

دروس خارج فقه

سال ۹۴-۹۳

حضرت آیت الله جوادی آملی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی عبدالله جوادی آملی ۹۴-۹۳

نویسنده:

آیت الله العظمی عبدالله جوادی آملی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی عبدالله جوادی آملی ۹۴-۹۳

مشخصات کتاب

سرشناسه:جوادی آملی، عبدالله،۱۳۱۲

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی عبدالله جوادی آملی۹۴-۹۳ /عبدالله جوادی آملی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

ربا مبحث بیع

موضوع: ربا

کتاب شریف مرحوم شیخ انصاری همان طور که ملاحظه فرمودید دو بخش داشت:

بخش اول مکاسب محرمه.

بخش دوم «بیع» بود. کتاب «بیع» نُه فصل داشت که گذشت:

فصل اول آن این بود که عقد «بیع» چیست؟ پیمان «بیع» در ایجاب، قبول، ترتیب، موالات و مانند آن چگونه منعقد می شود؟

فصل دوم این بود که عاقد چه شرایطی دارد؟ عاقد باید بالغ یا مالك و یا مَلِك باشد؛ یعنی یا صاحب مال باشد یا معزول و سلطه داشته باشد که بفروشد. اگر نه مالك بود و نه مَلِک، نه مالك این مال بود و نه نفوذی در آن «بالولایه أو الوکاله أو النیابه أو الفلان» داشت این می شود عقد فضولی که مسائل مربوط به عقد فضولی در این فصل دوم گذشت.

فصل سوم درباره «مبیع» و «معقود علیه» بود که باید حلال باشد، ملکیت داشته باشد، طیّب باشد، مشروع باشد و مانند آن؛ این فصول سه گانه که مربوط به «عقد» و «عاقد» و «معقود» بود به پایان رسید. بعد از آن مسئله خیارات؛ یعنی فصل چهارم پیش آمد که اگر در این خرید و فروش شرطی مفقود شد یا مانعی موجود شد، طرفین یا «احد الطرفَین» خیار دارند.

ص: ۱

فصل پنجم درباره شروطی بود که طرفَین در متن عقد برقرار می کنند.

فصل ششم درباره احکام خیارات بود که خیار فوری است یا تراخی و اگر شرط سقوط را تعهد کردند چگونه می شود و مانند آن.

فصل هفتم درباره نقد و نسیه و مانند آن بود.

فصل هشتم درباره قبض بود که بر طرفَین قبض و اقباض واجب است و در خصوص «بیعِ صَرف» سهم تعیین کننده دارد که اگر قبض نشود معامله صحیح نیست.

فصل نهم هم درباره احکام قبض بود. این فصول نه گانه را که مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) در کتاب شریف «بیع» بیان کردند، بخشی از مسائل «بیع» است؛ لذا کتاب «بیع» ناقص است. مسائلی مانند اینکه «بیع» چهار قسم است: «مساومه» هست، «تولیه» هست، «مرابحه» هست، «مواضعه» هست در مکاسب نیست. «بیع» ربوی کجاست، حرمت آن کجاست و شرایط آن کجاست در مکاسب نیست. بخش قابل توجهی از کتاب «بیع» و مطالب «بیع» در کتاب «بیع» مرحوم شیخ نیست؛ لذا ما ناچار شدیم بعد از تمام شدن کتاب «بیع», مکاسب مرحوم شیخ, برابر شرایع مرحوم محقق بحث را ادامه دهیم, چون شرایع در بحث فقه یک کتاب جامعی است و قبلاً هم محور اصلی کتاب شرایع بود، بعدها بین متأخرین کتاب عروه رواج پیدا کرد، چون قسمت مهم کتاب های علمی شیعه بعد از مرحوم محقق در مدار شرایع تنظیم می شد؛ مانند مسالك و مدارك که چنین هستند و بعد هم مهم ترین کتاب قرن عصر اخیر که کتاب جواهر است، چنین است؛ این جواهر شرح شرایع است، مدارك چنین است، مسالك جنین است و بسیاری از کتاب های عمیق شیعه پیرامون شرایع مرحوم محقق است؛ هم مُلّا بودن و هم جامعیت او، این دو عنصر محوری باعث شد که شرایع محور بحث قرار بگیرد و بعدها بین متأخرین(رضوان الله علیهم) کتاب عروه به خاطر اینکه شبهات موضوعی آن زیاد است مطرح شد. برای عروه, شرح و کتاب های عمیق علمی نیست؛ اما برای شرایع شرح و کتاب های عمیق علمی هست؛ لذا سیدنا الاستاد مرحوم محقق داماد تا آن جا که ممکن بود محور اصلی را همان شرایع قرار می دادند؛ مباحث زکات ایشان چنین بود، خمس ایشان چنین بود، صوم ایشان چنین بود، حج ایشان چنین بود، صلات ایشان چنین بود که بر محور شرایع بحث می کردند.

ص: ۲

این خلاـصه گفتار درباره کتاب «بیع» مرحوم شـیخ است؛ اما مکاسب محرّمه ایشان اختصاصـی به «بیع» نـدارد، مکاسب محرّمه درباره کسب های حرام است، نه «بیع»های حرام که خواه به صورت عقـد «بیع» باشد و خواه به صورت عقدِ اجاره یا مضاربه یا مزارعه یا مساقات یا عقود دیگر باشد; مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) کسبی که حرام است را ذکر کرده است. حرمت کسب یا برای آن است که آن کالا مالیت ندارد; مانند کسی که کالا فروشی دارد یا آن کار مالیت ندارد; مانند کسی که کار خدماتی دارد. اینهـا که مـالیتی را کسب می کننـد یا چیزی می فروشـند یا خـدمات ارائه می کننـد و کاری برای مردم انجام می دهنـد؛ تعمیرگاه است، بنّا است، نجّار است، صـنعتگر است که خـدمات ارائه می دهنـد، نه اینکه کالا بفروشد و انسان که بیش از این دو کار نمی کنـد؛ کسبی که می کنـد یا چیزی به دیگری منتقل می کنـد و می فروشـد یا کاری برای مردم انجام می دهد؛ لذا حرمت اینها از نظر مکاسب مرحوم شـیخ به صورت جامع آمـده که اختصاصـی به مسـئله «بیع» نـدارد و همه عقود را در بر می گیرد.

حرمت بخش اول بر اسـاس این جهت بود که کالاـ مـالیت نـدارد؛ مثلاً «خمر» است، «خنزیر» است، «صـنم» است، «وثن» است، ابزار قمار است، ابزار لهو و لعب است وماننـد آن یا خـدمات محرّمه است؛ یعنی کاری انجام می دهد که آن کار محرّم است؛ دارد خیانت می کنـد، جاسوسـی می کنـد و جزء «عُمّال مظلمه» است و مانند آن، از این قبیل کارهای محرّم انجام می دهد که هر دو قسم را مرحوم شـیخ(رضوان الله علیه) در مکاسب بیان کردنـد که یا کالا محرَّم (۱) است یا خدمات؛ (۲) اما حرمت ربا که هیچ کدام از این دو قسم نیست، نه کالاست و نه خدمات در نتیجه در مکاسب محرّمه نیامده است، گرچه بعضـی از آقایان حرمت ربا را به عنوان کسب محرّم در مکاسب محرّمه ذکر کردند، لکن در مکاسب مرحوم شـیخ به عنوان یک مطلب رسـمی نیامده است، برای اینکه جریان ربا نه از سـنخ حرمت کالاست؛ نظیر خمر فروشـی، خنزیر فروشی، فروش آلات قمار و «صنم» و «وثن» و ماننـد آن و نه نظیر خدمات محرّمه است؛ نظیر حمل «خمر» و «خنزیر» و مانند آن، چون نه از آن قسم است و نه از این قسم؛ لـذا حرمت ربـا را مرحوم شـیخ در مکـاسب محرّمه یـاد نکرده است و در بحث نهـایی هم که موفق نشدنـد مسئله ربـا را بنویسند؛ لذا از این جهت محورِ بحث, شرایعِ مرحوم صاحب شرایع شد.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج ۱، ص۱۵، ط الحدیثه.

۲- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج ۱، ص۱۶۳، ط الحدیثه.

مرحوم صاحب شرایع(رضوان الله علیه) بعد از اینکه وارد مسئله ربا شدند، فرمودند که ربا برابر نصوص خاصه ای که داریم در مکیل و موزون هست و در «معدود»ها و «ممسوح»ها ربا نیست؛ (۱) این شرط اول و شرط دوم هم اتحاد جنس است که باید جنسشان یکی باشد و هر دو دارای یک حقیقت باشند. منظور از این جنس، «جنس» منطقی نیست که تحتِ آن «انواع» باشد، بلکه منظور از این جنس، جنس عرفی است؛ یعنی یک حقیقت; لذا انواع حبوبات با اینکه جنسشان یکی است و طعام هستند; ولی هرکدام یک نوع خاص و حکم مخصوصی هم دارند. پس منظور از وحدت جنس، جنس منطقی نیست، بلکه جنس عرفی است؛ یعنی وقتی یک نام و یک عنوان و یک حقیقت دارد، این از حقایق دیگر و نام های دیگر و عناوین دیگر جداست. پس در مکیل و موزون بودن, یک; با وحدت جنس داشتن, دو; این جا اگر «احدهما» به دیگری تبدیل شود؛ یعنی ثمن قرار بگیرد و آن دیگری مثمن قرار بگیرد «مع التفاضل» رباست؛ مثلاً گندمی را با گندم، جویی را با جو، برنجی را با برنج، و عدسی را با عدس، نخودی را با نخود - اینها که مکیل و موزون هستند - «مع التفاضل» باشد ربا می شود، زیرا باید تساوی باشد.

مطلب بعدی آن است که در خصوص جو و گندم، «تعبداً» گفته شد که اینها یک جنس هستند. مرحوم محقق در متن شرایع فرمود که جو و گندم یک جنس محسوب می شوند؛ یعنی نمی شود جو را با گندم با «تفاضل» فروخت، برای اینکه هر دو اینها تحتِ یک عنوان طعام مندرج می باشند. (۲) این بیان ناتمام است، برای اینکه معیار وحدت جنس, جنس منطقی نیست که اینها در تحتِ یک جنس مندرج هستند، بلکه معیار وحدتِ عرفی است و اینها دو حقیقت می باشند. سرّ اینکه فقها(رضوان الله علیهم) فتوا می دهند به اینکه گندم و جو ربا دارد که اگر کسی جو را بفروشد به گندم و گندم را بفروشد به جو «مع التفاضل» حرام و رباست، برای نصوص خاصّه است. روایات ما دو طایفه است: یک طایفه دارد که اگر جنس ها مختلف شد: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ»؛ (۳) اگر ثمن و مثمن دو جنس بودند، نه یک جنس هر طوری که خواستید بفروشید حلال است؛ «مع التفاضل» و«بلا تفاضل» حلال است که این اصل کلی است. روایات خاصّه ای داریم که جو و گندم را می فرماید یک جنس است که این می شود حاکم بر آن روایت; «عند اختلاف الجنس» رباست و نمی شود زیاد و کم گرفت و باید تساوی باشد، این اصل کلی است؛ اما وقتی نصوص آمده و فرموده که جو و گندم یک جنس هستند، این حاکم بر آنهاست.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۲۹۹.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۲۹۸.

۳- مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوری الطبرسی، ج۱۳، ص ۳۴۱.

در پایان بحث سال گذشته اجمالاً مسئله تخصیص و مسئله حکومت و مسئله ورود تا حدودی بازگو شد، گرچه نیازی به گفتن آنها برای شما آقایان نبود؛ ولی مطرح شد که این طایفه از نصوصی که می گوید جو و گندم یک جنس هستند, حاکم بر آن روایاتی است که دارد: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ». آن روایات را مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در کتاب شریف وسائل, جلد هجدهم, باب هشت, طبع موسسه آل البیت(علیهم السلام) ذکر کرده است؛ لذا فقهای بعد از مرحوم محقق می فرمایند که برای این جهت نیست که داخل در اسم واحد به نام «طعام» هستند، بلکه بر اساس روایاتی است که «مستفیض», بلکه متواتر هستند. روایات فراوانی در باب هشت از ابواب ربا در وسائل, جلد هجدهم, صفحه ۱۳۷ آمده که بخشی از این روایات خوانده می شود تا معلوم شود برابر این روایات, تعبداً در خصوص مسئله ربا جو و گندم یک جنس هستند؛ در زکات این طور نیستند و هر کدام باید به نصاب خاص خود برسند؛ در نذورات این طور نیستند، در کفّارات این طور نیستند، در غرامت ها و بدهی ها هم این طور نیستند. اگر کسی گندم بدهکار است جو دهد کافی نیست، جو بدهکار است و گندم دهد کافی نیست، مگر از باب قیمت گذاری. در زکات اینها دو جنس هستند و هر کدام باید به نصاب خاص خود برسند، این چنین نیست که جو و گندم مطلقا در جمیع احکام فقهی یک جنس باشند؛ فقط در خصوص باب ربا چنین است، چون بر خلاف لغت است، بر خلاف اصل است، بر خلاف عرف است و بر خلاف حقیقت خارجیه است بر مورد نص اقتصار می شود. بنابراین نه برای آن است که عنوان جامعی به نام طعام دارند که مرحوم محقق در متن شرایع ذکر کرده که فرمود: «حنطه» و «شعیر» یک جنس هستند «لتناول اسم الطعام لهما»; از آن باب نیست، بلکه نصوص خاصه است، چون معیار جنس منطقی نیست؛ معیار جنس عرفی است، اینها دو حقیقت و دو نوع هستند و چون دو حقیقت می باشند و دو نوع هستند و فقط در خصوص باب ربا وارد شده است که اینها یک جنس هستند و «تفاضل» محرّم است، باید بر مورد نص اقتصار کرد؛ لذا در باب زکات هر کدام باید نصاب خاص خودش را داشته باشند, در باب نذورات هم این طور است. در باب بدهی این طور است که اگر کسی گندم بدهکار بود هرگز نمی تواند با پرداخت جو دَین خود را ادا کرده ببیند.

روایت باب هشت از ابواب ربا این است: «بَابُ أَنَّ الْحِنْطَهَ وَ الشَّعِیرَ جِنْسٌ وَاحِدٌ فِی الرِّبَا لَا یَجُوزُ التَّفَاضُلُ فِیهِمَا وَ یَجُوزُ التَّسَاوِی»؛ (۱) خرید و فروش اینها جایز است، با تفاضل حرام است، با تساوی جایز است و مانند آن که چند روایت است.

روایت اول را که مرحوم کلینی «عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ»، اگر سهل در روات هست در کنارش بعضی از بزرگان از روات هم هستند. «وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ(علیه السلام)» که سند معتبر است. «قَالَ: سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ یَبِیعُ الرَّجُلَ الطَّعَامَ الْأَکْرَارَ فَلَا یَکُونُ عِنْدَهُ مَا یُتِمُّ لَهُ مَا بَاعَهُ فَیَقُولُ لَهُ خُذْ مِنِّی مَکَانَ کُلِّ قَفِیزِ حِنْطَهٍ قَفِیزَیْنِ مِنْ شَعِیرٍ حَتَّی تَسْتَوْفِیَ مَا نَقَصَ مِنَ الْکَیْلِ»؛ یک کسی دارد طعامی می فروشد و کم می آورد یا گندم می فروشد کم می آورد یا جو می فروشد کم می آورد و می گوید بقیه را از جو می دهم یا بقیه را از گندم می دهم، آیا این کار جایز است یا نه؟ حضرت فرمود: جایز است، در صورتی که تساوی باشد. «قَالَ: لَا یَصْلُحُ لِأَنَّ أَصْلَ الشَّعِیرِ مِنَ الْحِنْطَهِ»، حالا اثبات این معنا برای ما آسان نیست که حقیقت این دو از یک جنس است، بعضی از روایات دارد که یک قبضه را حضرت آدم و یک قبضه را حضرت حوا(سلام الله علیهما) گرفتند، آنچه را که این بذل کرد گندم درآمد و آن یکی را که او بذل کرد جو درآمد، (۲) اینها اسراری است که برای ما روشن نیست؛ ولی آن مقداری که برای ما روشن است همین حکم فقهی است که اینها در فقه از نظر مسئله ربا یک حکم دارند.

ص: ۶

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۷، أبواب الربا، باب۸، ط آل البیت.

۲- علل الشرایع، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۵۷۴.

پرسش:؟پاسخ: اگر اصل آن معیار باشد همه جا همین طور است و هر جا که یک حقیقت داشته باشد همین طور است؛ منتها حقیقت نوعی نه حقیقت جنسی، می خواهد بفرماید که اینها دو صنف از یک نوع هستند; لکن ما این را نمی فهمیم، مگر اینکه فقط در احکام فقهی تعبداً مسئله ربا را بپذیریم. اصل اینها; یعنی حقیقت اینها, اگر منظور حقیقت جنسی باشد، همه حبوبات جنسشان یکی است و اگر حقیقت نوعی باشد که برای ما قابل فهم نیست، چون اینها دو نوع هستند و دو اثر دارند، دو خاصیت دارند، کِشتشان فرق می کند، خاصیتشان فرق می کند. بنابراین آنچه را که ما نمی فهمیم برای ما حجت نیست و حقیقت هر چیزی اگر واحد باشد، بله آن قولی است که جملگی برآن هستند و همه هم همین حرف را می زنند، اما اینها حقیقتشان یکی نیست. کل فقه و اساس حرف های فقها هم این است آن جا که یک نوع است ربا در آن هست، اما جو و گندم یک نوع هستند برای کسی ثابت نشده است. امام می فرماید که نمی شود این کار را کرد، برای اینکه اصلشان واحد است.

روایت دوم که باز مرحوم کلینی از «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا» نقل کرد این است که «عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ» می گوید که من به وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) عرض کردم: «أَ یَجُوزُ قَفِیزٌ مِنْ حِنْطَهٍ بِقَفِیزَیْنِ مِنْ شَعِیرٍ»؛ برای اینکه گندم گران تر از جو است, دو پیمانه از جو را بدهند و یک پیمانه گندم بگیرند؟ فرمود: «لَا یَجُوزُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ «تفاضل» جایز نیست، چون رباست و بعد فرمود: «إِنَّ الشَّعِیرَ مِنَ الْحِنْطَهِ»، ما این را می فهمیم به آن عمل می کنیم؛ یعنی جو و گندم تعبداً یک جنس هستند; این را می پذیریم.

پرسش:؟رازِ آن را نمی دانیم؛ ولی اینکه فرمود جو و گندم در ربا یک جنس هستند را می فهمیم, یک; کار اصولی هم می کنیم, دو؛ کار اصولی این است که «إِنَّ الشَّعِيرَ مِنَ الْحِنْطَةِ» را حاکم قرار می دهیم بر آن روایتی که فرمود: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ»، آن روایت فرمود که اگر ثمن و مثمن دو جنس بودند «تفاضل» آنها مثل تساوی جایز است و هر طور که خواستید بفروشید، ما آن اصل را داریم که «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ» این را داریم و این بیان نورانی حضرت را هم داریم که فرمود: «إِنَّ الشَّعِيرَ مِنَ الْحِنْطَةِ»؛ اینها یک جنس می باشند که این روایت می شود حاکم بر آن، وقتی بر آن حاکم شد یا تضییق یک موضوع است یا توسعه موضوع دیگر؛ یا تضییق اختلاف است یا توسعه اتحاد؛ اگر گفتند باید متحد باشند، این توسعه پیدا می کند که اینها; یعنی «شعیر» و «حنطه» هم متحد هستند یا اگر محور بحث اختلاف بود، «شعیر» و «حنطه» از حوزه اختلاف بیرون می آیند، پس «بأحد النحوين» ما کار اصولی انجام می دهیم. اگر شخص فقیه نبود, بر اساس روایت همان مسئله را انجام می داد که فرمود: «إِنَّ الشَّعِيرَ مِنَ الْحِنْطَةِ» که همان مسئله فقهی را می گرفت و عمل می کرد، در صدر اسلام برابر همین حکم به مسئله عمل می کردند؛ اما وقتی که توسعه پیدا کرد و به دست مجتهد افتاد، ایشان آن قواعد اصولی را اعمال می کند، این را حاکم قرار می دهد، آن روایت را محکوم قرار می دهد و می گوید که ما حرف متناقض نزدیم، همه جا این است که «عند الاختلاف» ,«تفاضل» جایز است و «عند الاتحاد», «تفاضل» جایز نیست؛ اما اینکه می بینید در جو و گندم «تفاضل» جایز نیست، برای اینکه شارعی که جوآفرین و گندم آفرین است، در این جا فرمود اینها یک جنس هستند; ما هم می گوییم: چشم! «إِنَّ الشَّعِيرَ مِنَ الْحِنْطَةِ» که این می شود حاکم بر آن دلیل.

روایت سوم این باب هم باز همین طور است: «الْحِنْطَهُ وَ الشَّعِيرُ رَأْساً بِرَأْسٍ»؛ یعنی باید «تفاضل» نباشد و تساوی باشد, «لَا يُزَادُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ».

روایت چهارم این باب هم این است که «لَا يُبَاعُ مَخْتُومَانِ مِنْ شَعِيرٍ بِمَخْتُومٍ مِنْ حِنْطَةٍ وَ لَا يُبَاعُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ التَّمْرُ مِثْلُ ذَلِكَ قَالَ وَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْحِنْطَةَ فَلَا يَجِدُ صَاحِبُهَا إِلَّا شَعِيراً أَ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ اثْنَيْنِ بِوَاحِدٍ قَالَ: لَا إِنَّمَا أَصْلُهُمَا وَاحِدٌ وَ كَانَ عَلِيٌّ(علیه السلام) يَعُدُّ الشَّعِيرَ بِالْحِنْطَةِ» که این را به جنس حساب می کرد.

روایت پنجم باب این است که «وَ لَا يَصْلُحُ الشَّعِيرُ بِالْحِنْطَةِ إِلَّا وَاحِدٌ بِوَاحِدٍ».

روایت ششم این باب چنین است: «سَأَلْتُهُ» - این موثقه سماعه است - «عَنِ الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ فَقَالَ(علیه السلام) إِذَا كَانَا سَوَاءً فَلَا بَأْسَ»؛ یعنی اگر ثمن و مثمن مساوی هم بودند حلال است.

روایت هفتم این باب این است که «لَا يَصْلُحُ الْحِنْطَهُ وَ الشَّعِيرُ إِلَّا وَاحِداً بِوَاحِدٍ».

روایت هشتم این باب وجود مبارک حضرت امیر فرمود: «لَا تَبِعِ الْحِنْطَةَ بِالشَّعِيرِ إِلَّا يَداً بِيَدٍ وَ لَا تَبِعْ قَفِيزاً مِنْ حِنْطَةٍ بِقَفِيزَيْنِ مِنْ شَعِيرٍ الْحَدِيثَ».

پرسش:...؟نقد باید باشد، چون اگر نسیه باشد در مسئله ربا مشکل پیدا می کند، برای اینکه «تفاضل» گاهی به وزن است و گاهی به زمان. اگر کسی ده من گندم نقد را به ده من گندم نسیه بفروشد ربا می شود، زیرا زمان به منزله بخشی از آن کالا محسوب می شود؛ فرمود «یداً» به «ید» باشد; یعنی هر دو نقد باشد یا اگر اگر هر دو نسیه باشد، چون «کالی» به «کالی» می شود, باطل است. پس نقد و مساوی هم باید باشد، نه برای اینکه قبض کرده است، بلکه برای اینکه نقد باید باشد؛ هر دو نسیه باشد که باطل است، یکی نقد باشد دیگری نسیه که ربا می شود، پس هر دو باید نقد باشد. پس «یداً» به «ید» نقد باید باشد، جدای از هم باید باشند و کم و زیاد هم نباشد؛ این کار اصولی است که یک مجتهد می کند. اگر حکم را خود حضرت به یک فرد عادی می فرمود، او مسئله را یاد می گرفت که گندم و جو در ربا یک جنس هستند، اما وقتی به دست فقیه آمد، او دو مطلب را از آن استفاده می کند: یکی اینکه گندم و جو یک جنس هستند و دوم اینکه آن راه حل را هم نشان می دهد که چطور یک جا فرمود: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ» و این جا می فرماید که گندم و جو ربا دارند، می فرماید این روایت حاکم بر آن است و مسئله حل است. روایات فراوانی که در این باب هست; تعبیر بعضی از فقها این است که مستفیض بلکه متواتر است.

مطلب دیگر اینکه در مکیل و موزون نه وحدت جنس معیار است که بالا باشد، نه وحدت صنف معیار است که پایین باشد، بلکه وحدت نوع معیار است و چون وحدت نوع معیار است، اگر تحتِ نوعِ واحد, اصناف متعدد باشد باز رباست. خرما دو حقیقت و دو نوع نیست، یک نوع است که اصناف فراوانی دارد. انگور دو حقیقت نیست، یک حقیقت است؛ منتها اصناف فراوانی دارد. تمام اصناف مندرج در تحتِ خرما اینها یک حکم دارند و همچنین تمام اصناف مندرج در تحتِ انگور یک نوع دارند؛ حالا ـ یکی مرغوب است و یکی غیر مرغوب، یکی ترش است و یکی شیرین, باعث «تفاضل» می شود. شخص مالک ممکن است بفروشد، تبدیل به پول کند و برابر آن پول آن جنس غیر شیرین را بیشتر بخرد؛ ولی در هر حال اگر بخواهد متن معامله بین اصناف انگور باشد یا بین اصناف خرما باشد، این باطل است, برای اینکه معیار نه در نزول, وحدت صنف است و نه در علوّ, وحدت جنس، بلکه معیار, وحدت نوع است، «تحت» این نوع اصناف است و همه آنها «تحت» این نوع مندرج هستند. پس جمیع اصناف مندرج در تحتِ خرما یک حکم دارند، جمیع اصناف مندرج در تحتِ انگور هم یک حکم دارند.

فرعی را مرحوم صاحب جواهر در همان جلد ۲۳ ذکر کرده که در کلمات بعضی از فقها بود؛ آن فرع همان طور دست نخورده در عروه مرحوم سید آمده است که اینها هم بررسی نکردند. بعضی از فقها فرمودند که «عَلَس» و «سُلْت» یک نوع هستند؛ اما «عَلَس» چیست؟ همان عدس است یا چیز دیگر و وجوه دیگر گفته شده است؟ «سُلْت» چیست؟ نخود است یا صنف دیگر از این حبوبات است؟ برخی از لغویین گفتند: «سُلْت»اصلاً عربی نیست؛ لذا در کتاب های عربی از «سُلْت» نامی برده نمی شود. همان فرمایشی که مرحوم صاحب جواهر در جلد ۲۳ دارد، (۱) همان فرمایش در کلمات مرحوم صاحب عروه در مسئله نوزده (۲) آمده که ما هستیم و کار کارشناسی، اگر کارشناسان گفتند اینها دو حقیقت هستند، در اینها ربا نیست؛ اگر گفتند اینها یک حقیقت هستند و همه اینها جزء اصناف گندم می باشند و گندم اصناف فراوانی دارد، بله ما می گوییم ربا در اینها هست. بعضی از اقسام را هم مرحوم سید و سایر فقها ذکر کردند که اینها اصناف گندم و جو هستند؛ جو و گندم معمولاً هر کدام یک حبه در آن قفسه، پوسته و لایه هست و بعضی از اصناف اینها نظیر میوه های دیگر دو حبه یا سه حبه در یک پوسته هست، آیا این نوع جداست یا نه؟ می فرمایند این مربوط به تشخیص عرف است، اگر این همان حقیقت گندم و همان حقیقت نوع است که کشاورزها می شناسند و در اینها «مع التفاضل» ربا هست، اگر یک نوع دیگری باشد, در اینها ربا نیست. «عَلَس» و «سُلْت» را اگر دو حقیقت هستند, «مع التفاضل» می شود بیع کرد؛ هم خود اینها را «مع التفاضل» و هم کل واحد اینها را «مع الحنطه و الشعیر»، «مع التفاضل» می شود بیع کرد. اگر یک حقیقت باشد و داخل در حقیقت «شعیر» باشد، حکم گندم را دارد و اگر داخل در حقیقت گندم باشد، حکم «شعیر» را دارد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۴۶.

۲- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۱، ص۲۵.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مسئله ربا را همان طور که ملاحظه فرمودید، نه در هیچ فصلی از فصول نُه گانه کتاب بیع جا داشت و نه در مکاسب محرّمه؛ لذا مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) جریان ربا را در کتاب شریف مکاسب مطرح نکرده است. معیار آن فصول نُه گانه گذشت؛ فصل اول تا فصل نهم که مربوط به بیع بود، هیچ کدام ارتباطی به مسئله ربا نداشت و خود مکاسب محرّمه هم در دو بخش مطرح است: یکی آن جایی که کالا حرام است و دوم آن جایی که کار حرام است. اگر کسی چیزی را می فروشد، آن مبیع باید حلال باشد یا خدماتی را که ارائه می کند، آن کار باید حلال باشد که مکاسب محرّمه در همین دو بخش خلاصه می شود؛ یعنی آن جایی که کالا حرام است یا آن جایی که کار حرام است.

ص: ۱۱

در جریان ربا این چنین نیست؛ یعنی نه از سنخ حرمت کالاست؛ نظیر خمر فروشی و خنزیر فروشی و مانند آن، نه مثل جایی که خدمات و خودِ کار حرام است؛ نظیر سِحر کردن، خمر ساختن، حمل و نقلِ خمر و مانند آن؛ لذا مسئله حرمت ربا در مکاسب محرّمه جا نداشت، گرچه برخی از فقها(رضوان الله علیهم) مسئله ربا را در مکاسب محرّمه هم مندرج کردند، لکن راه فنّی نبود و مرحوم شیخ هم فراغت و فرصتی پیدا نکرد که این فصل دهم را معنی و تفهیم کند، چون چند فصل در کنار فصول نُه گانه باید مطرح می شد؛ فصل دهم، یازدهم و مانند آن را که مرحوم محقق در شرایع مطرح کرد، ایشان اشاره نکردند؛ لذا مسئله ربا را باید برابر با کتاب شرایع ایشان بررسی نمود.

در جریان ربا هم مستحضرید که این امر کلیدی است، فرمودند اگر کسی وارد اقتصاد و تجارت شود یا وارد بانکداری شود و جریان ربا را نداند، او در گودال فرو می رود. این بیان رسمیِ وجود مبارک امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) بود که «مَنِ اتَّجَرَ بِغَيْرِ فِقْهٍ فَقَدِ ارْتَطَمَ فِي الرِّبَا»؛ (۱) [۱]اگر کسی وارد مسائل بانکداری، اقتصاد و تجارت شود و از احکام فقهی باخبر نباشد، این شخص در گودال فرو می رود که این «رُطمه» و گودال می تواند مصداقی برای ﴿يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا﴾ شود؛ تنها خطر قیامت و عذاب و مانند آن نیست، در خود دنیا هم مسئله اقتصادِ رَبوی، بانک رَبوی و مانند آن در «رُطمه» و گودال فرو می برد؛ گودالی که سر درنمی آورد، «مَنِ اتَّجَرَ بِغَيْرِ فِقْهٍ فَقَدِ ارْتَطَمَ فِي الرِّبَا». معلوم می شود ربا گودال است، این به حسب ظاهر برجسته است؛ ولی در واقع چاه است. رطمه آن گودال و آن چاه گونه است، «رَبوه» آن برجستگی است، آن تل و تپه را «رَبوه» می گویند. در قرآن کریم برای اینکه روشن کند بعضی از درخت ها بیشتر آب و نور می گیرند، می فرماید آن درخت هایی که در «رَبوه» هستند؛ «رَبوه» زیر سایه چیزی نیست, یک; باران که می آید اول نصیب آن می شود, دو; آفتاب که می تابد اول نصیب آن می شود, سه; ﴿كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ﴾؛ (۲) [۲]مانند این برجستگی است. ربا هم به حسب ظاهر، رشدِ مال است، منتها یک برجستگی و رشد کاذبی است؛ نظیر همان تورّمی که «اسْتَسْمَنَ ذا وَرَم»، (۳) خود را در ترقّی و رشد می پندارند. «وَرَم» همان است که ما در فارسی از آن به آماس تعبیر می کنیم. اگر زنبور دست کسی را زد و دست او آماس کرد

و متورّم شـد، این شـخص، دو خیال را نبایـد بکنـد: نه, :باید خیال کند این نمو و فربهی است که در دوران جوانی نصـیب می شود و نه نظیر «سمن» و چاقی و اضافه وزن است، در هر صورت نظیر آماس نیست, پس نه نمو هست و نه «سمن». «اسْتَسْمَنْ ذا وَرَم» که از امثـال معروف عرب است؛ یعنی این شـخص در اثر زنبور زدگی دست او متورّم شـده، ورم کرده و آمـاس دارد، او خیال می کند که چاق شده است؛ ربا هم از سنخ «رُطمه» و آماس است.

۱- شرح نهج البلاغه, ابن ابی الحدید، ج۲۰، ص۹۷.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۶۵.

۳- تاج العروس، مرتضی الزبیدی، ج ۱۸، ص۲۹۳.

بنابراین اگر کسی بدون دقت وارد بانکداری یا اقتصاد شود، این در گودال فرو می رود؛ معنای این فرورفتگی در گودال این است که آنچه را که او «رَبوه» می داند، این «رُطمه» است؛ لذا (یَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا) شامل آن می شود.

در جریان ربا بخشی از اینها به تعبد محض برمی گردد و عقل هم در این بخش ها ممکن است که راه حل نداشته باشد یا هنوز راه حل کشف نکرده باشد. در جریان ربا فرمودند که ربا در داد و ستد و در قرض هست که بحث ما اکنون در مسئله ربای در بیع است و نه در مسئله قرض، زیرا ربای در قرض حکم خاص خود را دارد. ربای در بیع آن است که مبیع و ثمن هر دو مکیل و موزون باشند, یک; از یک جنس باشند, دو; یکی نقد باشد و دیگری نسیه که می شود ربا یا هر دو نقد باشد و در وزن اختلاف داشته باشند که می شود ربا یا هر دو موزون باشند، در وزن یکسان باشند و شرطی در یک طرف باشد که می شود ربا و حرام است. این احکام در بحث های سال گذشته مطرح شد.

در مسئله اختلاف جنسَین که فرمود: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِیعُوا کَیْفَ شِئْتُم»; (۱) [۴]اگر ثمن و مثمن یک جنس نیستند و دو جنس هستند به هر نحوی خواستید داد و ستد کنید، چه «تفاضل» و چه «تساوی»، این مسئله جو و گندم و انواع دیگر را شامل می شود، لکن در خصوص جو و گندم روایاتی وارد شده است که اینها تعبداً اختلاف جنس ندارند که «الْحِنْطَهَ وَ الشَّعِیرَ مِن جِنْس وَاحِد». (۲) [۵] روایاتی که بخشی از آنها در این زمینه خوانده شد، اینها چهار حکم داشتند که این احکام چهار گانه هم به تدریج بیان شد. یکی اینکه اینها سداً معتبر هستند، چون ادعای تواتر هم درباره اینها شده بود، پس مشکل سندی ندارند؛ دوم اینکه نه تنها سنداً معتبر هستند، دلالتاً هم تام می باشند و نقص دلالی و ضعف دلالی هم ندارند؛ حکم سوم آن است که معارض ندارند؛ حکم چهارم آن است که مورد عمل اصحاب هستند، اگر چیزی سنداً معتبر بود، دلالتاً تام بود، معارض نداشت و مورد عمل اصحاب بود، یک «حجه بالفعل» و یک «حجه بالنقل» است. این روایاتی که دارد جو و گندم یک جنس هستند - آن امور چهار گانه مربوط به امور فقهی بود - اینها دو کار اصولی هم انجام می دهند؛ یکی اینکه نسبت به روایاتی که دارد «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِیعُوا کَیْفَ شِئْتُمْ» که متعدّد هم نیست; نسبت به این روایت اینها به تضییق موضوع حکومت دارند و ادلّه ای که می گوید «عند اتحاد جنسَین» ربا جایز نیست، نسبت به آن ادلّه به توسعه موضوع حاکم هستند. این دو کار از کارهای اصولی است نه کارهای فقهی؛ یعنی روایاتی که می گویند «حنطه» و «شعیر»، جو و گندم یک جنس هستند، نسبت به آن دلیلی که می گوید وقتی اختلاف پیدا کردند ربا جایز است، این می گوید که اینها اختلاف ندارند و اختلاف را تضییق کرد، چون جو و گندم مختلف می باشند و چون جو و گندم مختلف هستند این روایاتی که می گوید جو و گندم رَبوی هستند و حتماً باید تساوی رعایت شود، نسبت به روایاتی که دارد «عند الاختلاف» تفاضل جایز است، این روایت نسبت به آن تضییق می کند که اینها اختلاف ندارند و نسبت به روایاتی که می گوید «عند اتحاد الجنسَین» جایز نیست، اینها اتحاد را توسعه می دهند و می گویند: «اتحاد جنسین», تعبداً شامل جو و گندم هم می شود، جو و گندم هم یک جنس هستند. اینها عصاره بحث هایی بود که بخشی مربوط به سال تحصیلی گذشته و بخشی هم مربوط به جلسه قبل بود.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۴۱.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۷، أبواب الربا، باب۸، ح۱، ط آل البیت.

آنچه که در این نوبت مطرح هست این است که گفته شد «جنسان» اگر یکی بودند، ربا و «تفاضل» جایز نیست, «اصناف» را نمی گوید، بلکه «انواع» را می گوید؛ لذا خرما که زیر مجموعه آن، اصناف فراوانی است، همه اینها مشمول یک حکم هستند و ربا در آنها راه ندارد؛ یعنی نمی شود با «تفاضل» فروخت، اضافه گرفت یا کم داد. چرا؟ چون همه اینها یک نوع هستند، انواع و اصناف متعدّدِ خرما یک حکم دارد، چون نوع واحد است؛ اصناف متعدّد انگور یک حکم دارند؛ «ما یعمل من کل واحد منهما» هم یک حکم دارند.

الآن باید روایاتِ دو فرع جداگانه در دو باب فقهی بررسی شوند؛ یکی اینکه اصناف مندرج تحت نوع واحد یک حکم دارند؛ یعنی همه اصناف خرما یک حکم دارند، همه اصناف انگور یک حکم دارند که قهراً همه اصناف نخود و سایر موزونات هم یک حکم خواهند داشت. فرع دیگر این است که «ما یعمل من کل واحد منهما», یک حکم دارند؛ یعنی اگر گندم و جو اصنافی داشتند، همان طور که حکم همه اصناف یکی است، آرد همه اینها هم یک حکم دارند؛ این آردها هم همان حکم را دارند؛ اصناف گندم هم همان حکم را دارند؛ یک صنف از گندم که با آرد صنف دیگر معامله شود هم همان حکم را دارد؛ پس اصناف مندرج تحت گندم یک حکم دارند؛ آردهای آنها هم یک حکم دارند؛ صنفی از اصناف گندم با یک نوع خاصی از آرد هم همان حکم را دارند که همه اینها به منزله نوع واحد هستند. این تعبد را شاید عقل به آسانی نتواند بفهمد.

ص: ۱۴

در بعضی از نصوص دارد که اگر گندم یا جو را آرد کردند قیمت آن بیشتر می شود؛ فرمود اگر آرد کردند درست است که قیمت آن بیشتر می شود؛ ولی افزایش کیلی هم دارد و آن را هم مواظب باشید، چنین تعبیری هم در روایات هست. (۱)

حالا فعلاً این دو حکم فقهی و روایات مربوط به این دو باب مطرح شود که یکی در باب اصناف خرماست و یکی هم اصناف انگور است. جریان اصناف خرما در باب پانزدهم از ابواب ربا، جلد هجدهم، صفحه ۱۵۱ آمده است (۲) که این باب پانزده چند روایت دارد که دلالت می کنند بر اینکه همه اصناف خرما یک حکم دارند. اولین روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) با سند معتبر آورده که راوی می گوید: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی بَصِیرٍ» به ابی بصیر گفتم که «أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِاللَّهِ(علیه السلام)»; چون شما از اصحاب حضرت هستید علاقمندم که از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کنید «عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَیْنِ فِیهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَهٍ فِیهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ»؛ من می خواهم شما یک مسئله را از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کنید که اگر دو «قَوْصَرَه» «بُسر» را با یک «قَوْصَرَه» «تَمر» خرید و فروش کند - «قَوْصَرَه» آن سبدهای نی است که بعد از اینکه این خرماها را از درخت چیدند و روی این بوریاها پهن کردند، موقع جمع آوری اینها را در آن سبدِ نی قرار می دهند. یک «قَوْصَرَه»، یعنی یک سبد خرما؛ دو «قَوْصَرَه»، یعنی دو سبد خرما؛ این سبد نی خرما، چون آنها که در نخلستان زندگی می کنند، بافت اینها هم از همین نی و نخل و مانند آن است - «قَوْصَرَتَیْنِ فِیهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَهٍ فِیهَا تَمْرٌ»؛ یک سبد «تَمر» را به دو سبد «بُسر» که از خرمای نارس است خرید و فروش کند، این جایز است یا نه؟ قیمت هایشان هم فرق می کند.

-۱

-۲ وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۱، أبواب الربا، باب۱۵، ط آل البیت.

ابوبصیر سؤال این شخص سائل را به پیشگاه امام صادق(سلام الله علیه) منتقل کرد. «فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ(علیه السلام): هَذَا مَكْرُوهٌ»؛ این مکروه است. بعد ابوبصیر عرض کرد: چرا مکروه است؟ «فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ: وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ: إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ(علیه السلام) كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَهِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ». گاهی موقعیت طوری است که یک امام معصوم ناچار می شود حرف را از امام معصوم دیگر نقل کند. آن جا که وجود مبارك حضرت امیر(سلام الله علیه) مقبول «عند الكل» بود، ائمه(علیهم السلام) از حضرت امیر نقل می کردند، در حالی که نیازی نبود از حضرت امیر نقل کنند.

ابوبصیر عرض کرد: چرا دو «قَوْصَرَه» «بُسر»؛ یعنی اگر خرمای نارس به «تَمر» خرید و فروش شود، خرمای رسیده چرا حرام است؟ فرمود که علی بن ابی طالب کراهت داشتند این کار انجام شود. «فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ»؛ چرا این کار مکروه است؟ امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ(علیه السلام) كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَهِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ». «وَسَقَ»؛ یعنی «جَمَعَ»، ﴿وَ اللَّيْلِ وَ ما وَسَقَ﴾؛ (۱) [۸]یعنی قسم به شب و آنچه که شب جمع کرده است. در روز اشخاص و حیوانات در زمین منتشر هستند و شب به آسایشگاه خود برمی گردند، آنچه که «وَسَقَ» و «جَمَعَ» در شب انجام می شود: ﴿وَ اللَّيْلِ وَ ما وَسَقَ﴾ که فعل ماضی است؛ اما «وَسْق» آن پیمانه ای است که شصت «صاع» را جا می دهد، این می شود یک «وَسْق». در کتاب «زکات» که می گویند اگر به این «وَسْق» یا به آن «وَسْق» رسید حکم چنین است؛ یعنی پیمانه ای که شصت صاع را به عهده دارد و جمع می کند این را می گویند «وَسْق»؛ حالا استدلال وجود مبارك امام صادق(سلام الله علیه) این است که چون علی بن ابی طالب کراهت داشت که بین خرمای مدینه و خرمای خیبر با «تفاضل» معامله شود، معلوم می شود که اگر ثمن و مثمن هر دو «تَمر» باشند؛ منتها یکی بهتر، یکی مرغوب و یکی نامرغوب جایز نیست؛ اگر آن یکی «بُسر» بود و این یکی «تَمر»، آن هم همین حکم را دارد. تا این جا ترجمه «تحت اللفظ» آن بود؛ اما هم حکم فقهی حرمت باشد تکلیفاً و بطلان باشد وضعاً، از این به دست نمی آید؛ ولی وجود مبارك امام صادق(سلام الله علیه) در ذیل سخنی دارد که این هر دو مطلب؛ یعنی یکی حرمت تکلیفی و یکی هم بطلان وضعی را می فهماند. «كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَهِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ», چرا؟ «لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَهِ أَدْوَنُهُمَا»؛ حالا چطور می شود که دو پیمانه و دو «وَسْق» این «تَمر» با یک «وَسْق» آن «تَمر» معامله می شود؟ فرمودند برای اینکه یکی بهتر از دیگری است. در روایات این امر مختلف است که آیا خرمای مدینه بهتر از خرمای خیبر است یا به عکس؛ در این روایت و مانند این دارد که «تَمر» مدینه, «أَدْوَن» است و در بعضی از روایات دیگر دارد که «تَمر» مدینه, «أَجْوَد» است؛ این فعلاً مشکل فقیه را حل نمی کند، چون مشکل ما در این نیست که کدام یک از اینها بهتر است و کدام یک بهتر نیست، مشکل در این است که اگر دو صنف خرما باشد و یکی مرغوب تر از دیگری باشد، باید «مِثْلًا بِمِثْلٍ» فروخت؛ حالا اگر کسی سود تجاری خود را در این نمی بیند، یکی از این دو خرما را به عنوان مبیع می فروشد و با آن ثمن, خرمای دیگر می خرد؛ حالا ممکن است بیشتر باشد، پس این یک راه حل دارد؛ ولی خرما را با خرما «مع التفاضل» معامله کند، این جایز نیست. حکم عدم جواز تکلیفی و بطلان وضعی، این دو حکم را از کجا می شود فهمید؟ فرمود که امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) کراهت داشت این کار انجام شود، آن گاه استدلال وجود مبارك امام صادق این است که «وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ(علیه السلام) يَكْرَهُ الْحَلَالَ»، معلوم می شود که این حلال نیست و امیرالمؤمنین از حلال کراهتی نداشت؛ مستحضرید این کراهت در روایات و آیات, کراهت فقهی را نمی رساند، آن را هم ممکن است شامل شود؛ ولی «یَکره» در قرآن یا «یَکره» در روایت با «یَکره»ای که در لسان فقهاست فرق می کند. در سوره مبارکه «اسراء» از آیه ۲۱ به بعد چندین حکم است که بعضی اصول دین است، بعضی فروع دین است و بعضی معاصی کبیره است؛ مثل قتل زنا و مانند

آن که در ابتدا نهی از شرک آمده است. این آیه ۲۱ به بعد سوره مبارکه «اسراء» اولش دعوت به توحید و پرهیز از شرک است که اکبر معاصی است، بعد هم مسئله قتل و مانند آن مطرح است که به دنبال آن حکم اصلی و این فروع، بعد از همه اینها فرمود: (کُلُّ ذلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً) (۲) [۹]که معلوم می شود کراهت و مکروه بودن و مانند آن در قرآن به اصطلاح فقهی نیست. (کُلُّ ذلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً) که در آن هم «سیّء» یاد شد و هم کراهت؛ در روایات هم همین است. وجود مبارک امام صادق فرمود که علی بن ابی طالب از حلال کراهت نداشت، معلوم می شود این تکلیفاً حرام است و چون نهی است و معامله می گوید جایز نیست، وضعاً باطل است. پس اصناف متعدد مندرج تحت نوع واحد, یک حکم را دارند و اگر کسی نخواست این چنین معامله کند راه حل دارد؛ یعنی یک صنف از این خرماها را بفروشد به صنف دیگر و با آن پول صنف دیگری را بخرد.

۱- انشقاق/سوره۸۴، آیه۱۷.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۸.

روایت دوم این باب هم چنین است که «عَبْدِاللَّهِ بْنِ سِنَان» می گوید که من شنیدم وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «کَانَ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ» که خود این کار را کند «أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ لِأَنَّ تَمْرَ خَیْبَرَ أَجْوَدُهُمَا»؛ (۱) [۱۰]در بعضی از روایات هم دارد که «تَمر» مدینه, «أَجْوَد» است؛ در این جهت برای فقیه فرقی نمی کند که کدام یک از اینها «أَجْوَد» هستند؛ ولی «أَجْوَد» را با «جَیّد» و با «تفاضل» بخواهند معامله کنند این رباست.

در روایت سوم این باب «صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ(علیه السلام)» نقل می کند که «کَانَ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ بِوَسْقٍ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ». (۲) [۱۱]

روایت چهارم این باب هم که از وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) است که «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(علیهما السلام) یَکْرَهُ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِینَهِ أَجْوَدُهُمَا»، برای یک فقیه این تعارض نیست که بگوید یک روایت دارد که «تَمر» خیبر «أَجْوَد» است و یک روایت دارد که «تَمر» مدینه, «أَجْوَد» است؛ حالا هر کدام باشد حکم فقهی ثابت است، چون یکی «أَجْوَد» است و دیگری «جَیّد»؛ یکی مرغوب است و دیگری مرغوب تر که اینها را نمی شود با «تفاضل» فروخت.

این مطلب برای مسئله دو صنف از یک نوع بود که این جریان دو صنف از یک نوع اختصاصی به مسئله «تَمر» ندارد، اختصاصی به خیبر و مدینه ندارد، حکم برای آن نوع است؛ لذا چون «أَجْوَد» و «جَیّد» از «تَمر» را نمی شود با تفاضل فروخت «أَجْوَد» و «جَیّد» از انگور را هم نمی شود فروخت و اگر حتی بخشی از این انگور خشک گردد و به نام «زبیب» و «کشمش» شناخته شوند هم باز نمی شود.

ص: ۱۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۱، أبواب الربا، باب۱۵، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۲، أبواب الربا، باب۱۵، ح۳، ط آل البیت.

پرسش: ؟پاسخ: بله، اینها هم ربوی است؛ مکیل و موزون هستند. اگر کسی نخواست مبتلاـ به ربا شود، یکی از اینها را می فروشد و با ثمن آن یا کم تر یا بیشتر آن کالای دیگر را می خرد.

روایت مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ» که این هم معتبر است, «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)» نقل می کند این است که «لَا يَصْلُحُ التَّمْرُ الْيَابِسُ بِالرُّطَبِ» که همان خرمای تازه است «مِنْ أَجْلِ أَنَّ التَّمْرَ يَابِسٌ وَ الرُّطَبَ رَطْبٌ»، (۱) [۱۲]این چون یکی مرغوب تر است و یکی تازه تر است نمی شود با «تفاضل» فروخت، بعد گفتند که این کار را نمی شود کرد; حالا فرع بعدی است که اگر آن رطب خشک شود کم می آید، حالاـ در انگور با کشمش هم همین طور است یا خرمای تازه با خرمای خشک همین طور است که اگر خشک شود کم می آید؛ ولی آنچه که مربوط به باب چهارده است، روایت سوم این باب است که «سَمَاعَه» می گوید: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِاللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الْعِنَبِ بِالزَّبِيبِ»؛ انگور را با کشمش بخواهند معامله کنند جایز است یا نه؟ فرمود: «لَا يَصْلُحُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ», با «تماثل» جایز است و با «تفاضل» جایز نیست و همچنین «وَ التَّمْرُ بِالرُّطَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ». (۲) [۱۳]ذیل این روایت با روایت باب پانزده هماهنگ است که دو صنف از خرما یک حکم دارند، چه اینکه دو صنف از انگور هم یک حکم دارد. چند روایت دیگر هم در همین باب هست که دیگر نیازی به قرائت آنها نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۹، أبواب الربا، باب۱۴، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۹، أبواب الربا، باب۱۴، ح۳، ط آل البیت.

اما آنچه که مربوط به «ما یعمل من کل واحد منهما» است؛ برخی از اینها را آرد می کنند و در برخی از اینها هم سخن از آرد نیست، سخن از شیره درست کردن و مانند آن است. از انگور شیره های گوناگون گرفته می شود، جو و گندم از آنها آردهای گوناگون گرفته می شود؛ می فرمایند که ما گفتیم معیار, تعدد عرفی است، اما نه تعدد لفظی؛ تعدد عرف آن است که «لدی العرف» اینها دو نوع هستند، دو اثر دارند، دو خاصیت دارند و دو کاربرد دارند؛ مثل گندم و نخود که اینها دو کاربرد دارند، اما در آرد گندم و آرد جو، چون تعبداً جو و گندم یک نوع تلقی شدند، آرد گندم را می گویند «دقیق» و آرد جو را می گویند «سَویق» که این تفاوت در لفظ است، وگرنه هر دو آرد هستند؛ این چنین نیست که چون لفظ ها فرق می کند، پس اینها دو تا نوع هستند. آن جایی تفاوت اسم اثر می گذارد که مسمّا ها متعدد باشند؛ اما آن جا که تفاوت فقط لفظی است، متعدد نیستند; سرّش آن است که مردم این سرزمین آرد گندم را می گفتند «دقیق» و آرد جو را می گفتند «سَویق»، این دو لفظ است برای یک واقعیت و این چنین نیست که «سَویق» و «دقیق» دو نوع باشند، البته «سَویق» از جو است و «دقیق» از گندم است، اینها دو نوع هستند؛ ولی در فضای شریعت این دو نوع یک نوع تلقی شده اند؛ پس آن مشکل در مبدأ حل شد؛ یعنی جو و گندم یک نوع می باشند. حالا که جو و گندم یک نوع هستند، آنچه که از گندم به عمل آمد، آرد گندم را می گویند «دقیق» و آرد جو را می گویند «سَویق» که این تعدد در فضای لفظ است و این چنین نیست که منهای آن مسئله جو و گندم, دو خاصیت داشته باشند، چون جو و گندم بنا شد که یک نوع باشند. باب نُه از ابواب ربا این است که «بَابُ أَنَّ حُكْمَ الدَّقِيقِ وَ السَّوِيقِ وَ نَحْوِهِمَا حُكْمُ مَا يَكُونَانِ مِنْهُ»؛ (1) [14]یعنی حکم آرد گندم، همان حکم گندم است؛ حکم آرد جو، همان حکم جو است؛ اگر جو و گندم در ربا یک نوع هستند، این دو آرد هم یک نوع می باشند؛ اگر آرد نخود را با آرد گندم بخواهید بسنجید، چون خود نخود و گندم دو نوع هستند، آرد نخود و آرد گندم هم دو نوع می باشند; «بَابُ أَنَّ حُكْمَ الدَّقِيقِ وَ السَّوِيقِ وَ نَحْوِهِمَا حُكْمُ مَا يَكُونَانِ مِنْهُ».

1- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج18، ص 140، أبواب الربا، باب9، ط آل البیت.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) - خدا غریق رحمت کند - مستحضرید همان طور که در بحث های سابق داشتیم قاعده فقهی از متن فقه درآمده و در کناری گذاشته شد، قواعد اصولی از متن فقه درآمده و در کناری گذاشته شد؛ یعنی روزی که این علوم حوزوی مطرح شد اول فقه بود، نه قاعده فقهی در کار بود و نه قواعد اصولی، در اثنای بحث مسائل فقهی یک قاعده فقهی استخراج شد، چون قاعده فقهی غیر از مسئله فقهی است که تأثیر موضِعی داشته باشد که این چندین بخش را شامل می شود و از اینها وسیع تر قاعده اصولی است که از فقه ثابت شد؛ مسئله قواعد اصولی مثل استصحاب و مانند آن اول در متن بحث های حوزوی عصر ائمه(علیهم السلام) نبود، هم قواعد فقهی از فقه استنباط و استخراج شد، هم قواعد اصولی. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) - خدا او را غریق رحمت کند - که این گونه از فقها مستحضرید در هر عصری شاید یک نفر پیدا شود. این قلم محقّقانه، مقتدرانه مثل سرب در طی این چهل جلد فتوا را تحریر کند، این مصداق (ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ) (۱) [۱۵]است. یکی از قواعد فقهی که ایشان ادعا می کند و می گوید این قاعده ای است که «لدی الفقهاء» معروف است - شما حالا بروید در قواعد فقهی که بعضی از علما و متأخرین(رضوان الله علیهم اجمعین) نوشتند، شاید این گونه از قواعد فقهی در آن نباشد؛ ولی ایشان می گوید این قاعده فقهیه معروف بین فقهاست - و آن این است که هر چه که از این جنس ربوی به عمل می آید، حکم همان را دارد که این یک قاعده فقهی است. دیگر اگر جامد بود، سخن از آرد است؛ اگر مایع بود، سخن از رُب و شیره و مانند آن است, هر چه که از انگور به عمل آمده از سنخ آرد نیست، از سنخ شیره و رُب است و مانند آن. هر چه که از جو و گندم و نخود به عمل می آید، از سنخ شیره و جنس و مانند آن نیست بلکه از سنخ آرد و «سَویق» است؛ این قاعده, قاعده فقهی است که «کل ما یعمل من نوع ربوی» حکم همان را دارد و محکوم به حکم است. پس شیره انگور, حکم انگور را دارد و شیره ها را بخواهند با هم معامله کنند با «تفاضل» جایز نیست؛ شیره ها را با خود انگور و با «تفاضل» معامله کنند جایز نیست. آردها را با «تفاضل» معامله کنند جایز نیست؛ آردها را با خود جو و گندم و با «تفاضل» معامله کنند جایز نیست. اینها چیزهایی نیست که عقل راه داشته باشد و بتواند کشف کند؛ ولی راه حل را شارع نشان داد و فرمود اگر در این کار متضرر می شوید یکی از این کالاها را بفروشید و با پول آن کالای دیگر تهیه کنید، نمی شود دوتایی را «مع التفاضل» محور معامله قرار داد. آن قاعده فقهی را مرحوم صاحب جواهر (۲) در همان بخش پایانی جلد بیست و سوم مطرح کرده است. روایتی که «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(علیهما السلام)»، نه(علیه السلام)، زیرا وقتی گفته می شود «أَبِی جَعْفَرٍ»، اگر وجود مبارک امام باقر باشد باید گفت(علیهما السلام)، چون هم نام مبارک امام صادق آمده و هم نام مبارک پدرشان؛ اما آن «أَبِی جَعْفَرٍ» روایت بعدی مطلب دیگری است. «قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِی الْبُرِّ بِالسَّوِيقِ فَقَالَ(علیه السلام) مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ گندم را اگر بخواهی با آرد گندم معامله کنی، باید «مِثْلًا بِمِثْلٍ» باشد که اگر «مِثْلًا بِمِثْلٍ» بود «لَا بَأْسَ». «قُلْتُ إِنَّهُ يَكُونُ لَهُ رَيْعٌ»؛ (۳) [۱۷]گندم یک درآمد بیشتری دارد. فرمود در کیل هم پیمانه را هم بیشتر پُر کند. اگر جایی نقص دارد جای دیگر هم ترمیم می شود، بالأخره می توانید شما این را تبدیل بکنید به نقد و با آن معامله کنید و کالای بیشتری بخرید.

۱- مائده/سوره۵، آیه۵۴.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳, ص۳۷۱.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۰ و ۱۴۱، أبواب الربا، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

باز روایت دوم این باب که «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَةَ» هر دو «عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(علیهما السلام)» نقل کردند فرمود: «الْحِنْطَةُ بِالدَّقِیقِ مِثْلًا بِمِثْلٍ» که گندم با آرد گندم همین طور است. حالا گاهی چیزی مخلوط می شود؛ نظیر خمیر و نان، آن چون ممزوجش یک حساب خاص داشته باشد، باید آن را بررسی کرد؛ ولی در این جا که یک چیزی نه مخلوط شد و نه ممزوج شد، این گندم است که آرد شده است، نه نظیر جامدات است که مخلوط شده باشد و نه نظیر مایعات است که ممزوج شده باشد؛ نظیر خمیر است.

پرسش: ؟پاسخ: بله، همان شخص هم همین را گفت؛ حالا راه حل آن این است که انسان آرد را می فروشد و برابر آن گندم بیشتری می خرد؛ فرمود این روش را انجام ندهید، آن روش را انجام دهید. بسیاری از این چیزهاست که واقعاً عقل به آن دسترسی ندارد.

در همین روایات ملاحظه فرمودید که بعضی خدمت امام صادق(سلام الله علیه) مشرف می شدند می گفتند که من از نظر عقیده و مسائل کلامی و اعتقادی شما را باور کردم. شما اگر این میوه را نصف کنید و بفرمایید نصف آن حلال است و نصف دیگر آن حرام است، من قبول می کنم. عمده آن مسائل کلامی و اعتقادی و عقلی است که اینها معصوم هستند، علم معصوم به علم ذات اقدس الهی مرتبط است و در تلقی, یک; ضعف, دو; ابلاغ و املاء, سه; در هر سه حوزه معصوم می باشند، اینها روایات را باور می کنند. پس عمده آن مسائل کلامی است که انسان «بالقطع» امام شناس باشد. «بالصراحه» عرض کرد: «یابن رسول الله!» اگر این میوه که در خدمت شماست, این را نصف کنید و بگویید این نصف حلال است و آن نصف حرام است، من قبول می کنم؛ این را تقلید نمی گویند، این را می گویند تحقیق، برای اینکه او به عصمت این شخص پی برده است و وقتی به عصمت این شخص پی برد، یقین دارد. خیلی از چیزهاست که انسان جزئیات آن را درک نمی کند، عمده آن مسئله کلامی است که ثابت شود این حق است و اسراری هم در عالم هست که برای ما حل نشد.

ص: ۲۱

در این جا «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَهَ» هر دو از «أَبِی جَعْفَر(علیهما السلام)» نقل می کنند که «الْحِنْطَهُ بِالدَّقِیقِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ السَّوِیقُ بِالسَّوِیقِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ الشَّعِیرُ بِالْحِنْطَهِ مِثْلًا بِمِثْلٍ لَا بَأْسَ بِهِ» که همه اینها مفهوم دارنـد؛ اینکه می گویـد در صورت تساوی «لَا بَأْسَ بِهِ»، چون در مقام تحدیـد است مفهوم دارد و اینکه می فرمایـد «مِثْلًا بِمِثْلٍ» جایز است، چون در مقام تحدید است مفهوم دارد؛ یعنی اگر «تماثل» نبود، «تساوی» نبود و «تفاضل» بود حرام است.

روایت سوم این باب هم باز همین مضمون هست.

روایت چهارم این باب هم که «الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ جَمِیلٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(علیهما السلام)» نقل می کند که «الدَّقِیقُ بِالْحِنْطَهِ وَ السَّوِیقُ بِالدَّقِیقِ مِثْلٌ بِمِثْلٍ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ همه اینها چون در مقام تحدید است مفهوم دارد، چه این آردها را با هم معامله کنند، چه آن کالایی که به این آرد تبدیل شده و بخواهند معامله کنند، اگر «تماثل» باشد جایز است و اگر «تفاضل» باشد جایز نیست.

در کتاب های آقایانی که قواعد فقهی نوشتند ملاحظه بفرمایید و مراجعه کنید که آیا از این قاعده سخنی به میان آمده یا نه؟

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

در مسئله ربا در «مکیل» و «موزون»، مطالب فراوانی ارائه شـد که بخشـی از آنها نیاز به توضیـح دارد. اصل اولی در معاملات, خریـد و فروش «مع التساوی» و «مع التفاضل» در همه کالاهاست؛ یعنی اطلاقات (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ), (۱) (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ)، (۲) (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۳) و ماننـد آن همه اینهـا را تصـحیح می کنـد؛ کالاـ چه «مکیـل» و «مـوزون» باشـند، چه نباشـند؛ در صورت «مکیل» و «موزون» بودن، چه هم جنس باشـند و چه نباشـند؛ در صورت اتحاد جنس، چه «تفاضل» در مقدار داشته باشند و چه «تفاضل» در مقدار نداشته باشند، همه اینها مشمول ادلّه و اطلاقات اولیه هستند؛ یعنی (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) دلالت دارد بر اینکه اگر «مکیل» و «موزون» یک جنس بودند و در مقدار «متفاضل» بودند، این بیع درست است.

ص: ۲۳

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

از این اطلاقـات، خصوص اتحـاد جنس خـارج شـد که اگر «ثمن» و «مثمن»، «مکیـل» و «موزون» بودنـد، یـک؛ وحـدت جنس داشـتند، دو؛ «تفاضـل» در مقـدار داشـتند، سه؛ این چون رباست، حرام است و جایز نیست؛ در غیر این صورت «صُوَر» دیگر هر چه باشـد، مشـمول اطلاقـات و عمومات اولیه است. تا این جا روشن است که اگر با «تفاضل» وحـدت جنس بود، مشـمول ادلّه

رباست و از اطلاقات و عمومات اولیه (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) و (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) و مانند آن خارج است.

یک تعبد دیگری در خصوص جو و گندم وارد شده است؛ در خصوص مسئله ربا، جو و گندم یک جنس دارند. این ادلّه و روایاتی که می گوید جو و گندم یک جنس هستند، به توسعه موضوع یا به تضییق موضوع حاکم بر آن ادلّه اولیه می باشند. آن ادلّه ای که می گوید اگر جنس ها; یعنی «ثمن» و «مثمن» متّحد بودند, ربا جایز نیست که در نتیجه «تفاضل» جایز نیست و این ادلّه ای که می گوید جو و گندم یک جنس هستند، به توسعه موضوع بر آن ادلّه حاکم می باشند، پس اتحاد جنس حتی در مسئله جو و گندم هم مطرح است؛ یعنی اینها هم تعبداً یک جنس هستند یا بر ادلّه اختلاف جنس به تضییق موضوع حاکم است. ادلّه ای که می گوید اگر «ثمن» و «مثمن» در جنس اختلاف داشتند «تفاضل» آنها جایز است، این اختلاف جنس جو و گندم را شامل می شود، برای اینکه دو جنس هستند. روایاتی که می گوید جو و گندم یک جنس می باشند، به تضییق موضوع حاکم بر ادلّه اختلاف هستند؛ یعنی این جا تعبداً اختلاف نیست. پس ادلّه ای که می گوید جو و گندم یک جنس هستند و «تفاضل» در آنها رباست و جایز نیست، یا حاکم بر ادلّه اتحاد جنس است به توسعه موضوع یا حاکم است بر ادلّه اختلاف جنس به تضییق موضوع که تا این جا درست است.

از این مرحله به بعد بعضی از بخش ها هم کاملاً قابل پذیرش است و آن این است که اگر چیزی از جو و گندم به دست آمد، اما کارهای فنی و صناعی و مانند آن روی آن انجام نشد یا کمیت اینها را عوض کردند، آن را نرم کردند، حقیقتشان عوض نشد یا رطوبت اینها را گرفتند و خشک کردند حقیقت اینها عوض نشد؛ اگر جو را آرد کردند به نام «سَویق» و گندم را آرد کردند به عنوان «دقیق»، «دقیق» و«سَویق» حکم جو و گندم را دارند، چه اینکه «دقیق» گندم هم با خود گندم یک جنس است؛ «سَویق» جو هم با خود جو یک جنس است، چون چیزی تغییر پیدا نکرده، فقط نرم و خُرد شده است؛ کشمش با انگور هم همچنین است. کاری در انگور انجام نشده است، مگر اینکه رطوبت آن رخت بربست و خشک شده است که اینها قابل قبول است. اگر روایتی براساس اینکه جو و گندم یک جنس هستند، بگوید «دَقیق» و «سَویق» هم یک جنس هستند, قابل قبول است; چه اینکه در همه روایات اگر دلیلی بگوید انگور و کشمش یک جنس هستند، قابل قبول است؛ «رُطب» و «تَمر» یک جنس می باشند قابل قبول است، زیرا هیچ تغییر فنی و صناعی و علاج فنی در آنها اعمال نشده است؛ این خرمای تَر خشک شده، این انگور تَر خشک شده که اینها قبول است، پس تا این جا بعد از پذیرش آن اصل که جو و گندم یک جنس هستند، آرد جو و گندم هم یک جنس می باشند، چه اینکه خود جو با آردش و خود گندم با آردش یک جنس هستند، از این جا هم به مرحله جلوتر ترقی کردیم و آن این است که تر و خشک میوه یک جنس است، چون حقیقت آن عوض نشده است.

ص: ۲۵

اما آنچه که در فروعات بعدی آمده و محقق در متن شرایع ذکر کرده که یک قاعده کلی از این روایات می خواهد به دست بیاورد، اثبات آن آسان نیست. آن قاعده کلی که مرحوم محقق در متن شرایع (۱) ذکر کرده و صاحب جواهر از آن به عنوان یک قاعده فقهی نام می برد و بعد ادعای اجماع می کند اثبات آن آسان نیست؛ لذا در بین متأخرین مرحوم محقق اردبیلی(رضوان الله تعالی علیه) (۲) و بعضی دیگر موافق نیستند. عبارت مرحوم محقق در متن شرایع این است: «کل ما یعمل من جنسٍ واحدٍ یحرم التفاضل فیه» که این عبارت را مرحوم صاحب جواهر در جلد ۲۳, صفحه ۳۴۸ به عنوان یک قاعده فقهی یاد کردند. حالا ببینیم که این قاعده فقهی قابل اثبات، پذیرش و مورد عمل اصحاب هست یا نه. مرحوم صاحب جواهر بعد از اینکه موثقه «سَمَاعَه» را ذکر کردند که از وجود مبارک امام صادق سؤال شده است که آیا انگور را می شود با «تفاضل» به کشمش فروخت؟ فرمود: «لَا یَصْلُحُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ (۳) [۶] انگور با کشمش, «تفاضل» آنها جایز نیست، وگرنه رباست. بعد از نقل موثقه «سَمَاعَه» می فرمایند که «و فی القاعده المعروفه بین الاصحاب قدیماً و حدیثاً» که این جزء قواعد فقهی است، البته برخی از بزرگانی که قواعد فقهی را جمع کردند، از این گونه از قواعد سخنی به میان نیاوردند «و فی القاعده المعروفه بین الاصحاب قدیماً و حدیثاً و هی انّ» - این جمله متن شرایع محقق است - «کل ما یعمل من جنسٍ واحدٍ یحرم التفاضل فیه».

۱- شرایع الاسلام, المحقق الحلی، ج۲, ص۲۹۸.

۲- مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۸، ص۴۸۳.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۹، أبواب الربا، باب۱۴، ح۳، ط آل البیت.

مرحوم صاحب جواهر می فرمایـد که این یک قاعد ه ای است معروف بین قدما و متأخرین که مورد عمل اصحاب هم هست، پس اختصاصی به فتوای صاحب شرایع نـدارد. آن قاعـده عبارت است از «و هی انّ» - این «انّ» را خود محقق صاحب جواهر اضافه کرده است - «کل ما یعمل من جنس واحد یحرم التفاضل فیه و إن اختص هو باسم»، گرچه نام این دو ممکن است فرق کنـد، یکی گنـدم اسـت و دیگری آرد؛ یکی انگـور اسـت و دیگری کشـمش؛ یکی رطب است و دیگری «تَمر»، نـام فرق می کند؛ ولی اینها یک جنس دارند. تا این جا مورد قبول هست، در صورتی که تفاوت اینها به آرد شدن یا به خشک شدن باشد؛ امـا وقـتی که از شـیر, انواع و اقسـام فراورده هـای لبنی به دست می آیـد که یکی می شود کشـک و یکی می شود کَره، چون اصـل اینهـا یکی است و همه از شـیر است،آیـا در اینها رباست؟ یعنی خریـد و فروش آنها «مع التفاضل» حرام است؟ گنـدم در آرد شـدن تغییری نکرده است, وقتی یـک گنـدم آرد می شود، همـان گنـدم است؛ منتها نرم شـد. وقتی رطب «تَمر» می شود، آبش رفته است؛ انگـور کشـمش می شـود، آبش رفته و تغییر دیگری نکرده است؛ امـا اگر یـک علاـج فنی شود و از شـیر دو محصول به دست بیایـد که یکی شود کره و دیگری شود کشک، این جا هم «تفاضل» جایز نیست؟ یعنی این عبارت محقق در متن شـرایع که «کـل مـا یعمـل من جنس واحـد یحرم التفاضـل فیه» بر این اسـاس است؟ بله، شـیر و مـاست یکی است و خیلی تفاوت نکرده، آن مایع بود و این ظاهراً جامد است و مختصـر تفاوتی کرده است، این جا را عرف حاضـر است بپذیرد، اما کره گیری از یک طرف، کشک و دوغ گرفتن از طرف دیگر و اینها را یک جنس گفتن کار آسانی نیست. اطلاقات اولیه که همه اینها را تصحیح می کرد، آنچه که بر خلاف اصل بود و بر مورد نص باید اقتصار می شد که آن مسئله گندم و جو بود و آنچه که از جو و گنـدم وماننـد اینها به دست می آید، با آرد کردن قابل قبول است؛ با خشک کردن قابل قبول است؛ با بسـتن یک مـایع روان; مثل ماست که شـیر را به صورت ماست دربیاورنـد، این هم قابل قبول است؛ اما با علاج فنی از شـیر, دو مایع یا دو محصول استخراج کنند که تفاوتشان فراوان است، این جا هم اگر «تفاضل» باشد حرام است و رباست؟! این پاسخ مشکل است و اگر مشکل بود بر آن اطلاقات اولیه باید بسنده کرد.

آن اطلاقات اولیه این است که در هر جایی چه در «تفاضل» و چه در تساوی, خرید و فروش جایز است، «الا ما خرج بالدلیل» که آن در مسئله جو و گندم است و مانند جو و گندم که فراورده های خود آنها هستند؛ اما حالا بگویید انواع و اقسام انگور یکی است، این مورد قبول است؛ انواع و اقسام گندم یکی است، مورد قبول است، برای اینکه داریم: «الْحِنْطَةَ وَ الشَّعِیرَ مِن جِنْسٍ وَاحِدٍ». (۱) [۷] گندم انواعی دارد، این درست است؛ جو هم اصنافی دارد، این درست است؛ انگور یک نوع است که در تحت آن اصناف متعدد است، این درست است؛ اما شما بیایید فراورده هایی که با علاج فنی به دست می آید، نه تنها خشک کردن یک محصول تَر یا خُرد کردن شیئی که مرکب از اجزاست، آن جا را بعید است که شامل شود؛ سرّش آن است که اگر ما در جریان ربا مرزبندی نکنیم، در بسیاری از موارد انسان مبتلا به ربا خواهد شد، چون مستحضرید بسیاری از کالاهای مورد معامله مردم, «مکیل» و «موزون» است؛ انواع حبوبات مورد معامله است که «مکیل» و «موزون» هستند؛ انواع میوه ها، «مکیل» و «موزون» هستند؛ انواع سبزیجات، «مکیل» و «موزون» هستند؛ انواع «لحوم»؛ یعنی گوشت ها, «مکیل» و «موزون» هستند؛ انواع پسماند و روغن ها, «مکیل» و «موزون» هستند؛ انواع فلزات, «مکیل» و «موزون» هستند؛ طلا و، نقره، این فلزات بهادار, «مکیل» و «موزون» هستند.

گوشت ها چطور است؟ شاید گفته شود که همه اینها تحت «لحم» مندرج هستند، گوشت گاو و گوسفند یکی است؟ گوشت مرغ و گوشت گوسفند و گوشت گاو یکی است و همه آنها تحت لحم هستند؟ یا «لحم» هر «طائری»، «لحم» هر حیوانی تابع خود آن حیوان است, این دائره «تفاضل» و تساوی تا کجاست؟ دائره اتحاد جنس و اختلاف جنس تا کجاست؟ اینکه شما می فرمایید: «کل ما یعمل من جنس واحد یحرم التفاضل فیه», اثباتش آسان نیست. چنین قاعده ای که هم قدما قبول داشته باشند و هم متأخرین قبول داشته باشند، به طوری که برخلاف همه اطلاقات باشد کار آسانی نیست؛ لذا مرحوم محقق اردبیلی می فرماید که شما باید این اختلاف جنس را مرزبندی کنید. فراورده های هر نوعی تابع آن است که ما آن را قبول داریم؛ یعنی گوشت گوسفند تابع گوسفند است و گوشت گاو تابع گاو است؛ اگر گاو و گوسفند دو نوع هستتد، این دو گوشت هم دو نوع است. این مطلب را مشخص کرد که وحشی و اهلی دو نوع هستند. انواع و اقسام ماهی ها اینها «مکیل» و «موزون» هستند، «کیل» و وزن می شوند و خرید و فروششان وزنی است، گاهی هم معدود و عددی است؛ اما وقتی به صورت «لحم» درآمده است، وزنی است. حیوانات وحشی و اهلی را گفتند دو جنس است؛ یعنی اگر گوشت بز وحشی و اهلی، گوسفند اهلی و وحشی اینها را گفتند دو نوع است، در بعضی از ارکان که ما دلیل خاص داریم؛ مثل گاو و گاو میش، هم در مسئله ربا و هم در مسئله زکات یک جنس هستند؛ در اینها دلیل خاص داریم و بعید هم نیست که اینها یک نوع هستند؛ اما در موارد دیگر, فراورده های فنی هر چیزی حکم همان چیز را داشته باشد، این حکم آسان نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۷، أبواب الربا، باب۸ ح۱، ط آل البیت.

فرمایش مرحوم محقق اردبیلی این است که اگر در فضای عرف کسی نذر کند که دوغ نخورد، آن وقت یک مقدار کَره مصرف کرده است یا نذر کند که کَره مصرف نکند، آن وقت یک مقدار دوغ مصرف کرده است، این حنث نذر نکرده و خلاف نذر عمل نکرده، چون اینها دو جنس هستند؛ اگر در فضای عرف اینها دو جنس هستند و اگر آن اطلاقات اولیه ناظر به خود جو و گندم است و نه بیش از آن و اگر فضای عرف هم مساعد نیست، چرا فتوا می دهید هر چه که از هر جنسی به دست آمده حکم همان جنس را دارد؟ اینکه مرحوم محقق اردبیلی مخالفت کرده با فرمایشات آقایان و زمینه اعتراض را فراهم کرد، کم کم نقد و اشکال را به دست متأخر بعد از خود داد تا به مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقا سید محمد کاظم (۱) رسید و اینها این نقد را دنبال کردند که ما نمی توانیم این قاعده ای که مرحوم محقق در متن شرایع داشت، به کلیت این قاعده عمل کنیم. آن قاعده که مجدد خوانده می شود این است که «کل ما یعمل من جنس واحد یحرم التفاضل فیه»؛ هر چه که از یک جنس به عمل می آید، خرید و فروش آن باید «مع التساوی» باشد و «مع التفاضل» حرام است.

عرف مساعد نیست که بگوید که در خرید و فروش کره و کشک, اینها باید به یک اندازه باشند، این را نمی گوید رباست و این معامله را سَفَهی می دانند. اگر یک کیلو کره دهند و یک کیلو دوغ بخرند، این معامله را سفهی می دانند. در بحث معاملات سفهی گذشت که معامله «سفیه» باطل است یا معامله «سفهی»؛ برخی ها گفتند که بایع و مشتری باید بالغ باشند، عاقل باشند، مجنون نباشد، «سفیه» نباشد و معامله «سفیه» مشکل دارد. برخی ها می گویند معامله «سفیه» معیار نیست. اگر یک «سفیه» یک معامله عاقلانه کرد، چرا این معامله باطل باشد؟! عمده در بطلان معامله «سَفهی» است، نه معامله «سفیه». اگر یک شخصی معامله سفیهانه کرده است، این معامله باطل است؛ ادلّه حلیّت بیع، ترخیص در بیع و وفای به عهد، «عقد سفهی» و «بیع سفهی» را شامل نمی شود. اگر معامله «سفهی» باطل است، کسی یک کیلو کَره بدهد و یک کیلو دوغ تهیه کند، این معامله که معامله «سفهی» می شود، چون شما می گویید اگر اضافه بگیرد ربا و حرام می شود. بنابراین باید براساس آن قاعده ای که شما ادعا کردید و از متن شرایع محقق دارید درمی آورید که فراورده های هر جنسی حکم همان جنس را دارد، باید بگوییم که فراورده ها اگر در حد آردِ گندم و آردِ جو باشد یا «تَمر» و رطب باشد یا «عنب» و «زبیب» باشد، چون در آنها کار جدی نشده، مگر اینکه آن میوه تَر, خشک شده یا آن گندم, نرم شده است؛ اما اگر یک کار فنی و علاج فنی روی آن انجام شده که قیمت ها تفاوت سنگینی دارد، به طوری که معامله یکی با دیگری «مع التساوی» معامله سفهی است، چگونه شما می گویید این کار جایز است و اگر تفاوتی در وزن باشد این ربا و مُحرّم است؟!

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۱، ص۲۹.

پرسش: ؟پاسخ: ما قاعده را از روایت می خواهیم استخراج کنیم که آیا آن روایت آن وسعت را دارد یا نه؟ در جریان آن مواردی که وارد شده هیچ کدام از آنها لسانش، لسان قاعده نبود؛ یک جا جای تعبد بود که جو و گندم یک جنس است که ما هم پذیرفتیم و فراورده های آنها هم که در عرف مساعد است؛ مثل آردِ گندم که حکم گندم را دارد و آردِ جو که حکم جو را دارد، این هم قابل قبول است، چون تصرفی نشده و کار فنی نشده، این مرکب تجزیه شده و کاری روی آن انجام نشده است. انگور و کشمش را روایت دارد واحد است، این مقبول عرف است، برای اینکه آب آن رفته و کاری انجام نشده است؛ رطب اگر به صورت «تَمر» خشک درآمده، کاری انجام نشده است، این تَر بود که به مرور خشک شد; اما ما بخواهیم از این موارد متفرقه قاعده ای استنباط کنیم و بگوییم جمیع فراورده های هر جنسی حکم همان جنس را دارد; این حکم مساعد نیست و از طرفی هم بر خلاف ادلّه و اطلاقات و عمومات اولیه است؛ عمومات اولیه می گفت که چه با تساوی و چه با «تفاضل» خرید و فروش جایز است. ما از این روایات چقدر می توانیم استفاده کنیم و شعاع دلالت اینها تا کجاست که بگوید دوغ و کره یک حقیقت هستند؟! فرمایش محقق اردبیلی گرچه در پایان یک «تأمل» دارد که می فرماید: «فتأمل»؛ (۱) ولی دارد که در فضای عرف که اینها دو چیز هستند، تعبد خاص هم مربوط به «حنطه» و «شعیر» است که اینها را شامل نمی شود، اینکه می گویید که فراورده های هر جنسی حکم آن جنس را دارد, شما برابر عرف دارید می گویید، آن معیارهایی که در روایات ماست اگر در همان معیار بخواهید سخن بگویید، ما هم قائل به قولی هستیم که جملگی برآن هستند که ما هم موافقیم؛ یعنی اگر در حد انگور و کشمش باشد، ما هم حرفی نداریم؛ در حد آرد و خود گندم باشد، ما هم حرفی نداریم؛ اما در حد کَره و کشک باشد، ما حرف داریم؛ ماست و شیر را هم قبول داریم، برای اینکه اینها حقیقت جدیدی نیستند، فراورده های تازه ای نیستند، همان شیر است که بسته شده است؛ اما بیایید این قدر وسیع کنید که این شیره ها حکمشان یکی است، انواع و اقسام انگور، غوره و شیر ه های اینها یکی است، هرگز چنین نمی شود و عرف با اینها مساعد نیست. ما از مجموع این روایات بخواهیم قاعده ای که محقق در متن شرایع گفته است استنباط کنیم، آسان نیست؛ روایتی داشته باشیم که بگوید فراورده های هر جنسی حکم همان جنس را دارد، چنین روایتی نداریم؛ از آن طرف هم اطلاقات اولیه هم هست که همه این معاملات را تجویز می کند، «الا ما خرج بالدلیل» که «خرج بالدلیل» در خصوص «حنطه» و «شعیر» است، یک؛ فراورده های اینها که اعمال فنی نشده است، دو؛ حالا آرد را نان کردند، بله قابل قبول است، چون کاری روی آن نشده؛ اما با یک عمل فنی از شیر که تبدیل شده به ماست، یک بخش آن کره شده و یک بخش آن کشک و دوغ، بگویید این کشک و دوغ چون اصل آنها واحد است، خرید و فروش اینها «مع التفاضل» حرام است؛ «مع التساوی» که این خرید و فروش را «سفهی» می دانند، چطور شما می خواهید بگویید؟! یعنی فقط سفهی آن درست است؟!

ص: ۳۰

۱- مجمع الفائده، المحقق المقدس الاردبیلی، ج ۸ ص۴۸۵.

پرسش:؟پاسخ: بله، آن جا در روایت دارد که اگر «رَیع» (۱) دارد .

«ریع» در روایت دارد؛ یعنی «نما» و سود - می فرماید قیمت آن هم فرق می کند، حالا چه کسی به شما گفته که ماست را با شیر معامله کنید؟ این ماست را به ماست بخر بفروشید. فرمود درست است کم می آید، اما قیمت آن بیشتر است. در همان روایت وقتی که سؤال می کنند که این «ریع» دارد - «ریع» «راء» و «یاء» و «عین»; یعنی «نما»، سود، فایده و قیمت بیشتر - می گوید درست است که قیمت بیشتری است؛ اما شخص کار کرده و روی آن خدماتی ارائه کرده، این را به چیز دیگر بفروشد و این خدمات خود را، آن کار خود را و آن کمبود خود را ترمیم کند، پس راه دارد؛ حالا چه کسی به او گفته که ماست را به شیر بفروشد؟! ولی حرف در این است که اگر فراورده های هر جنسی حکم همان جنس را دارند، لازمه آن این است که دوغ و کَره که خرید و فروش اینها «مع التساوی», یک معامله «سفهی» است، فقط این «سفهی» جایز باشد و اگر «مع التفاضل» شد که «سفهی» نیست و عاقلانه است، معامله باطل باشد که اثبات این آسان نیست؛ لذا بعد از مرحوم محقق اردبیلی, غالب این بزرگان با تأمل از آن رد شدند یا فتوا به خلاف دادند تا رسید به مرحوم صاحب جواهر و از آن جا رسید به مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیهم اجمعین) که اینها بی میل نیستند که به روال مرحوم محقق اردبیلی فتوا دهند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۴۰ و ۱۴۱، أبواب الربا، باب۹، ح۱، ط آل البیت.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

فرعی را که محقق(رضوان الله علیه) در متن شرایع (۱) بیان کردند، این بود که هر چه از یک اصل به دست می آید حکم آن اصل را دارد که مرحوم صاحب جواهر (۲) از آن به عنوان یک قاعده معروف بین متقدمین و متأخرین یاد کرده است.

در مسئله ربا اگر «ثمن» و «مثمن»، «مکیل» و «موزون» بودند، محل ابتلای آن فراوان است، زیرا آنچه که با «کیل» و وزن، خرید و فروش می شود زیاد است؛ انواع حبوبات هست، انواع لبنیات هست، انواع میوه ها هست، انواع سبزیجات است، انواع «لحوم» و گوشت ها هست، انواع پشم و مو و مانند آن هست و همچنین در فلزات، انواع فلزات بهادار هست که اینها «مکیل» و «موزون» هستند و خطر ربا در همه اینها هست؛ اگر اینها با تفاضل معامله شوند رباست.

ص: ۳۲

۱- الینابیع الفقهیه، علی اصغر مروارید، ج۱۴، ص۴۳۲. .
۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۴۸.

فرمایش مرحوم محقق این بود که هر چه از یک اصل استنباط می شود، حکم همان اصل را دارد؛ پذیرش این قاعده با شعاع این لفظ خیلی مشکل است، چون نه با فتوای همه هماهنگ است و نه با بعضی از قواعد دیگر. یک قاعده رسمی وجود دارد که در کتاب های قواعد فقهیه بحث شد و بر خلاف این قاعده ای است که محقق در متن شرایع گفتند و مرحوم صاحب جواهر از آن به عنوان قاعده یاد کردند، آن قاعده این است که «الاحکامُ تابعةٌ لِلاسماء»؛ (۱) [۳]حکم دائر مدار عنوان و اسم است، اگر اسم عوض شود، حکم هم عوض می شود؛ این قاعده مقبول هست. آن قاعده ای که الآن شما مطرح کردید و گفتید هر چه که از یک اصل استنباط شود، حکم آن اصل را دارد؛ با این قاعده هماهنگ نیست، برای اینکه «خمر» از انگور به دست می آید و حکم انگور را ندارد; چگونه شما می توانید بگویید «کل ما یعمل من اصل فحکمه حکم ذلک الاصل»! خیلی از امور است که هرگز عرف نمی پذیرد و شما هم فتوا نمی دهید; مثلاً قند و شکر را از نیشکر می گیرند؛ هم آن نیشکرهای سنتی و هم این نیشکرهای صنعتی، آیا معامله کردن شکر «مع التفاضل» با نیشکر، ربا و حرام می شود؟! پس آنچه که در متن شرایع آمده و مرحوم صاحب جواهر در جلد ۲۳ جواهر از آن به عنوان یک قاعده معروف یاد کرد که «کل ما یعمل من جنسٍ واحدٍ یحرم التفاضل فیه و إن اختص هو باسم»، این مقبول نیست. سرکه و شراب هر دو از انگور است که حکمشان هم فرق می کند، چگونه فرمودید که هر چه که از یک اصل استخراج شود حکم آن اصل را دارد؟!

ص: ۳۳

۱- عوائد الأیام، المحقق احمدبن محمدمهدی النراقی، ص۲۰۵.

تقریباً سیزده یا چهارده مطلب بود که به طور اجمال اشاره شد, حالا به طور تفصیل بازگو می شود تا روشن شود که حکم در این گونه از «مکیل» و «موزون»ها چیست. ما تا اصل اولی و قانون اولی نداشته باشیم، یک؛ بعد قوانین شناخته شده ای که در مدار آن اصول دور می زنند، آنها را هم به رسمیت نشناسیم، دو؛ در تبیین احکام فرعی و جزئیات لنگ می شویم، سه؛ ما باید آن قوانین اولیه و قواعد شناخته شده در دستمان باشد تا اگر در فروع نص خاص نداشتیم به آنها مراجعه کنیم و اگر نص خاص داشتیم که مرجع است. اصل اولی (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) (۱) [۴]بود، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۲) [۵]بود، (لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ إِلاّ أَنْ تَکُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۳) [۶]و مانند آن بود؛ این اصول اولیه می گوید که هرگونه معاملاتی در «مکیل» و «موزون» چه با «تفاضل» و چه با «تساوی», حلال است, «تکلیفاً» جایز و «وضعاً» صحیح است؛ در برابر ربا که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا), این اصل اولی است. هرجا شک کردیم، به این اصول اولیه تمسک کنیم و هر جا نص خاص داشتیم که این جا «تفاضل» جایز نیست ربا می شود؛ نظیر گندم و جو که آن نص خاص مرجع ماست و حکم می کنیم.

در کنار آن اصول اولیه مطلب دوم مطرح است که ما قاعده ای به مضمون «الاحکام تابعه للاسماء» داریم؛ همین «خمر» که نجس است از یک طرف و حرام است از طرف دیگر، اگر تبدیل به سرکه شود نه حرمت دارد و نه خرید و فروش آن باطل است; «الاحکام تابعه للاسماء». تنها سخن از فرضیه نیست که اگر سگ به نمک زار برود و نمک شود حلال و پاک است، این یک امر رایجی است که در شرایط خاص, وقتی بجوشد می شود «خمر» و در شرایط مخصوص, اگر جوشش دیگری بیاید; مثلاً «ذهاب ثلثَین» شود یا خودش از آن حدّ بگذرد, سرکه می شود که در این جا نجاست و حرمت, تابع «خمر» است; این اسم و عنوان که عوض شود، آن احکام هم عوض خواهد شد. پس «الاحکام تابعه للاسماء و للعناوین», این یک قاعده کهدر برابر آن اصول دیگر است. پس (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ)، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و این گونه از عناوین مرجع اصلی است، زیر مجموعه آنها هم این قاعده است.

ص: ۳۴

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

اگر قاعده ای را که مرحوم محقق در متن شرایع از آن به عنوان قاعده یاد نکرد; ولی مرحوم صاحب جواهر در جلد ۲۳ از آن به عنوان قاعده یاد کرده که «کل ما یعمل من جنسٍ واحدٍ یحرم التفاضل فیه و إن اختص هو باسم»، اگر چنین قاعده ای پذیرفته شده باشد، در برابر آن قاعده مقبول پذیرفته شده همگان که «الاحکام تابعه للاسماء» مطرح است. حالا که آن اصل اولی و قاعده هایی که زیر مجموعه آنها هستند مشخص شد به مسئله ربا در «مکیل» و «موزون» مراجعه می کنیم و می بینیم در مسئله «مکیل» و «موزون» در ربا، در خصوص جو و گندم یک تعبدی شده است که جو و گندم در معاملات دیگر دو جنس و دو نوع هستند; لکن در خصوص ربا با اینکه اینها دو جنس می باشند یک حکم بر اینها مترتب است که اشاره شد به اینکه این ادلّه ای که می گوید «حنطه» و «شعیر» یک جنس هستند (۱) یا حاکم است بر ادلّه لزوم اتحاد به توسعه موضوع یا حاکم است بر ادلّه اختلاف به تضییق موضوع؛ یعنی ادلّه ای که می گوید: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِیعُوا کَیْفَ شِئْتُمْ»; (۲) [۸]این روایات می گوید «حنطه» و «شعیر» مختلف نیستند که حاکم بر آن ادلّه است و تضییق موضوع را در پی دارد و ادلّه ای که می گوید وقتی اجناس اتحاد داشتند «تفاضل» جایز نیست، دلیلی که می گوید «حنطه» و «شعیر» یک جنس هستند، این اتحاد را توسعه می دهد و می گوید «حنطه» و «شعیر» هم تعبداً متحد می باشند؛ تا این جا مورد قبول است. هرگونه تغیّری در «حنطه» و «شعیر» پیدا شود که به کمیت آنها برگردد یا به طراوت و خشکی آنها برگردد، عرف حاضر است که بپذیرد این همان است؛ یعنی اگر گندم آرد شود, درست است که یکی را می گویند «دقیق» و دیگری را می گویند «حنطه»، جو اگر آرد شود, درست است که یکی را می گویند «شعیر» و دیگری را می گویند «سویق»؛ ولی حقیقت آنها یکی است؛ این همان است; منتها نرم شد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۸، أبواب الربا، باب۸، ح۲، ط آل البیت.

۲- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۴۱.

در جریان «عنب» و «زبیب», انگور و کشمش هم چنین است، زیرا عرف حاضر است بپذیرد که کشمش همان انگور است؛ منتها خشک شده است و «تَمر» همان «رُطَب» است؛ منتها خشک شده است و حقیقتی در آن عوض نشد، اما تبدیل به سرکه کردن، تبدیل به «خمر» کردن، شیره به دست آوردن، مربا درست کردن و رُب گرفتن, در اینها کار فنی وجود دارد، تنها آن نیست که درشت بود و آن را ریز کردند، از آن قبیل نیست. هرگز سرکه را مثل آرد کردن گندم یا جو نمی دانند. پس سرکه، شیره، «خمر» و این گونه از امور درست است که از اصل به دست آمدند، ولی حکم آن اصل را ندارند؛ نه شکر صنعتی که از چغندر گرفته می شود حکم و نامِ چغندر را دارد، نه شکر سنتی که از نیشکر گرفته می شود حکم آن را دارد. حدود پنجاه کیلو از آن نی ها را باید بجوشانند تا یک کیلو شکر به دست بیاید، آن وقت اینها یکی هستند؟! اسم ها فرق می کند و نمی شود گفت چون این شکر از چغندر به دست آمده است تفاضلشان جایز نیست، اگر کم و زیاد شود می شود ربا و یک حکم را دارند، برای اینکه «الاحکام تابعه للاسماء»، «الاحکام تابعه للعناوین»؛ مگر اینکه شما اتحاد حقیقت را احراز کنید و بگویید اینها یک حقیقت هستند؛ منتها دو اسم دارند؛ نظیر گندم و آرد گندم؛ نظیر جو و «سویق»; یعنی آرد جو که یک حقیقت است؛ منتها دو اسم دارد، اما این چنین نیست که حالا ـ شکر سفید را که به زحمت صنعت از چغندر درآوردند، اینها یک حقیقت باشند; منتها با دو اسم یا «خمر» و سرکه که از انگور و غوره گرفته شدند یک حقیقت باشند; منتها با دو اسم، این طور نیست. از آن جایی که این چنین است، ما دائر مدار تعبد هستیم؛ در خصوص «حنطه» و «شعیر» تعبدی شد، در خصوص آردهای اینها تعبدی شد، در خصوص کشمش و گندم که تَر و خشک هستند و «رُطَب» و «تَمر» که تَر و خشک هستند, تعبدی شد و عرف هم می پذیرد؛ اما مازاد بر این موارد را ما چه دلیل داریم که بپذیریم؟ چون مازاد بر این موارد را دلیلی نداریم که بپذیریم، باید ببینیم قاعده اولی و اصل اولی چیست؟

اصل اولی که «حلّیت» است و قاعده ای هم که می گوید: «الاحکام تابعه للاسماء»، دلالت می کند که وقتی عنوان و حکم عوض شد «حلّیت» است. اصراری که مرحوم صاحب جواهر یا بعضی دیگران دارند - گرچه صاحب جواهر روی این فرمایش مستقر نیست - که بخواهند با شهرت مسئله را ثابت کنند، قابل اثبات نیست؛ بخواهند با قول به عدم فصل مسئله را ثابت کنند، ثابت نشده است؛ بخواهند با ادعای اجماع مسئله را ثابت کنند، ثابت نشده است. کدام اجماع، کدام قول به عدم فصل و کدام شهرت است که می گوید با اینکه اسم و عنوان عوض شده با این حال حکم باقی است؟ در همه جا اگر استحاله شد، حکم عوض می شود یا اسم عوض شد، حکم عوض می شود.

در بعضی از موارد با اینکه حقیقت عوض شده و با اینکه اسم عوض شده، حکم عوض نمی شود؛ این نه برای تخصیص است, بلکه «للتخصص» است.

توضیح مطلب این است که گاهی حقیقت عوض می شود؛ ولی حکم باقی است و گاهی اسم عوض می شود؛ ولی حکم باقی است; سرّش آن است که آن اسمی که عوض شد حامل حکم نبود، آن حقیقتی که عوض شد حامل حکم نبود. مرحوم حاج آقا رضای همدانی - خدا او را غریق رحمت کند - این اصطلاحیکه بیان می شود را ایشان صریحاً به کار برده است. طرح این اصطلاحات در کتاب فقهی سابقه ندارد؛ ولی ایشان «بالصراحه» روشن کرده است. الآن اگر «خمر» سرکه شود، این «خمر» از آن جهت که «خمر» بود دو حکم داشت: یکی اینکه مصرف آن حرام بود و دیگر اینکه بیع آن باطل بود; لکن وقتی سرکه شود هر دو حکم عوض می شود؛ اما اگر خمّاری که داشت «خمر» تهیه می کرد, دست او خون آمد و یک قطره خون در این «خمر» ریخت و حالا که «خمر» سرکه شده پاک نمی شود، چون آن چیزی که نجس شد «خمر» نیست. حالا همین «کلب» در نمک زار افتاد و نمک شد، این «کلب» قبل از اینکه به نمک زار برود نجس بود، چون «کلب» بود؛ ولی اگر بدنش خونی شد، همین «کلب» که وارد نمک زار شد و تبدیل نمک شد، باز نجس است؛ سرّش آن است که این خون روی عنوان «کلب» نرفته، روی عنوان جسم رفته است. اگر یک قطره خون در «خمر» بریزد, جسم و جرم «خمر» نجس می شود، نه عنوان «خمر»؛ حالا «خمر» شده سرکه، باز هم نجس است. این دقت مرحوم حاج آقا رضاست و آن اصطلاح این است که یک وقت صورت «نوعیه» نجس است؛ (1) مثل «خمر» و «کلب»، این «کلب» و «خمر» که عوض شدند، گفته می شود که دیگر نباید نجس باشند. یک وقت شما یک قطره خون دیدید که درون شیر یا «خمر» ریخته شده است، این یک قطره خون که روی «خمر» نرفته، روی این جرم رفته است که این جرم هم سر جای خود محفوظ است. این جسم نجس شد نه «خمر»؛ «خمر» یک نجاست ذاتی دارد، وقتی به سرکه تبدیل شد دیگر «خمر» نیست.

۱- مصباح الفقیه، آقارضاالهمدانی، ج ۸، ص ۲۸۰ و ۲۸۱، ط قدیم.

«کلب» یک نجاست ذاتی دارد وقتی که به نمک تبدیل شد دیگر «کلب» نیست؛ ولی اگر قبل از اینکه به نمک زار برسد بدنش خونی بود، این نجاست خون که به عنوان «کلب» نیست، بدنش به بول آغشته بود، این بول که در بدنش بود و بدنش نجس بود که به عنوان «کلب» نبود؛ این جرم؛ یعنی این جسم، این جسم که «مستحیل» نشد، «کلب» «مستحیل» شد؛ «کلب» که «مستحیل» شد؛ لکن آن نجاست کلبی باقی است. اگر عنوان شیر عوض شود، دیگر حکم شیر را ندارد؛ یعنی اگر شیر می بود نشر حرمت می کرد؛ مانند اینکه برادر شیری یا خواهر شیری و رضایی بود و چنین حکمی داشت بله، حالا دیگر چون شیر نیست آن حکم را ندارد؛ اما وقتی که یک قطره خون رفت درون شیر، شیر نجس نشد تا کسی بگوید این شیر تبدیل شد به یک عنوان دیگر، پس باید پاک شود؛ بلکه آن جرم نجس شد که آن هم سر جای خود محفوظ است. بنابراین ممکن است گاهی «الاحکام تابعه للاسماء» و «الاحکام تابعه للعناوین»، این اصل سر جای خود محفوظ هست، گاهی می بینیم با تغیّر شیء حکم باقی است؛ این را باید فقیه عنایت کند که اگر حکم باقی است، معلوم می شود حامل این حکم آن عنوان نبود و چیز دیگر بود؛ حامل این حکم آن اسم نبود و چیز دیگر بود. البته اگر «خمر» به سرکه تبدیل شود و یک قطره خونی در آن ریخته شده باشد، باز همچنان نجس است.

پرسش:؟پاسخ: خود خون به تعبیر مرحوم حاج آقا رضا صورت «نوعیه» آن عوض می شود؛ ولی صورت جسمیه آن سر جای خود محفوظ است و «مستحیل» نشده است. هیچ تحولی در جرم او که طول و عرض و عمق دارد ایجاد نشد. این «کلب», جسمی دارد که دارای طول و عرض و عمق است، وقتی وارد نمک زار شد و تبدیل به نمک شد این طول و عرض و عمق محفوظ است؛ جسم که عوض نشد، صورت نوعیه عوض شد.

پرسش: تبعیت؟ پاسخ: چون این تابع «خمر» نبود، تابع جسم بود که جسم هم سر جای خود محفوظ است. این «خمر» که الآن آن خمّار دارد درست می کند، اگر دستش خونی شد و یک قطره خون در آن ریخت، «خمر» نجس نشد، این جرم نجس شد. حالا این جرم شده سرکه، این مایع نجس شد و شده سرکه، باز نجس است؛ این طور نیست که حامل نجاست عنوان «خمریت» باشد. بله, آن نجاستی که برای خود «خمر» است, حامل آن عنوان «خمریت» است و اسم «خمریت» باید این را حمل کند؛ اما این قطره خون که روی «خمر» نرفته، روی جرم رفته و جرم هم سر جای خود محفوظ است؛ روی این مایع رفته و مایع هم سر جای خود محفوظ است.

بنابراین این طور که با ادعای شهرت یا عدم قول به فسخ یا ادعای اجماع حتی از تذکره (۱) نقل شده یا استدلال به تعلیلی که در روایت دارد: «إِنَّمَا أَصْلُهُمَا وَاحِدٌ» (۲) [۱۱]به هیچ کدام از اینها نمی شود برای اثبات ربا - بین آنچه که از یک اصل استخراج می شود با خود آن اصل - تمسک کرد؛ یعنی بین شکر و چغندر، بگوییم اگر «تفاضل» بود ربا می شود؛ بین شکر سنتی و نی بگوییم اگر «تفاضل» بود ربا می شود، چون اصلشان واحد است؛ قهراً آن تعلیل نخواهد بود بلکه یک تقویت است، یک؛ اگر هم شامل شود، باید محمول بر کراهت باشد، دو، زیرا نمی شود در برابر همه آن اصول اولیه از یک طرف و این قاعده مقبول معقول که «الاحکام تابعه للعناوین و الاسماء» از طرف دیگر, ما بگوییم چون از چغندر به دست آمده، اگر «مع التفاضل» با هم بفروشند ربا می شود! اگر چنین است که حکم آن اصل را باید داشته باشد; انواع و اقسام «خمر» را که از همین حبوبات و میوه جات می گیرند؛ از هر کدام یک «خمر» خاص می گیرند، اگر گفتند از خرما گرفته شد، می شود «نبیذ»؛ اگر از انگور گرفته شد، می شود «نقیع»؛ همه این «خمر»ها را از همین فواکه می گیرند. ما به این تعلیل بگوییم چون اصلشان واحد است یک حکم دارند! ما چقدر سعی می کنیم که حکم را تخصیص بزنیم؟ معلوم می شود آن جایی که هیچ تحولی در اصل پیدا نشده مگر تغییر صورت؛ نظیر اینکه گندم آرد شده یا «رُطَب» «تَمر» شده یا «عنب» «زبیب» شده، این جا را شامل می شود؛ اما آن جایی که انگور را به صورت سرکه درآوردند یا به صورت «خمر» درآوردند یا به صورت شیره های دیگر درآوردند یا چغندر را به صورت شکر صنعتی درآوردند یا آن نی را به صورت شکر سنتی درآوردند، ما همه اینها را بتوانیم بگوییم «لأن اصلهما واحد»; بعید است.

ص: ۳۹

۱- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج۱۰، ص۱۹۴، ط جدید.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۹، أبواب الربا، باب۸، ح۴، ط آل البیت.

بنابراین این مطالب که باید در اذهان شریف شما بماند، نظم آنها چنین است:

مطلب اول, اصل اولی مشخص شد که سه چهار قاعده بود.

مطلب دوم اینکه این دو قاعده باید با هم هماهنگ تفسیر شود؛ این قاعده ای کهمرحوم صاحب شرایع فرمود و مرحوم صاحب جواهر هم در جلد ۲۳ از آن به عنوان قاعده یاد کرد که این قاعده با قاعده «الاحکام تابعه للاسماء» یک جا باید معنا شود.

مطلب سوم اینکه «مکیل» و «موزون», محل ابتلای فراوان هست، زیرا انواع و اقسام حبوبات و میوه ها و سبزیجات و پشم ها و شیره ها و گوشت ها و فلزات همه اینها محل ابتلاست، باید حکم اینها روشن شود.

مطلب چهارم این است که ما حداکثر در خصوص جو و گندم تعبّد داریم که اینها دو جنس هستند؛ حالا نحوه تعبد آن یا توسعه حوزه اتحاد است یا تضییق قلمرو اختلاف، در بقیه دیگر تعبد نیست؛ یعنی اگر جو و گندم, یک جنس محسوب شوند در ربا «دقیق» و «سویق», هم یک جنس محسوب می شوند. این دو مطلب; یعنی فراورده های گندم با فراورده های جو یک حکم دارد و فراورده های گندم با خودِ گندم، فراورده های جو با خودِ جو یک حکم دارد؛ اما شعاع فراورده تا کجاست؟ تا آن جا که حقیقت عوض نشود و فقط صورت عوض شود؛ مثل اینکه گندم آرد می شود یا «رُطَب» «تَمر» می شود یا «عنب» «زبیب» می شود؛ اما از آن به بعد که حقیقت و آثار عوض می شود، نمی شود حکم آنها را مترتب کرد. اصل اوّلی بر این است که «الاحکام تابعه للاسماء» و دلیل تعبد هم که این جا را در بر نمی گیرد.

مطلب بعدی آن است که اصراری که صاحب جواهر و دیگران داشتند که از راه ادعای شهرت و قول عدم به فصل بعد دعوی اجماع و همچنین تمسک به تعلیل بخواهند همه اینها را یک جسم کنند, هیچ کدام از اینها کافی نیست، برای اینکه اگر حقیقت یکی بود، حکم هم واحد هست؛ اما حقیقت و اسم اگر دو مورد بود, حکم هم دو مورد است و در این قاعده «الاحکام تابعه للاسماء», باید کاملاً دقیق شویم که حکم تابع کدام اسم است؛ اگر «خمر» یک قطره خون در آن ریخته شد و این نجس شد که بعد این «خمر» در اثر «ذهاب ثلثین» یا علل و عوامل دیگر تبدیل به سرکه شد، آیا پاک است یا «کما هو الحق» نجس است؟ آن نجاستی که منشأ آن عنوان «خمریت» بود، وقتی «خمر» عوض شد نجاست هم رخت برمی بندد؛ اما آن نجاستی که حامل آن جرم «خمر» بود، نه عنوان «خمریت»، این همچنان نجس است. این «کلب» که وارد نمک زار شد و نمک شد، اگر بدنش بولی یا خونی بود، این جرم نجس است؛ اگر ممکن بود که عرف بگوید این جرم غیر از آن جرم است، حالا اگر چنین چیزی بود، بله؛ اما اگر خون یا بولی در بدن سگ بود، عنوان «کلبیت» حامل این نجاست نیست، بلکه آن جرم است که نجس است و جرم هم که باقی است. «خمر» اگر یک قطره خون در آن رفت, عنوان «خمریت» حامل این نجاست نیست، بلکه آن جرم است که نجس است و جرم هم بعد از اینکه سرکه شد سر جای خود محفوظ است.

ص: ۴۱

پس ما تا کجا باید بپذیریم و تا کجا از این اصول دست برداریم؟ آن جایی که این حقیقت عوض شود، حکم عوض می شود؛ اگر حقیقت محفوظ بماند، این حکم محفوظ است؛ جو و گندم و میوه ها و بقولات که «مکیل» و «موزون» هستند و ربا بردارند، اگر تحولی در اینها پیدا شد، در محدوده تغییر صورت, حکم عوض نمی شود؛ اما اگر در محدوده حقیقت - نه فقط صورت - تحوّلی در اینها پیدا شد، این چنین نیست که گندم را آرد کرده باشند، بلکه این چغندر را دستگاه صنعتی به صورت شکر سفید درآورده است که این را می گویند حقیقت و عنوان او عوض شده است، نمی شود گفت که معامله کردن این چغندر با شکر سفید یا آن شکر سنتی اگر «تفاضل» بود ربا می شود. پس اگر چیزی را از یک امر استخراج کردند؛ مثل اینکه شکر سفید را از چغندر استحصال کردند یا این را با یک حقیقت دیگری ضمیمه کردند که از مجموع یک حقیقت ثالثی به دست آمد، در همه موارد حکم عوض می شود. پس این مطلبی که محقق در متن شرایع فرمود و مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) به عنوان یک قاعده فقهی یاد کرد که «کل ما یعمل من جنسٍ واحدٍ یحرم التفاضل فیه و إن اختص هو باسم» این تام نیست؛ برابر «الاحکام تابعه للاسماء» و «الاحکام تابعه للعناوین» باید عمل کرد; منتها آن اسمی که حامل آن حکم است را باید شناسایی کرد.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

در مسئله ربا، در «مکیل» و «موزون» ملاحظه فرمودید که پنج منبع در بین هست که باید احکام خرید و فروش در «مکیل» و «موزون» را با استفاده از این منابع پنج گانه روشن کرد.

منبع اول همان اصل اولی است که اگر دست ما از ادلّه ثانوی کوتاه بود، به آن اصل اوّلی مراجعه کنیم که ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، (۱) [۱]﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾, (۲) ﴿تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾ (۳) و مانند آن است. این اصول اولیه و اطلاقات و عمومات دلالت می کند به اینکه هر معامله ای جایز است، چه در «مکیل» و «موزون»، چه غیر «مکیل» و «موزون»؛ چه «مع التساوی» و «چه مع التفاضل» که مطلقا جایز است.

ص: ۴۳

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

منبع دوم روایات تعبدی است که در خصوص مسئله «مکیل» و «موزون» فرمود که اگر «تفاضل» بود رباست و تساوی بود عیب ندارد. این بحث در مسئله ربا و در معاملات یک تعبد مخصوصی است که اگر «ثمن» و «مثمن»، «مکیل» و «موزون» بودند با «تفاضل» جایز نیست و با تساوی جایز است، ولو جنس ها فرق کند، قیمت ها فرق کند؛ ولی «تفاضل» جایز نیست.

منبع سوم روایاتی است که زیر مجموعه این تعبد وارد شده است و آن این است که فرآورده های هر جنسی حکم آن جنس را دارد، اگر بخواهند فرآورده های «لبن» را با «لبن» معامله کنند باید تساوی باشد؛ فرآورده های خرما را با خرما معامله کنند، باید تساوی باشد و در موزون های دیگر نیز همچنین است. این دو طایفه از نصوص بر اساس تعبد است، بر خلاف آن اطلاقات یا عمومات اوّلی که سخن از تعبد نیست؛ (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) امضای بنای عقلاست، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) امضای بنای عقلاست، اینها تأسیس نیستند، بلکه تأیید و امضا هست؛ اما حرمت ربا در این گونه از موارد یاد شده; یعنی در بخش دوم و سوم تعبد است.

در کنار این منابع سه گانه، دو منبع دیگر هم هست: یکی قاعده ای که مرحوم محقق در متن شرایع (۱) یاد کرد که از آن به قاعده تعبیر نکرد؛ ولی مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) از آن به عنوان قاعده یاد کرد. یکی هم آن قاعده عقلایی است که تأسیسی نیست، آن هم امضایی است که «الاحکام تابعه للعناوین»، «الاحکام تابعه للاسماء» (۲) [۵]و مانند آن. آن منبع پنجم, اختصاصی هم به معاملات ندارد - چه رسد به خصوص مسئله ربا - در همه احکام هست؛ در عقود هست، در ایقاعات هست، در احکام هست، در عبادات هست که «الاحکام تابعه للعناوین», «الاحکام تابعه للاسماء» و مانند آن.

۱- الینابیع الفقهیه، علی اصغرمروارید، ج۱۴، ص۴۳۲.

۲- عوائد الأیام، المحقق احمدبن محمدمهدی النراقی، ص۲۰۵.

منبع چهارم قاعده ای است که مستفاد از همین روایات تعبدی است که «کل ما یعمل من اصل فهو بحکم ذلک الاصل»؛ هر چه که از یک اصل استنباط و استخراج شد، حکم آن اصل را دارد؛ فرآورده های «لبن» حکمِ «لبن» را دارند؛ فرآورده های «عنب» و «تَمر»، حکمِ «عنب» و «تَمر» را دارند. در بحث دیروز تا حدودی روشن شد که اگر بخواهیم به این قاعده مستفاد از نصوص تعبدی عمل کنیم، باید آن قاعده ای که اساسی است و تأسیسی نیست و امضایی است و اختصاصی به معاملات ندارد که «الاحکام تابعه للعناوین» و «الاحکام تابعه للاسماء» آن را هم در نظر بگیریم؛ منتها باید بدانیم که حکم رفته روی عنوان - به اصطلاح مرحوم حاج آقا رضا (۱) روی صورت «نوعیه» - یا روی جرم رفته است؛ دیگر خلط نکنیم و نگوییم حالا که این «خمر» سرکه شد، ولو یک قطره خون در آن رفته باز هم پاک است، چون آن قطره خون آن مایع را نجس می کند، نه «خمر» را و کاری به صورت «نوعیه» ندارد. اگر آن «خمر», «خل» شد باز همچنان نجاست عَرَضی خود را دارد و باید تطهیر شود، هر چند مشکل ذاتی آن بر طرف شود; مثلاً اگر کلبی بدنش آلوده بود و تبدیل شد، استحاله پیدا کرد و به صورت نمک در آمد، آن بدن و جرمش که نجس بود همچنان نجس است؛ صورت کلبی, عنوانی برای نجاست ذاتی بود که آن رخت بربست، اما بدنش اگر بولی بود یا خونی داشت و نجس بود آن بدن همچنان نجس است.

۱- مصباح الفقیه، آقارضاالهمدانی، ج ۱، ص۶۳۳، ط قدیم.

بنابراین اینکه «الاحکام تابعه للعناوین» و «الاحکام تابعه للاسماء», باید مشخص شود کدام عنوان است که حامل حکم است. به آن نتیجه ای که از بحث های قبل رسیدیم این بود که اگر فرآورده های چیزی، همان حقیقت بود و نه حقیقت دیگر، یک؛ «مکیل» و «موزون» بود، دو؛ حکم آن را دارد، سه؛ ولی اگر فرآورده های چیزی از آن حقیقت خارج شد که دیگر آن حقیقت نیست و بر فرض هم آن حقیقت باشد دیگر «مکیل» و «موزون» نیست، حکم آن را ندارد. الآن تمام این منسوجات، بلوزها، ژاکت ها و مانند آن، اینها از جنس پشم و پنبه و اینهاست که پشم و پنبه هم «مکیل» و «موزون» هستند؛ اما بلوز و ژاکت معدود است، نه موزون؛ آن را عددی می فروشند و نه وزنی، هر چند از حقیقتِ منسوج, آن پشم خارج نشده است؛ ولی اگر بخواهند بفروشند عددی می فروشند، نه وزنی. پس اگر فرع و فرآورده بخواهد حکم آن اصل را داشته باشد، باید از آن حقیقت خارج نشده باشد, اولاً و خرید و فروش اینها هم وزنی و کیلی باشد, ثانیاً تا همان حکم را داشته باشد, ثالثاً. ممکن است چیزی اصل و فرع آن در «مکیل» و «موزون» بودن فرق داشته باشد؛ الآن میوه های روی درخت را با مشاهده ای که رفع «غرر» کند می خرند؛ ولی وقتی میوه را چیدند دیگر موزون است و مشاهَد نیست. قبلاً گوسفندها را با مشاهده می خریدند، نه با وزن؛ بعد از «ذَبح», با وزن خرید و فروش می شود. ممکن است چیزی اصل آن غیر «مکیل» و «موزون» باشد، لکن فرع و فرآورده آن «مکیل» و «موزون» باشد؛ نظیر گوسفند، میوه روی درخت و مانند آن و گاهی هم ممکن است بر عکس باشد؛ نظیر منسوجاتی که مثال زده شد. پس ما دو نوع داریم: یک نوع اینکه اصل, «مکیل» و «موزون» است و فرآورده این چنین نیست، یکی اینکه اصل, «مکیل» و «موزون» نیست؛ ولی فرآورده آنچنان هست، گاهی هم هست که اصل و فرع یک حکم را دارند. اگر فرآورده چیزی بخواهد حکم آن چیز را داشته باشد، این دو عنصر محوری لازم است: یکی وحدت در حقیقت و دیگر اینکه در «مکیل» و «موزون» همتای او باشد که تا بحث های ربا در آن راه داشته باشد.

ص: ۴۶

پس آنچه که گفته می شود محقق در متن شرایع آورد و مرحوم صاحب جواهر از آن به عنوان قاعده یاد کرده است، گرچه کوشش صاحب جواهر این است که ادعای شهرت کند, اولاً; قول به عدم فصل را در کنار آن بازگو کند, ثانیاً; از تذکره (۱) و مانند آن دعوای اجماع را بازگو کند, ثالثاً; تا مسئله را از این طُرُق تثبیت کند؛ اول از شهرت، بعد قول به عدم فصل، بعد ادعای اجماع; البته اثبات این قاعده - که فقها از این نصوص استفاده کردند: «کل ما یعمل من جنس فهو بحکم ذلک الجنس» - آسان نیست، مگر با اجتماع دو قید: یکی وحدت حقیقت و یکی هم «مکیل» و «موزون» بودن است.

پرسش:؟پاسخ: احتیاط مسئله دیگر است که همیشه طریق نجات است؛ ولی منظور این است که احتیاط، احتیاط لزومی است یا احتیاط استحبابی است؟ اگر اطلاقات اولیه و اگر عمومات اولیه دلیل است بر اینکه مطلق «تفاضل» جایز است، ما در برابر آن نصوص باید یک حجت داشته باشیم؛ حجت اگر بالغ بود، یا به نحو قوت است یا به نحو «احوط» وجوبی و اگر نابالغ بود به نحو احتیاط استحبابی است.

مطلب دیگر اینکه آن چیزی که محقق در متن شرایع فرمود که فرآورده های هر اصلی حکم آن اصل را دارد و مثال هایی هم که مرحوم محقق در متن شرایع ذکر کرد، این است که فرآورده های انگور حکمِ انگور را دارد، فرآورده های خرما حکمِ خرما را دارد یا فرآورده های «لبن» حکمِ «لبن» را دارند، نه فرآورده ها با هم یک حکم را دارند تا ما بگوییم کشک و کَره، دوغ و کره, هم یک حکم را دارند، این را که نفرمودند؛ فرمودند که فرآورده های انگور حکمِ انگور را دارد، فرآورده های خرما حکمِ خرما را دارد؛ همه فروع به منزله اصل هستند، نه همه فروع, همتای هم باشند. بنابراین با این بیانی که محقق در متن شرایع فرمود، نمی شود استفاده کرد که به نظر ایشان اگر بخواهند کَره و دوغ یا کَره و کشک را معامله کنند باید که «مع التساوی» باشند و نه «تفاضل».

ص: ۴۷

۱- تذکره الفقها، العلامه الحلی، ج ۱۰، ص۱۹۴، ط الجدید.

ایشان در متن شرایع در فصل هفتم که مربوط به ربا و قرض است، فرمودند که دو مطلب است: یکی اینکه وحدت جنس داشته باشند و دوم اینکه باید «مکیل» و «موزون» باشند. (۱)

درباره وحدت جنس فرمودند: ضابطه آن این است که هر دو در تحت یک نوع - جنس مصطلح عرفی و نه مصطلح منطقی - مندرج باشند، به این عبارت رسیده بودیم «و کل ما یعمل من جنس واحد یحرم التفاضل فیه»، ایشان ادعای قاعده نکرده است؛ ولی مرحوم صاحب جواهر می فرماید که این قاعده پیش گذشتگان و متأخران معروف است، (۲) «و کل ما یعمل من جنس واحد یحرم التفاضل فیه کالحنطه بدقیقها و الشعیر بسویقه و الدبس المعمول من التمر بالتمر و کذا ما یعمل من العنب بالعنب»؛ یعنی فرآورده هایی که از حقیقت آن شیء بیرون نیست; در جریان «دقیق» و «سویق» روشن شد که آرد گندم چیزی جز خُرد کردن همان گندم نیست، حقیقت آن هم عوض نشده است، کار صنعتی در آن انجام نشده است. «سویق»; یعنی آرد جو که حقیقت آن همان جو است؛ منتها خُرد شده است. در شیره و مانند شیره هم کار صنعتی آنچنانی که آن را از حقیقت جدا کند نبود؛ اما یک وقت است که شما از چغندر شکر سفید می گیرید، این را نمی گویند همان حقیقت است تا ما بگوییم که «تفاضل» باطل است.

۱- شرایع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۴۸.

پرسش: آیا گندم که تبدیل به نان می شود هم فرقی کرده است؟

پاسخ: آن را مطرح کردند که چون صنعت در او اعمال شده، با آرد فرق می کند; آب مخلوط آن شده و تنها آرد نیست، خمیر کردنش با آب است و با آب ضمیمه هست و آب که ممزوج یا مخلوط شده باید به حساب بیاید؛ لذا با آرد فرق می کند. آن را مطرح کردند که «خُبز» کار «دقیق» را نمی کند.

عبارت محقق که مرحوم صاحب جواهر از آن به عنوان قاعده فقهی یاد کرد این بود که «کل ما یعمل من جنس واحد یحرم التفاضل فیه کالحنطه بدقیقها و الشعیر بسویقه», تا این جا معلوم می شود وحدتِ حقیقت محفوظ است. «و الدبس المعمول من التمر بالتمر و کذا ما یعمل من العنب بالعنب»؛ یعنی فرآورده های هر اصلی با خودِ آن اصل اگر بخواهد معامله شود باید که حکم ربا را رعایت کرد؛ اما فرآورده ها را با یکدیگر اگر بخواهند معامله کنند را که تعرض نکرده است تا ما بگوییم جریان کَره و کشک که فرآورده هایی از شیر هستند حکم شیر را دارند، این چنین نیست که ما بگوییم فروش با «تفاضل» بین کَره و کشک، کَره و دوغ مُحرّم شود، پس این را تعرض نکردند؛ اما آنچه که بعداً محقق در متن شرایع عنوان می کند این است که می فرماید: «و ما یعمل من جنسَین» - آن «من جنس واحد» بود - «یجوز بیعه بهما», یک; «و بکل واحد منهما», دو; «بشرط ان یکون فی الثمن زیاده عن مجانسه» که حکم آن این است. یک وقت است که یک فرآورده صنعتی فلزی از طلای خالص است یا از نقره خالص است یا از مس خالص است یا از فلزی دیگری است؛ یک وقت است که چنین نیست، یک فرآورده صنعتی مقداری طلا در آن به کار رفته، مقداری مس در آن به کار رفته یا مقداری نقره در آن به کار رفته است، فرمود این فرآورده صنعتی که از دو جنس ساخته شد، این چند صورت دارد؛ می شود آن را به غیر فروخت و آن را با فرش معامله کرد یا با پول معامله کرد، آنکه حرفی در آن نیست و از بحث ربا بیرون است. این فرآورده صنعتی که از دو جنس تشکیل شده است این را به غیر جنس می شود فروخت که حرفی در آن نیست، با یک کالا معامله کنند یا با پول معامله کنند و اگر بخواهند با همین دو جنس معامله کنند؛ یعنی فرآورده صنعتی که از طلا و نقره یا از طلا و مس ساخته شد، این را بدون «تفاضل» با طلا و مس یا با طلا و نقره معامله کنند، این هم که محذوری ندارد؛ اما اگر بخواهند با «احد الجزئین» معامله کنند؛ یعنی فرآورده صنعتی که یک بخش آن طلاست و یک بخش آن نقره، این را با خصوص طلا معامله کنند یا با خصوص نقره معامله کنند که می گویند این می شود به شرط اینکه آن کمبود را «ثمن» تأمین کند، اگر آن کمبود را «ثمن» تأمین کرد؛ یعنی در ناحیه «ثمن» آن ارزش افزوده یا آن ارزش مقداری که دارد را «ثمن» ترمیم کند که تساوی شود, عیب ندارد. این بیان مرحوم محقق هم با بحث های گذشته منافاتی ندارد، «و کل ما یعمل من جنس واحد» حکم آن این است «و ما یعمل من جنسَین»؛ مثل فرآورده های صنعتی که طلا و نقره محض نیست، بلکه مخلوطی از طلا و نقره است، چند گونه خرید و فروش آنها جایز است: «یجوز بیعه بهما» - به تعبیر مرحوم صاحب جواهر: «یجوز بیعه بغیرهما و بهما» (1) [۱۰]- . این فرآورده و لوحی که درست کردند، یک مقدار طلا دارد و یک مقدار نقره دارد که این را می شود با پول معامله کرد، می شود با فرش معامله کرد، می شود با جو و گندم معامله کرد و می شود با کالای دیگر معامله کرد; این یک; «یجوز بیعه» به خود «جنسین», دو; «یجوز بیعه باحد الجزئین», سه. در جواز بیع این فرآورده مجموع، «باحد الجزئین», در خصوص فرع اخیر اضافه نمود که فرمود: «و بکل واحد منهما بشرط ان یکون فی الثمن زیاده عن مجانسه» که آن کمبود تأمین شود یا ارزش افزوده تأمین شود و بالأخره تساوی به دست بیاید.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۵۴.

مرحوم محقق یک عنوان دارد به صورت «تتمهٌ»، (۱) [۱۱] در آن تتمه که قبل از مسئله «تخلّص» و نجات از ربا مطرح می کنند، شش مسئله را طرح می کنند: مسئله اول این است که «لا ربا بین الوالد و ولده». دوم، «لا یجوز بیع لحم بحیوان من جنسه کلحم الغنم بالشاه». سوم، «یجوز بیع دجاجه فیها بیضه بدجاجه خالیه»؛ مرغی که تخم دارد، با مرغی که تخم ندارد را می شود معامله کرد. چهارم، «القسمه تمییز أحد الحقین و لیست بیعا»؛ تقسیم بیع نیست تا ما بگوییم این یک رباست، برای اینکه «تفاضل» در آن راه پیدا کرده است. پنجم، «یجوز بیع مکوک من الحنطه بمکوک».

اینکه مرحوم صاحب جواهر می فرماید فرمایش محقق در متن شرایع که گفت «و ما یعمل من جنسین», این همان مسئله ششمی است که می آید، (۲) آن مسئله ششم این است: «یجوز بیع درهم و دینار بدینارَین و درهمَین»؛ یک وقت فرآورده صنعتی است، یک وقت فرآورده صنعتی نیست و کار صرافی است؛ فرآورده صنعتی مثل این است که لوحی درست کند که بخشی از آن طلاست و بخشی از آن نقره است و گاهی طلا- یا مس است که دو فلز را با هم به کار گرفته تا این لوح تأمین شود؛ این فرعی است که محقق در آن بحث مطرح کرده بود. مسئله ششم فرآورده صنعتی نیست، همان کار صرافی است؛ یک دینار و یک درهم را به دو دینار و دو درهم می فروشد، چون به حسب ظاهر تساوی نیست و «تفاضل» است بوی ربا می دهد. می فرمایند که ربا نیست و جایز است، برای اینکه او نمی گوید من یک دینار را به دو دینار می فروشم، او نمی گوید من این یک درهم را به دو درهم می فروشم؛ می گوید این یک دینار و این یک درهم به عنوان «مثمن» که ثمن آن هم دو دینار و دو درهم است، آن دو دینار در برابر این یک درهم قرار می گیرد و آن دو درهم در برابر این یک دینار قرار می گیرد، اینها چون «جنسان» هستند, «تفاضل» عیب ندارد. در خصوص دینار و درهم که نظیر «حنطه» و «شعیر», نص خاص وارد نشده که اینها یک جنس می باشند. در خصوص جو و گندم چون نص خاص داریم که اینها جنس واحد هستند و دیگر نمی شود گفت که یک مَن گندم می دهیم و دو مَن جو می گیریم؛ این طور نیست، چون جو به منزله یک مَن گندم و دو مَن گندم است، چون یک جنس هستند؛ اما درباره دینار و درهم که نص وارد نشده که اینها یک جنس هستند; اگر این چنین است, تک تک اینها را بخواهد صرّاف بفروشد اشکال دارد; مثلاً بگوید یک دینار را به دو دینار، یک درهم را به دو درهم؛ اما مجموع را به مجموع بفروشد محذوری ندارد؛ یعنی یک دینار و یک درهم را به دو دینار و دو درهم می فروشد که آن دو دینار در قبال این یک درهم است و آن دو درهم در قبال یک دینار، تساوی هم لازم نیست.

۱- شرایع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۱.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۵۴.

پرسش: دو دینار در مقابل یک درهم خیلی سروری نمی کند؟

پاسخ: چون مجموع بیع واحد است.

پرسش: اعتدال در بیع؟

پاسخ: دو بیع و دو عقد که نیست، یک عقد و یک بیع واحد است؛ این بیع و عقد واحد نه «غرر» در آن هست و نه «غبن»، اگر نه «غرر» در آن هست و نه «غبن» و مجموع در قبال مجموع است، یک بیع صحیحی است و نه تنها صحیح است، بیع لازم هم هست و خیار ندارد، چون مجموع در قبال مجموع است.

فرمایش محقق این است که «السادسه یجوز بیع درهم و دینار بدینارَین و درهمَین»، مرحوم صاحب جواهر می فرماید که آنچه را که محقق در مطلب قبل گفت که «ما یعمل من جنسَین»، همین مسئله ششم است و فرقی ندارد؛ منتها آنجا به صورت فرآورده صنعتی در آمده و این جا کار صرافی است؛ این جا کاری روی درهم و دینار نکرده، آن جا کاری روی طلا و نقره کرده و به صورت یک تابلو درآورده است که حالا می خواهد بفروشد، اگر یک مثقال طلا و یک مثقال نقره با هم ضمیمه کار این صنعتگر شده و تابلوی خوبی درآورد، آن را به دو دینار و دو درهم بفروشد که محذوری ندارد؛ اگر به صورت صرافی باشد و نه فرآورده صنعتی، اگر یک دینار به علاوه یک درهم را به دو دینار و دو درهم بفروشد، چون مجموع در مقابل مجموع است، محذوری ندارد و طلا و نقره هم که نظیر جو و گندم نیستند که یک جنس محسوب شوند، بلکه دو جنس هستند؛ نه سخن از «غرر» هست که خطری در کار باشد و نه سخن از «غبن» است.

ص: ۵۱

پرسش: ؟پاسخ: کار صرّاف ها همین است؛ این شخص به دینار و درهم نیاز دارد و کسی هم ندارد مگر این این صراف؛ این صراف ها هم کارشان روزانه همین است. این نظیر پول رایج یک کشور نیست، بلکه مسافری است که می خواهند مشکلش حل شود و با آن پول او هم کسی معامله نمی کند، مگر اینکه او دینار و درهم تهیه کند. بنابراین کار صراف ها بدون فرآورده های صنعتی و اِعمال کارهای صنعتی در حقیقت نقد فروشی است.

چون دو جنس هستند و نه یک جنس، لذا هم محقق فتوا داد و هم صاحب جواهر پذیرفت که «یجوز بیع درهمٍ و دینارٍ بدینارَین و درهمَین»، آن گاه «و یصرف کل واحد منهما الی غیر جنسه»; یک تهاتر (۱) قهری است که دینارها در قبال درهم قرار می گیرند و درهم ها در مقابل دینار قرار می گیرند؛ لذا «تفاضل» عیب ندارد، چون «مکیل» و «موزون» هستند و نقل جنس به جنس نیستند. «و کذا لو جعل بدل الدینار أو الدرهم شی ء من المتاع و کذا مدّ من تمر و درهم بمدَّین أو أمداد و درهمَین أو دراهم». (۲) [۱۴]

غرض این است که یا کار صرافی انجام بدهد یا کار بُنکدارها را انجام بدهد که کالا فروشی می کنند، وقتی مجموع را در قبال مجموع قرار داد, نه محذور ربا در کار هست و نه جا برای احتیاط؛ این مجموع در قبال مجموع قرار بگیرد نه سخن از «غرر» هست، نه سخن از جهل هست، نه سخن از «غبن» هست و نه سخن از رباست، چون مجموع در قبال آن مجموع قرار می گیرد.

۱- دانشنامه جهان اسلام، دائره المعارف الفقه الاسلامی، ج۲، ص۴۰۹۵.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص ۳۹۱.

مسئله ششم برخی از فروع را زیر مجموعه خود خواهد داشت. فرمایش مرحوم صاحب جواهر این نیست که آنچه که محقق به این صورت بیان فرمود: «و ما یعمل من جنسَین یجوز بیعه بهما», یک; «و بکل واحد منهما بشرط ان یکون فی الثمن زیاده عن مجانسه», دو; این عین مسئله ششم است. ایشان می فرماید که آنچه که ایشان به عنوان فرآورده ذکر کردند، مندرج در مسئله ششم هم هست که بخشی از این مسئله ششم همین مطلب را می خواهد بگوید؛ منتها یک وقت کار فرآورده های صنعتی است، یک وقت کار صرافی است.

در نتیجه منبع اصلی برای استنباط, این امور پنج گانه است؛ یعنی اطلاقات اولیه باید دستمان باشد، یک؛ حکم به تعبدی که در مسئله «مکیل» و «موزون» شد، دو؛ حکم تعبدی که در مسئله فرآورده های هر جنسی با خود آن جنس شد، سه؛ که این اصول اولیه بود و دو قاعده هم هست که جمعاً پنج مورد می شود؛ آن قاعده چهارم همان است که محقق در متن شرایع ذکر کرد و مخصوص باب رباست که فرآورده های هر اصلی حکم آن اصل را دارند - نه فرآورده ها با هم «متحد الحکم» هستند, تا کسی بگوید کَره و دوغ که هر دو فرآورده از شیر می باشند یک حکم را دارند - که با آن اصل اگر بخواهند معامله شوند، حکم ربا را دارند و باید «تفاضل» نباشد که این مخصوص به باب رباست. آن قاعده پنجم قاعده عام است که هم باب عبادات، ایقاعات و احکام; یعنی همه بخش های فقه را شامل می شود که «الاحکام تابعه للاسماء»؛ لذا فرمایش مرحوم مقدس اردبیلی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) تا حدودی قابل قبول هست، اگر آن فرمایش را به طور تام پذیرفتیم که اصلاً ربا نیست و اگر نپذیرفتیم فتوای به اقوا نمی شود داد، حداکثر احتیاط است.

ص: ۵۳

۱- مجمع الفائده، المحقق المقدس الاردبیلی، ج ۸، ص۴۸۳.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

منابع اصلی در این مسئله را ملاحظه فرمودید که پنج مورد بود. در جریان ربا که اتحاد در جنس شرط است و «مکیل» و «موزون» بودن آنها معتبر است، پنج منبع برای فتوا دادن است:

منبع اول همان اطلاقات و عمومات اولیه است؛ نظیر (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۱) [۱](أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (۲) (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۳) که اگر در جواز و عدم جواز معامله ای شک کردیم، به این منابع اصلی مراجعه می کنیم.

ص: ۵۴

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

منبع دوم تعبد خاصی است که در خصوص «حنطه» و «شعیر» وارد شده است که اینها یک جنس هستند، اگر این تعبد نبود ربا در «حنطه» و «شعیر» راه نداشت, بلکه «حنطه» به «حنطه» و «شعیر» به «شعیر» ربایی بود؛ اما اگر جو به گندم تبدیل شود و معامله شود, ربایی نبود; لکن نص خاص آمد و فرمود که در خصوص ربای بیعی, جو و گندم یک جنس می باشند و در سایر موارد; مثل زکات و مانند زکات هر کدام جنس خاص خود را دارند و مستقل هستند؛ ولی در خصوص ربا این دو نوع یک جنس می باشند.

منبع سوم قاعده ای بود که طبق بیان مرحوم صاحب جواهر (۱) پیش متقدمین و متأخرین این قاعده رواج داشت, آن قاعده همان عبارتی است که مرحوم محقق در متن شرایع (۲) ذکر کرد که «کل ما یعمل من جنس واحد» یک حکم دارد؛ تمام فرآورده های لبنی یک حکم دارند، تمام فرآورده های انگور یا کشمش یا خرما یک حکم دارند. این هم که منبع سوم هست؛ یعنی فروع ناشی از یک اصل، با خود آن اصل یک حکم دارند، نه این فروع فرآورده از یک اصل با یکدیگر هم یک حکم داشته باشند. نظر مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) در این جا این است که فرآورده های یک اصل هم با یکدیگر یک حکم دارند، بعد می فرماید: «فلاحظ و تأمل»؛ (۳) [۶]ولی آنچه که قبلاً گذشت این است که فرآورده های یک اصل، با خود آن اصل یک حکم دارند.

ص: ۵۵

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۴۸.

۲- الینابیع الفقهیه، علی اصغرمروارید، ج۱۴، ص۴۳۲.
۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۵۲.

مطلب بعدی قاعده ای است که اگر دو شیء در یک امر اختلاف داشتند, حکمشان چیست که آن دو قاعده هم ضمیمه این سه منبع بود و در بحث دیروز گذشت. حالاـ ما هستیم و این منابع پنج گانه، با یک امر سرگردان و آن این است که ما اگر شک کردیم که این دو شیء یک حقیقت دارند یا نه، مرجع کدام است؟ اینکه این دو فرآورده یک نوع، یک سنخ و یک جنس عرفی هستند, مرجع تشخیص چیست؟ چهار مرجع را برای این می شود پیش بینی کرد؛ اول تنصیصِ خاص خود شارع است که اگر شارع بفرماید فلان نوع با فلان نوع یک جنس هستند، این نصِ شارع مقدس بر همه ادله حاکم است؛ یعنی اگر تنصیص کند بفرماید که فلان نوع با فلان نوع یکی هستند, یا بفرماید «رطب» و «تَمر» خشک یکی هستند یا «عنب» و «زبیب» یکی هستند که این حکم بر هر عنوان و دلیلی مقدم است. دوم اگر ما نص خاص بر وحدت این دو شیء را نداشتیم، کارِ کارشناسی لازم است؛ یعنی کسانی که حقیقت یاب می باشند و گوهر این اشیا را می شناسند، اگر به اینها مراجعه کردیم یا خود صاحب نظر بودیم، برای ما روشن می شود که این دو شیء یک حقیقت هستند یا دو حقیقت می باشند که دو اثر دارند یا یک اثر; این مرحله ثانیه است. مرحله ثالثه آن است که اگر خود کارشناس نبودیم یا کارشناسی در دست نبود که بفهمیم این دو شیء یک حقیقت هستند یا دو حقیقت، آیا عرف مقدم است یا لغت مقدم است؟

ص: ۵۶

فرمایش مرحوم شهید در مسالک (۱) - که آن را هم صاحب جواهر (۲) تا حدودی موافق هست و اعتبار هم مساعد این است - آن است که عرف مقدم بر لغت است، زیرا مخاطب اصلی ائمه(علیهم السلام) توده مردم هستند و مخاطب اصلی شارع توده مردم و فهم مردم می باشد. اگر شارع مقدس چیزی را حلال کرده است; یعنی آنچه که پیش مردم به این نام نامیده می شود آن حلال است و اگر ربای بین دو شیء را تحریم کرده است، آن دو شیئی که مردم با همین دو عنوان آن را دو شیء می دانند. پس اگر خود کارشناس نبودیم که حقیقت یک شیء برای ما روشن شود، مراجعه می کنیم به عرف که آنچه پیش عرف دو حقیقت است را می گوییم ربا در آنها نیست و آنچه که پیش عرف یک حقیقت است را می گوییم در آن ربا هست. اگر عرف یک وضع روشنی نداشت، آن گاه به لغت مراجعه می کنیم. پس لغت در مرحله چهارم است، عرف در مرحله سوم است، کار کارشناسی که حقیقت اشیا را بررسی می کند در مرحله دوم است و تنصیص شارع مقدس در مرحله اول است.

پرسش: ؟پاسخ: اگر کارشناسان مطلبی را گفتند که مخالف با نص بود، نص مقدم است؛ اگر کارشناسان مطلبی را گفتند که مخالف با نظر عرف بود، حرف کارشناسان مقدم است، برای اینکه ما یقین داریم یا طمأنینه داریم که اینها دو نوع هستند، دو اثر و دو خاصیت دارند؛ در عرف از این تسامحات هست. اگر دسترسی به کار کارشناسی نداشتیم، آن وقت عرف با همه حوزه تسامحی که دارد مقدم بر لغت است، زیرا مخاطب اصلی روایات, توده مردم هستند.

۱- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص ۳۲۰.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۵۳.

وقتی که امـام(سـلام الله علیه) می فرمایـد فلاـن چیز حلال است؛ یعنی آنچه که شـما این را می شناسـید یا فلان چیز در آن ربا هست؛ یعنی آنچه که پیش شـما به این وضع شـناخته شده است. بنابراین این منابع چهارگانه اول تنصیص شارع است، بعد کار کارشناسی است، بعد فهم عرف است و بعد معنای لغوی است، پس معنای لغوی در مرحله چهارم قرار می گیرد.

پرسـش: ؟پاسـخ: نه، وقتی مـا یقین داریم که اینهـا دو حقیقت هسـتند، چرا ما در برابر تسامحات عرفی بگوییم که حرف عرف مقدم بر کار کارشناسـی است؟! غرض این است که وقتی تسامحات عرفی «مغتفر» هستند که کار کارشناسی نباشد، اما وقتی ما می دانیم اینها دو حقیقت است، بنابراین این مقدم می شود؛ این مراحل چهارگانه بود.

مطلب بعـدی آن است که آنچه مرحوم محقق در متن شـرایع ذکر کردنـد، از برخی از بزرگان فقهی هم نقل شـده است; لکن چون آنجا تنصـیص شارع مقدس نیست؛ لذا مرحوم محقق اظهار نظر کرده می فرماید که این کبوترها اصـنافی دارند یا انواعی تحت جنس دارنـد، این چنین نیست که ما بگوییم معامله کبوتر با کبوتر ربا می شود، البته بر فرض اینکه اینها معدود نباشـند و موزون باشـند یا مانند آن که می فرمایند بخشی از اینها دو نوع هستند و ربا هم در اینها نیست؛ (۱) حالا بر فرض اینها را «ذَبح» کردنـد و گوشت اینها را می خواهنـد معامله کننـد که در آن حالت, حالت وزنی دارنـد. می فرماینـد که برخی از اینها دو نوع هسـتند، ولـو عرف همـه اینهـا را کبـوتر می دانـد، پس معیـار همـان راه هـای چهارگـانه است: اول تنصـیص شـارع، بعـد کـار کارشناسی، بعد فهم عرف و بعد هم مسئله لغت است.

ص: ۵۸

۱- شرایع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۲۹۸.

پرسش: نمی شود گفت دو مورد هستند؟

پاسخ: بله، اگر اصناف یک نوع بودند, حرف محقق هم این است که اینها یک نوع هستند؛ اما اگر دو نوع بودند و نحوه زندگی اینها، نحوه زاد و ولد اینها، تأثیر گوشت اینها و مانند این موارد, دو قسم بود معلوم می شود که دو نوع هستند و ما از تنوّع آثار و تباین آثار به تنوّع و تباین منشأ اثر پی می بریم.

مطلب بعدی که از خلاف (۱) و مبسوط (۲) مرحوم شیخ نقل شده است (۳) این است که شیر گوسفند اهلی و شیر گوسفند وحشی, هر کدامشان یک نوع جدایی هستند. درست است می گویند گاو کوهی، اما در مورد گاو کوهی و گاو اهلی، اینها را می گویند دو نوع هستند؛ آثار، زندگی، تأثیر گوشت و کیفیت زاد و ولدشان را نمی شود یک نوع حساب کرد. در اهلی ها گوسفند و بز به حسب ظاهر دو نوع هستند; لکن حکم روی «غنم» رفته است. گوسفند «لدی العرف» و «لدی اللغه» غیر از بز هست؛ اما اینکه گفته شد تنصیص شارع مقدم است، برای این است که حکم روی غنم رفته و شارع مقدس در زکات اینها را «غنم» و به یک حکم می داند. بنابراین چون حکم رفته روی «غنم» و هر دو «غنم» هستند، ولو تفاوت های آشکاری بین گوسفند و بز هست، اینها یک نوع حساب می شوند. این همان است که گفته شد تنصیص شارع مقدم بر کارِ کارشناسی است. کارشناس, بز را از هر جهت غیر از گوسفند می داند؛ اما وقتی حکم رفته روی «غَنَم» نه روی «الضَّأْن»و نه روی «المَعْز»؛ «المَعْز»; یعنی بز و «الضَّأْن» هم یعنی گوسفند. حکم روی «الضَّأْن» یا «المَعْز» نرفته، حکم روی «غَنَم» رفته است و «غَنَم» شامل هر دو می شود. پس مدار عنوان همان «غَنَم» است که تنصیص شارع هست و بر کارِ کارشناسی مقدم است؛ اما گوسفند وحشی و گوسفند اهلی, دو نوع هستند، بز وحشی و بز اهلی دو نوع هستند. حرف مرحوم شیخ در خلاف (۴) و مبسوط (۵) آن است که ما در گاو و گوسفند, دو نوع اهلی و وحشی داریم؛ ولی شترِ وحشی و اهلی نداریم، شتر همان اهلی است؛ حالا این تأثیر ندارد و بر فرض هم باشد با شتر اهلی دو نوع هستند. اینها تعددی است که مرحوم محقق بیان کرده و آن راهی است که حالا مرحوم شیخ فرمود ما نداریم، چون در این بحث ما هیچ فرق ندارد و اگر هم داشته باشیم هم دو نوع هستند. نتیجه اینکه آن منابع اصلی, آن پنج مورد بود که در بحث دیروز گذشت. ترتیبِ تشخیص هم این منابع چهارگانه است که در بحث امروز اشاره شده است و حرف محقق هم حرفی قابل قبول است که فرمود حکم روی مطلق «حمام» نرفته، در عرف خیلی از پرنده ها را کبوتر می دانند، اما اینها کبوترهایی هستند که وقتی کارِ کارشناسی شود، می بینید که بعضی از اینها با بعضی در نوع اختلاف دارند. معیار جنسِ منطقی نیست، بلکه معیار جنسِ عرفی است و جنسِ عرفی همان نوع است؛ وقتی که آثار اختلاف نوعی در آن پیدا باشد، معلوم می شود که دو نوع است؛ این همان دلیل است که کارِ کارشناسی بر کارِ عرفی مقدم است.

۱- الخلاف، الشیخ الطوسی، ج ۳، ص۵۸.

۲- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج ۲، ص۹۲.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۵۷.

۴- الخلاف، الشیخ الطوسی، ج ۳، ص۵۹.

۵- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج ۲، ص۹۲.

حالا چون روز چهارشنبه است، مقداری هم از بحث هایی که مربوط به حیات حقیقی ماست, اشاره شود. ما الآن داریم دهه پُر برکت «ذی الحجّه» را پشت سر می گذاریم و این پایان آن دوره چهل روز, اربعین کلیمی(سلام الله علیه) است. لابد ملاحظه فرمودید که اول «ذی القعده», فرصت مناسبی برای اربعین گیری بود. در تمام مدت عمر و ایام سال اربعین گیری فرصت زرّین و پُر برکتی است؛ منتها در این چهل روز; یعنی اول «ذی القعده» تا ده «ذی الحجه»، این اربعین کلیمی اثر خاص دارد که وجود مبارک موسای کلیم(سلام الله علیه) این چهل شبانه روز را مهمان ذات اقدس الهی بود. اینکه در دهه اول «ذی الحجه» مستحب است که در بین نماز مغرب و عشا دو رکعت خوانده شود، بعد از «حمد» و سوره مبارکه «توحید» آیه: (وَ واعَدْنا مُوسی ثَلاثِینَ لَیْلَهً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ میقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعینَ لَیْلَهً وَ قالَ مُوسی لِأَخیهِ هارُونَ اخْلُفْنی فی قَوْمی وَ أَصْلِحْ وَ لا تَتَّبِعْ سَبیلَ الْمُفْسِدینَ)، (۱) [۱۵]این دو رکعت نماز که بین نماز مغرب و عشا خوانده شود، ناظر به همین اربعین کلیمی است. ذات اقدس الهی به علت وعده ای که داده است, موسای کلیم(سلام الله علیه) - اول سی شب و بعد ده شب اضافه شده که چهل شب شد - چهل شب مهمان ذات اقدس الهی بود. در این اربعین کلیمی نقل شده است که وجود مبارک موسای کلیم(سلام الله علیه) نه غذایی خوردند، نه استراحتی کردند؛ چهل شبانه روز مشغول مناجات بودند و در پایان تورات نصیب آن حضرت شد که الواح تورات را در پایان اربعین کلیمی, خدای سبحان به ایشان داده است و مستحضرید که با اینکه چهل شبانه روز بود، قرآن کریم نفرمود چهل روز و نفرمود چهل شبانه روز، بلکه فرمود چهل شب: (واعَدْنا مُوسی أَرْبَعینَ لَیْلَهً), (۲) [۱۶]سرّش آن است که (إِنَّ ناشِئَهَ اللَّیْلِ هِیَ أَشَدُّ وَطْئاً وَ أَقْوَمُ قیلاً); (۳) [۱۷]بالأخره نشئه شب و فرصت پُر برکت شب هرگز در حدّ روز نیست به مراتب از روز بالاتر است: (إِنَّ لَکَ فِی النَّهارِ سَبْحاً طَویلاً)، (۴) [۱۸]چون شب اهمیت آن بیش از روز است؛ لذا در جریان اربعین کلیمی فرمود: چهل شب مهمان ذات اقدس الهی بود، با اینکه چهل شبانه روز مهمان ذات اقدس الهی بود: (وَ واعَدْنا مُوسی ثَلاثینَ لَیْلَهً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ میقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعینَ لَیْلَهً) که تورات نصیب ایشان شد، البته فرصت های دیگری هم برای نزول تورات بود؛ اما بهترین فرصت همان اربعین است.

۱- اعراف/سوره۷، آیه۱۴۲.

۲- بقره/سوره۲، آیه۵۱.

۳- مزمل/سوره۷۳، آیه۶.

۴- مزمل/سوره۷۳، آیه۷.

در روایات مـا هـم کم نیست این تعـبیر که «مَـا أَخْلَصَ عَبْـدٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَـلَّ أَرْبَعِینَ صَـبَاحاً إِلَّا جَرَتْ یَنَابِیعُ الْحِکْمَهِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَی لِسَانِهِ»; (۱) [۱۹]مستحضـرید که کویر چشـمه ندارد، چون ذخیره ندارد و هر زمینی هم چشـمه ندارد؛ این چشـمه ها که از دلِ خاک برمی خیزند, قبلاً ذخیره سازی شدند و گرنه جایی که ذخیره سازی نداشته باشد و منبعی نباشد, چشمه نمی جوشد. آن منبع اصلی را ذات اقدس الهی فرمود که مـا به وسـیله بـاران تأمین کردیم؛ باران را نازل کردیم به زمین، یک؛ به زمین گفتیم این آب ها را فرو ببر، دو؛ رهبری این آب ها را در «تحت الارض» به عهده گرفتیم، سه؛ همان طور که روی زمین در بعضی از جاها راه هست و در بعضـی از جاها راه نیست؛ بعضـی جاها دو راهه است، سه راهه است، چهار راهه است، بعضـی جاها ورود ممنوع است، بعضی جاها آزاد است، در بعضی جاها بسترش بازتر است؛ فرمود همین کار را ما زیر زمین کردیم: (فَسَلَکَهُ یَنابیعَ فِی ٱلْأَرْضِ); (۲) [۲۰]بعـد از اینکه باران آمـد و زمین آن تحویل گرفت و در خود جاسازی کرد، آن وقت رهبری این آب ها را که از کجا شـروع کننـد؟ به کجا ختم شونـد؟ کجا دو راهه باشـد؟ کجا سه راهه باشد؟ کجا چهار راهه باشد؟ کجا به زمین نزدیک باشد و کجا از زمین دور باشد؟ فرمود همه اینها را ما تنظیم کردیم: (فَسَـلَکَهُ یَنابیعَ فِی ٱلْأَرْضِ)؛ «مسـلک» به اینها داد، معبر به اینها داد، راه به اینها داد، برای اینکه اینها «ینبوع» و چشمه زمین شوند تا در فرصت مناسب از این جا بجوشند. اگر افراد صالـح بودنـد ما این آب ها را در دسترس اهل زمین قرار می دهیم که اینها با یک کَند و کاو مختصـری به صورت «بئر» و چاه به این آب می رسـند یـا مـا حـادثه ای را بـاعث می شویم و آن را از این زمین بیرون می آوریم؛ خودمـان انجام می دهیم، می شود چشـمه و اگر آنها کَنـد و کاو کننـد می شود چاه؛ بالأخره ما این را در نزدیک سـطح زمین قرار می دهیم که در دسترس باشـد. اگر اینهـا بیراهه رفتنـد و آن لیاقت را نداشـتند که از این ذخیره «تحت الارض» بهره ببرنـد، ما دسـتور می دهیم به همین زمینی که اول این آب ها را تحویل گرفت و فرو برد، یک قدری بیشتر فرو ببرد؛ این جاست که جای تهدید قرآن کریم است که فرمود: (قُلْ أَ رَأَیْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُکُمْ غَوْراً فَمَنْ یَأْتیکُمْ بِماءٍ مَعینٍ)؛ (۳) [۲۱]این آب ها الآن حدود پنج متر، ده متر یا بیست متر, کمتر و بیشتر از زمین فاصله دارد و با کَند و کاو شما حل می شود، اگر ما دو - سه هزار متر اینها را پایین ببریم، آن وقت کـل منطقه شـما ویرانه می شود. مـا اگر این آب ها را فرمان دهیم قـدری پایین برونـد: (أَ رَأَیْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُکُمْ غَوْراً)؛ یعنی آب «غـائر» شود و فرو برود, (فَمَنْ یَـأْتیکُمْ بِمـاءٍ مَعینٍ); «مـاء معین» آن آب «تحت الارض» نیست، آبی که بالا آمـده که «تَراهُ الْعُیُونْ وَ تَنالُهُ الـدِلاء»; (۴) [۲۲]در دسـترس دَلو باشـد و در معرض «عین» و چشم باشـد، به چنین آبی می گوینـد آب «معین»؛ آبی که عین آن را نبینـد و در دسترس دَلو نباشـد و «تحت الارض» باشد, «ماء معین» نیست، مگر «بالقوه». (أَ فَرَأَیْتُمُ الْمَاءَ الَّذِی تَشْرَبُونَ)؛ (۵) [۲۳]اگر اینها «غَور» کنند و خدای سبحان اینها را فرو ببرد, (فَمَنْ یَأْتیکُمْ بِماءٍ مَعینٍ).

۱- عیون اخبار الرضا(ع)، الشیخ الطوسی، ج۱، ص۷۴.

۲- زمر/سوره۳۹، آیه۲۱.

۳- ملک/سوره۶۷، آیه ۳۰.

۴- فتح القدیر للشوکانی، الشکونی، ج۵، ص۳۱۶.

۵- واقعه/سوره۵۶، آیه۶۸.

یکی از القـاب نـورانی وجـود مبـارک حضـرت(سـلام الله علیـه) «مـاء معین» است (۱) و ایـن القـاب جزء توقیفیـات نیسـت که مخصوص حضرت باشد. علمایی که شاگردان حضرت هستند؛ یعنی از عالمان دین هم به عنوان «ماء معین» یاد می شود و اینها هم «مـاء معین» هسـتند که «تَراهُ العُیُونْ وَ تَنالُهُ الـدِلاء». این آب ها پس در زمین فرو رفته و مانـده، آن گاه در فرصت مناسب به صورت چشـمه می جوشـد. ذات اقـدس الهی این آب حیـات و آب زنـدگانی را در درون خیلی هـا از باب (فَسَلَکَهُ یَنابِیعَ فِی الْأَرْضِ), جاسازی کرده است؛ اگر – خـدای ناکرده – گناه یا بد رفتاری باشد، این فرو می رود که دیگر در دسترس هیچ کَند و کـاو کننـده ای نیست، نه معلم می توانـد با گفتارش این منابع را اسـتخراج کنـد و نه حوادث روزگار می تواننـد این منابع را استخراج کنند، آنقدر در درون فرو رفته است که (سَواءٌ عَلَیْهِمْ ءَ أَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا یُؤْمِنُونَ)، (۲) [۲۵]خودشان هم می گوینـد: (سَواءٌ عَلَیْنا أَ وَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَکُنْ مِنَ الْواعِظِینَ). (۳) [۲۶]وقـتی این آب خیلی فرو برود، در دسترس هیـچ چاه کن و کارگزاری نیست. الآن اگر – خـدای ناکرده – چنـد هزار کیلومتر این نفت و گاز پایین برود که در دسترس صـنعت نباشد، آن وقت این کشـور می شـود کشـوری فقیر؛ آب آن هم همین طـور است. اینکه فرمـود مـا آن در دسـترس قرار دادیم و تلاش و کوشش شما هم لازم است که این را استخراج کنید، به همین مناسبت است. گناه این خصیصه را دارد و این لایه های متراکم نمی گـذارد اسـتخراج صورت پـذیرد. اینکه دربـاره گناه تعبیر شـده و فرمود: (کَلّا بَلْ رانَ عَلی قُلُوبِهِمْ)، (۴) [۲۷]«رین» همان چرک است که این لایه های چرکین را «رین» می گویند، فرمود: (رانَ عَلی قُلُوبِهِمْ ما کانُوا یَکْسِبُونَ)؛ این سیئات بد و حرام, لایه هایی است که روی این آب زنـدگانی را می گیرد، آن فطرت در حقیقت آب زندگانی است و آن همان حیاتی است که فرمود: (لِیُنْذِرَ مَنْ کانَ حَیًّا) (۵) [۲۸]و همـان حیـاتی است که در سوره «انفـال» فرمود: (اسْتَجِیبُوا لِلّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاکُمْ لِما یُحْیِیکُمْ) (۶) [۲۹]و اگر آن نباشد دیگر زندگیِ انسانی نیست. حرف حکیم سـنایی این است که همه از مردن می ترسـند، این حرف حقی است؛ ولی می گوید مگر الآن شما زنده اید؟!

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص ۳۴۰، ط اسلامی.

۲- بقره/سوره۲، آیه۶.

۳- شعراء/سوره۲۶، آیه۱۳۶.

۴- مطففین/سوره۸۳، آیه۱۴.

۵- یس/سوره۳۶، آیه ۷۰.

۶- انفال/سوره۸، آیه۲۴.

ازین مرگ صورت نگر تا نترسی *** ازین زندگی ترس کاکنون در آنی (1)

مُردن چیز بدی است و آدم باید از مُردن بترسد; اینها حق است. فرمود از این وضعی که داری بترس! مگر الآن این زندگی است؟ همین که (يَأْكُلُ الطَّعامَ وَ يَمْشي فِي الْأَسْواقِ), (2) [31]یک زندگی حیوانی است و زندگی انسانی نیست، «ازین زندگی ترس کاکنون در آنی». این همه معارف الهی باشد و آدم هیچ از آنها خبری نداشته باشد؟! این همه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) (3) خدا بگوید و آدم هیچ خبری نداشته باشد؟! بنابراین فرمود ما این را جاسازی کردیم و در دسترس قرار دادیم; منتها با یک کَند و کاو حل می شود؛ حالا یا با کَند و کاو خودِ شخص یا با کَند و کاو استاد و واعظ و دعوت کننده های دیگر. اگر خدای ناکرده این آب زندگانی فرو برود و در دسترس نباشد: (قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُكُمْ غَوْراً فَمَنْ يَأْتيكُمْ بِماءٍ مَعينٍ) خواهد بود. این «مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً» که فرمود: «إِلَّا جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ» همین است و معلوم می شود که این جا آب زندگانی هست، اینجا (فَسَلَكَهُ يَنابيعَ فِي الْأَرْضِ) هست، اگر اخلاص باشد مثل کَند و کاو است؛ حالا انسان یا از راه درس و بحث این کَند و کاو را احیا می کند یا از راه مجاهدت ها و اعمال و عبادات و مانند آن یا از هر دو راه احیا می کند. پیشینیان می گفتند اگر کسی بخواهد پشت پرده غیب را ببیند تا بفهمد که عالم چه خبر است، این شخص دو راه به نحو «منفصله مانعه الخلو» دارد؛ یا تلاش و کوشش می کند و با پای خود لنگ لنگان کنار این پرده می رسد و این پرده را کنار می زند که در نهایت پشت پرده را می بیند و می فهمد که بعد از مرگ چه خبر است. این پرده ای که بین ما و برزخ آویخته است و نمی گذارد که ما بفهمیم بعد از مرگ چه خبری است، این شخص تلاش و کوشش می کند و طبق آیات و روایات و بحث های فراوانی که دارد، پرده را کنار می زند و یک مقداری از اسرار برزخ را می فهمد یا چنین نیست و تلاش و کوششِ با دست و پا ندارد، یک جا می نشیند و اهل رمز و راز است و منتظر فرصت طلایی است که در آن فرصت زرّین نسیمی می وزد، این پرده کنار می رود و او پشت پرده را می بیند؛ یا از این راه است یا از آن راه یا جمع بین دو راه هست که هم اهل درس و بحث است و هم اهلِ «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا»؛ (4) [33]این بیان نورانی پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) که فرمود: گاهی در روزگار شما یک نسیم می وزد، همین است؛ آن نسیم یا در رؤیا یا در حالت بیداری نصیب آدم می شود و این محصول درس و بحث نیست؛ یعنی دست رنج کسی نیست که برود پرده را کنار بزند و از پشت پرده مرگ باخبر شود؛ این شخص در جای خود نشسته است، نسیمی می وزد و این پرده کنار می رود, پس یا این راه یا آن راه که با تلاش و کوشش به دست می آید. اگر این راه بود یا آن راه بود، بالأخره انسان از اسرار عالم و پشت پرده تا حدودی باخبر می شود و همین که باخبر شد, خیلی از مشکلات برای او حل می شود و آسان زندگی می کند.

1-

2- فرقان/سوره25، آیه7.

3- بقره/سوره2، آیه104.

4- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج68، ص221.

می بینید مرحوم آقای قاضی(رضوان الله علیه) و بسیاری از آقایان, قبرستان را مدرسه می دانستند. خیلی از ما که قبرستان می رویم، برای زیارت قبور، برای ثواب و طلب مغفرت هست, این کار، کارِ خوبی است؛ اما این بزرگوارها برابر دستورهایی که در دین آمده, قبرستان را مدرسه می دانستند. قبلاً هم به عرضتان رسید انسان وقتی وارد قبرستان شد, غیر از «السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُسْلِمِينَ» (۱) [۳۴]و غیر از آن «حمد و سوره» و آیاتی که می خواند، یک دعای مخصوصی هم دارد که در آن دعای مخصوص ما به این مرده ها می گوییم: شما که «أَهْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» بودید، ای «أَهْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»! شما را قسم می دهیم «بِحَقِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» بگویید آن جا چه خبر است؟ «السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ أَهْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَا أَهْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِحَقِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَيْفَ وَجَدْتُمْ قَوْلَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مِنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، (۲) [۳۵]این مدرسه است؛ یعنی شما را به «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» قسم که به ما بگویید آن جا چه خبر است! این دعا و درخواست است. خیلی از مواقع مرحوم آقای قاضی و بزرگان را می گفتند که عمرشان را در قبرستان «وادی السلام» می گذراندند؛ مثل اینکه خیلی از ما در مَدرَس به سر می بریم، چون مَدرس جای درس و بحث است؛ اینها خیلی از عمرشان را در قبرستان به سر می بردند، برای اینکه باور کردند آن جا مدرسه است و باور کردند «کانرا که خبر شد خبری باز آمد»، این طور نیست که «کانرا که خبر شد خبری باز نیامد», (۳) بلکه خبری می آید؛ اگر خبری نیاید که دیگر اصرار نمی کنند و به ما نمی گویند آن جا بروید و بعد از سلام آنها را قسم دهید و بگویید این جا چه خبر است؛ یا در بیداری به آدم می گویند یا در خواب به آدم می گویند، اگر آدم یک صحنه از آنها را ببیند, خیلی آرام می شود و آن آرامش غیر از آن زمانی است که این ادلّه به گوشش برسد؛ اما وقتی در یک رؤیای صادقه یا در حالت «منامیه» که بیدار هست, برای او روشن شود که آن جا چه خبر است, آرام می شود. با این «جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»، معلوم می شود که چشمه های فراوان در درون ما هست؛ نفرمود اگر شما مستقیم بودید ما باران نازل می کنیم، آن مطلب دیگری است که آن هم حق است و آن آیات و روایات سر جای خود محفوظ است؛ آن آیاتش این است که (وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَهِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً); (۴) [۳۷]- ما خدا را به حق اهل بیت قسم می دهیم که باران رحمت را نصیب این مملکت بفرماید تا ما خشکسالی نداشته باشیم – ولی آن آیات و روایات دیگری است که سر جای خود محفوظ است. فرمود: (وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَهِ لَأَسْقَيْناهُمْ ماءً غَدَقاً)؛ اگر اینها مؤمن راستین باشند، به وظیفه خود عمل کنند، بیراهه نروند و راه کسی را هم نبندند, ما باران مناسب می فرستیم; این وعده الهی است. این راه دیگری است که حق است، وعده الهی است و هیچ تردیدی هم در آن نیست. نماز «استسقاء» هم همین را تأیید می کند، دعای استسقای امام سجاد(سلام الله علیه) (۵) هم همین را تأیید می کند، آیه هم همین را می فرماید؛ ولی این «مَا أَخْلَصَ عَبْدٌ لِلَّهِ» نمی گوید اگر شما چهل شبانه روز مخلص بودید ما برای شما باران نازل می کنیم، استاد برای شما فراهم می کنیم یا یک کتاب نصیب شما می کنیم، چنین نیست؛ فرمود آنچه در درون شماست ما کَند و کاو می کنیم و بیرون می آید که آن نجات بخش آدم است و سرمایه خود آدم است. آن (هُوَ أَغْنَى وَ أَقْنَى) (۶) [۳۹]که خدای سبحان دارد در همین جاها ظهور می کند؛ این دو وصف که یکی «غنا» می دهد و یکی «قنیه» می دهد، آن اوّلی با «غین» است و دومی با «قاف» که به معنای سرمایه است. فرمود: (هُوَ أَغْنَى وَ أَقْنَى) هم بی نیاز می کند هم «قنیه» و «رأس المال» می دهد. یک وقت آدم را بی نیاز می کند و غذای سال او تأمین می شود و یک وقت هم سرمایه کسب می دهد؛ فرمود هر دو از آنِ اوست: (هُوَ أَغْنَى وَ أَقْنَى)؛ این جا سخن از «أغنا»ی محض نیست که ما را به وسیله باران بی نیاز کند، بلکه ما را «قنیه» می دهد، سرمایه می دهد و این سرمایه هم در درون ما هست که امیدواریم ذات اقدس الهی این را نصیب همه بفرماید.

۱- كامل الزيارات، ابن قولويه القمى، ج ۱، ص۳۳۵.

۲- بحارالانوار، العلامه المجلسى، ج ۹۹، ص ۳۰۱.

۳-

۴- جن/سوره ۷۲، آيه۱۶.

۵- بلاغه الامام على بن الحسين (ع)، جعفرعباس حائرى، ج ۱، ص ۴۰.

۶- نجم/سوره ۵۳، آيه۴۸.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

در جریان حرمت ربا در مکیل و موزون, پنج منبع فقهی در دست بود که به استناد این منابع پنج گانه باید احکام این مکیل و موزون روشن شود؛ اول اطلاق و عموم های اولیه است که در هر موردی شک کردیم، مرجع آن عمومات و اطلاقات است؛ نظیر (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۱) (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (۲) (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) (۳) و مانند آن که اگر در جایی شک کردیم این رباست یا نه و این معامله صحیح است یا نه، به این عموم و اطلاقات باید تمسک کرد، زیرا این عمومات و اطلاقات برای تصحیح کل معامله است، آن مقداری که به دلیل خارج شد از اینها استثنا می شود و آن مقداری که مشکوک است به اینها مراجعه می شود.

ص: ۶۶

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

دوم نصوص تعبدیه ای بود که در خصوص مسئله جو و گندم وارد شده که درست است ربا عبارت از آن است که «ثمن» و «مثمن», اگر «مکیل» و «موزون» و «متحد الجنس» بودند, ربا در آن هست و در «مختلف الجنس» ربا نیست؛ طبق آن حدیثی که دارد «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسَانِ فَبِیعُوا کَیْفَ شِئْتُمْ»؛ (۱) [۴]ربا در دو جنس مختلف نیست، لکن تعبداً جریان جو و گندم به عنوان جنس واحد شناخته شده است و این نصوص هم در خصوص جو و گندم می تواند مرجع باشد.

طایفه و منبع سوم, نصوصی هستند که فرآورده های هر جنسی را ملحق به آن جنس می دانند، اختصاصی به جو و گندم ندارد؛ آرد گندم که از آن به «دقیق» یاد می شود، حکم گندم را دارد؛ آرد جو که از آن به «سویق» یاد می شود، حکم جو را دارد و همچنین آرد نخود و سایر حبوبات که این هم بدون تعبد نیست، برای اینکه در بعضی از این عناوین اسم و عنوان عوض شده است؛ ولی حکم همچنان باقی است.

چهارم قاعده ای بود که طبق بیان مرحوم صاحب جواهر, پیشینیان از این قاعده یاد می کردند و متأخران هم از این قاعده یاد می کردند (۲) و در متن شرایع هم آمده است؛ منتها از آن به قاعده تعبیر نشده است. فرمود «کل ما»؛ یعنی هر فرآورده ای از هر جنسی حکم همان جنس را دارد; «کل ما یعمل من جنسٍ» (۳) که دیگر اختصاصی به گندم یا جو آرد شده ندارد.

ص: ۶۷

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۴۱.
۲- جواهر الکلام, الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳, ص۳۴۸.
۳- الینابیع الفقهیه، علی اصغرمروارید، ج۱۴، ص۴۳۲.

منبع پنجم قاعده ای است که می گوید «الاحکام تدور مدار الاسماء» (۱) که وقتی عنوان و اسم عوض شد، حکم هم عوض می شود. اگر این انگور بود حکم آن مشخص بود و حالا ـ که به صورت شیره یا سرکه و مانند آن در آمده، همان حکم را دارد یا نه؟ اگر «الاحکام تدور مدار الاسماء»، باز حکم هم عوض می شود.

این پنج منبع در دست هست که برابر این منابع پنج گانه باید احکام مکیل و موزون در این گونه از موارد روشن شود که آیا خرید و فروش گندم با همه فرآورده هایش یکی است یا نه؟ خرید و فروش جو با همه فرآورده هایش یکی است یا نه؟ ولو کارهای صنعتی روی آن شود؛ اگر از شیر کَره درآوردند، این فرآورده ها حکم اصل را دارند یا نه و فرع دیگر اینکه خود این فرآورده ها و فروع با یکدیگر یک حکم دارند یا فرق می کنند؟ یعنی همان طوری که ماست و پنیر با شیر یک حکم دارند، ماست و پنیر با هم، ماست و کره با هم و ماست و دوغ با هم, یک حکم دارند یا نه؟ فرآورده های یک جنس با خود آن جنس یک حکم دارند یا نه؟ این یک فرع است؛ آیا خود فرآورده ها با هم یک حکم دارند که فرع دیگری است. استفاده احکام این امور به وسیله همین منابع پنج گانه است. هر جا ما توانستیم حکم خاص ثابت کنیم که «فهو المطلوب»، نشد مرجع آن عمومات و اطلاقات است.

در اثنای بحث این عنوان مطرح شد که قاعده ای که می گوید «الاحکام تدور مدار الاسماء» و «الاحکام تدور مدار العناوین»، عمده آن است که ما آن عنوان و آن اسم را حفظ کنیم. آن نکته ای که مرحوم حاج آقا رضا(رضوان الله علیه) در کتاب طهارت ذکر کردند، آن در این جا مطرح شد و آن این است که چه در مسئله انقلاب که از مطهرات است و چه در مسئله استحاله که از مطهرات است، ما باید حوزه انقلاب و قلمرو استحاله را مشخص کنیم؛ (۲) اگر خمری یک قطره خون در آن رفت و نجس شد و همین خمر به صورت سرکه درآمد، آیا این سرکه پاک است یا نه؟ آن نجاستِ خمر را صورت نوعیه خمریه حمل می کرد؛ یعنی خمر نجس بود، الآن که شیره است یا سرکه است و این یک قطره خون که در این مایع ریخته شد، روی خمر نرفته, بلکه روی این مایع رفته است؛ به تعبیر ایشان روی «صورت جسمیه» (۳) رفته و جسم نجس شده است و جسم که منقلب نشد، این مایع و شیء روان که منقلب نشد، خمر به سرکه منقلب شد که عنوان خمریت نجاست داشت و احکام خاص خود را داشت، الآن که سرکه شد دیگر نجس نیست؛ این در جریان انقلاب بود. در جریان استحاله اگر سگی مستحیل شود، تحولی پیدا کند و به صورت نمک در بیاید، قبل از اینکه مستحیل شود، اگر بدنش بولی بود یا خونی بود، این جا سه عنوان هست: یکی خود «کلب» است که به نمک تبدیل شده است و دیگر احکام «کلب» بر آن مترتب نیست، یک موجود «نجس العین» ما نداریم و خونی هم که در بدن آن بود، آن هم به نمک تبدیل شد و دیگر چیز نجسی نیست؛ اما مطلب سوم آن است که این سگ قبل از استحاله جسم و بدنش که طول و عرض و عمق دارد - نه به عنوان «کلب» - این جرم نجس بود، الآن هم همین طور نجس است؛ این جرم نه منقلب شد و نه مستحیل، به چه دلیل این جرم پاک شود؟ خونی که در بدن آن بود، به نمک تبدیل شد و دیگر خونی نیست، سگ هم که به نمک تبدیل شد و دیگر سگی نیست؛ اما قبلاً سخن از خون نبود، قبلاً ـ سخن از جرم بود، این جسم دارای طول و عرض و عمق نجس بوده و الآن هم همچنان نجس است, پس «الاحکام تدور مدار الاسماء» یا «مدار العناوین» را کاملاً باید حفظ کرد؛ جرم و بدنه سگ, نه منقلب شد و نه «مستحیل» شد. این خمری که یک قطره خون در آن افتاد و نجس شد، در این جا سخن از خمر نیست، سخن از این مایع است؛ آنچه که منقلب شد، خمر است که سرکه شد و آنچه که نجس بود آن که منقلب نشد، این مایع بود و این مایع هم مگر روی خمر و

روی صورت عنوان خمریه رفته است؟

۱- درر الفوائد، محقق خراسانی، ج۱، ص۳۸۷.

۲- مصباح الفقیه، آقارضاالهمدانی، ج ۱، ص۶۳۳، ط القدیم.

۳-

پرسش:؟پاسخ: انقلاب, حوزه خود را پاک می کند، خمر به سرکه منقلب شده است، پس خمری نیست و نجاست خمری ندارد؛ اما آنکه مانده و «متنجس» بود که منقلب نشد. چه در جریان «استحاله» «کلب» و چه در انقلاب خمر به سرکه، آن جرم و آن جسم منقلب و مستحیل نشد، پس آن جسم همچنان نجس است. بنابراین این نکته ای که ایشان در کتاب طهارت دارند ناظر به همین است، البته به فرمایش فقهای دیگر مسبوق است.

غرض آن است که حوزه انقلاب باید مشخص شود که چه چیزی «منقلب» شد، حوزه «استحاله» باید مشخص شود که چه چیزی «مستحیل» شد و آنچه هم که «متنجس» بود هم باید مشخص شود؛ آنکه «متنجس» بود که نه «مستحیل» شد نه «منقلب» و آنکه «منقلب» یا «مستحیل» شد، حکم خاص خود را دارد و پاک است. این هم مربوط به آن فرعی که قبلاً مطرح شد.

چهار فرع در ذیل فرمایشات فقها مانده که مرحوم محقق از این فروع چهارگانه جداگانه یاد می کند؛ هر کدام را برابر نص خاص، تعبد اینها ثابت کرد «یحکم به» وگرنه به اطلاقات اولیه تمسک می شود؛ یعنی معاملات همه اینها جایز و صحیح است و ربا هم در آن نیست؛ یکی مسئله گوشت هاست، یکی مسئله شیر است، یکی مسئله روغن است و یکی هم مسئله سرکه است; «اللحوم و الالبان و الدهان و الخلوء»; یعنی «خِلّ»ها و سرکه ها که اینها فرآورده های «مکیل» و «موزون» هستند. این گوشت ها حکمشان چیست؟ اگر گوشت گوساله را با گوشت گوسفند بخواهند معامله کنند، آیا می شود با کم و زیاد معامله کرد یا نه؟ گوشت گاو را با گاومیش، گوشت های این پرنده ها و مرغ ها را می خواهند معامله کنند، این معامله ها «مع التفاضل»ربوی می شوند یا نه؟ این چهار فرع را در شرایع ملاحظه بفرمایید، آنچه را که نگفتند هم شبیه اینهاست. مسئله گوشت ها، مسئله شیرها، مسئله روغن ها و مسئله سرکه ها؛ اینها فرآورده های معمولی و محل ابتلاست، اقسام دیگری اگر فرض شود، به همین امور برمی گردد.

عبارت مرحوم محقق در متن شرایع این است که می فرماید: «و اللحوم مختلفةٌ بحسب اختلاف اسماء الحیوان»؛ (۱) این برابر آن اصل و قاعده پنجم دارد سخن می گوید که چون احکام «تدور مدار الاسماء و العناوین» و خود گوشت نامی ندارد و تبع آن حیوان است؛ لذا «تدور مدار الاسماء»، گوشت گوسفند با گوشت گاو فرق می کند و اینها ربا بردار نیست؛ اما گوشت گوسفند با گوشت بز ربا بردار است، چرا؟ برای اینکه درست است که بز و گوسفند در عرف دو صنف هستند؛ ولی در فضای شریعت بیش از تعدّد صنف برای اینها قائل نیستند؛ اینها دو نوع نیستند، دو صنف هستند. ما وحدت نوعی یا وحدت صنفی این حیوانات را از ترتیب احکام واحده و کثیر به دست می آوریم. ما از کجا بفهمیم که بز و گوسفند یک نوع هستند و دو صنف یا دو نوع نیستند؟ از آن جا می فهمیم که شارع مقدس در مسئله زکات می فرماید اگر اینها به چهل رسیدند, یک گوسفند یا یک بز باید دهد که مجموع گوسفند و بز را دارد حساب می کند، نه اینکه اگر گوسفندها چهل رأس شدند یا بزها چهل رأس شدند حکم آن چیست، مجموع اینها را به عنوان «غنم» یاد می کند. اگر شارع مقدس - «الضَّأْن» ; یعنی گوسفند و «المَعْز»; یعنی بز - مجموع «الضَّأْن» و «المَعْز» را به عنوان «غنم» یاد کرد و فرمود اگر «غنم» به فلان عدد رسید زکات دارد، معلوم می شود در فضای شریعت بز و میش دو صنف از یک نوع هستند؛ حالا که وحدت نوعی اینها به دست آمده، اگر کسی بخواهد گوشت بز را با گوشت گوسفند «مع التفاضل» معامله کند می شود ربا و راهش هم این است که گوشت گوسفند را می فروشد، با آن پول گوشت بز می خرد یا به عکس. بنابراین ما وحدت نوعی یا وحدت جنسی را از این راه ثابت می کنیم. در جریان گاو و گاومیش هم همین طور است، گرچه در فضای عرف حاضر نیستند بپذیرند که گاو و گاومیش یک نوع هستند؛ ولی در فضای شرع شما می بینید، حکم اینها را در زکات و مانند زکات یکی می دانند؛ بقر و «جاموس» را فضای شریعت یک جنس می دانند که اگر گوشت هایشان را بخواهند «مع التفاضل» معامله کنند ربا می شود. بنابراین یک اصل کلی این است که گوشت ها تابع حیوانات هستند، خود گوشت نام خاصی ندارد و گوشت هر حیوانی حکم همان حیوان را دارد و «اسماء» هم محور احکام است که اگر اسم فرق کرد، حکم هم فرق می کند؛ ولی در بحث های قبل داشتیم که در تبیین این قاعده که «الاحکام تدور مدار العناوین» و «الاحکام تدور مدار الاسماء»، آن جا این بحث گذشت که ما چهار مرحله در طول هم داریم: مرحله اولی این است که ما «بالتحقیق» و کارشناسی یقیناً بدانیم که اینها دو نوع هستند یا بدانیم یک نوع می باشند، ولو نام ها در فضای عرف یا در فضای لغت فرق کند؛ ولی ما چون یقین داریم که اینها یک نوع هستند و دو صنف، حکم وحدت برایشان مترتب است. بعد از مرحله حقیقت، اگر نص خاصی ما را متعبد کرد به اینکه اینها یک نوع هستند، آن نص معیار خواهد بود. اگر نص خاصی برای وحدت نوعی نداشتیم و در فضای عرف اینها را یک نوع می دانند، عرف مقدم است و اگر در فضای عرف وحدت نوعی نبود، می شود وحدت لغوی؛ پس لغت در مرحله چهارم است، عرف در مرحله سوم است، نص که تعبد است در مرحله دوم است و آن جا که ما یقین داریم و کار کارشناسی تأیید می کند که اینها یک نوع یا دو نوع هستند، پس در مرحله اول, تحقیق علمی، بعد تعبد، بعد فضای عرف و بعد فضای لغت. سرّ تقدم عرف بر لغت این است که مخاطب اصلی روایات هم همین فضای عرف می باشد.

۱- کفایه الاحکام، المحقق السبزواری، ج ۱، ص ۴۹۹.

پرسش: در بحث زکات اگر بین «غنم» و گوسفند وحدتی برقرار شد، به خاطر روایت است؟

پاسخ: نه، منظور این است که در فضای شریعت اینها را می فرماید که «غنم» هستند که حکم روی «غنم» رفته است. معلوم می شود که چون حکم رفته روی «غنم» و گوسفند و بز را شارع مقدس یکی می داند، معلوم می شود در فضای شریعت اینها یکی هستند و دو صنف از یک نوع می باشند.

پرسش: چطور در گندم حکم سرایت پیدا می کند؟

پاسخ: سرّش آن است که در «حنطه» و «شعیر», ما نام خاصی در روایت نداریم. در روایت باب ربا، گندم یک عنوان دارد به عنوان «حنطه» و جو هم یک عنوان دارد به عنوان «شعیر»، نص خاص آمد و فرمود اینها با اینکه دو مورد هستند، در فضای ربا یک حکم دارند؛ ولی در جریان بز و گوسنفد اصلاً تعبیر به عنوان «غنم» است. ما یک «نعم» داریم و «انعام» که برای همه این حیوانات است، چون جنس است؛ مانند انعام ثلاثه که می گویند گاو و گوسفند و شتر آن جنس است؛ اما درباره خصوص بز و میش, این طور نیست که روایت بفرماید حکم «الضَّأْن» این است و «المَعْز» حکمش این است و بعد ما را متعبد کرده باشد به اینکه در جمع بندی اینها یکی هستند، این طور نیست, بلکه حکم رفته روی «غنم»، اینها غنم می باشند. ما در مسئله جو و گندم یک عنوان نداریم که بگوییم آن جا تعبد شده است، همه جا دو عنوان هست؛ لذا خصوص تعبد درباره ربا جایز است، اما در جریان زکات اصلاً دو عنوان نداریم، حکم اصلاً روی «الضَّأْن» نرفته، حکم روی «المَعْز» نرفته، بز و میش حکم ندارد، بلکه «غنم» حکم دارد که فرمود «غنم» این طور است. اگر «غنم» این طور است، معلوم می شود تعبد در کار نیست؛ اگر آن جا سخن از «الضَّأْن» و سخن از «المَعْز» بود، می گفتیم آن جا چون تعبد شده است، ما نمی توانیم سرایت کنیم؛ اما در روایات باب زکات فقط سخن از «غنم» است، معلوم می شود اینها در فضای شریعت یک نوع هستند؛ منتها دو صنف.

گوشت ها تابع حیوانات هستند، بر اساس این معیاری که ایشان بیان فرمودند؛ منتها در بعضی از جاها که احتیاج به تذکر داشت آن را ذکر می کنند برای این که چهار فرع محل ابتلاست و احکام اینها هم برابر آن اصول خمسه استنباط می شود. می فرمایند: «و اللحوم مختلفةٌ بحسب اختلاف اسماء الحیوان»؛ یعنی ناظر به آن اصل پنجم است. «فلحم البقر و الجوامیس جنسٌ واحد»، چرا واحد است؟ در آن جا تعبد شده است؟ نه تعبد نشده، در جریان زکات عنوان بقر بر هر دو حمل شده و هر دو بقر هستند، پس معلوم می شود در فضای شریعت اینها یک نوع می باشند و دو جنس «و لحم الضَّأْن و المعز جنسٌ واحد» - این جنس منطقی نیست، جنس عرفی است - «لدخولهما تحت لفظ الغنم» و «غنم» حکم دارد، نه «الضَّأْن» و نه «المعز»؛ گوسفند یا بز حکم ندارد و این «غنم» دو صنف دارد «و الابل» چه اعرابی آن و چه «بخاتی» که جمع «بختی» است، جنس واحد است، برای اینکه حکم روی «ابل» رفته است.

به استناد آن اصل پنجم مرحوم محقق می فرماید: «و یقوی عندی أن کل ما یختص منه باسم فهو جنس علی انفراده»؛ اگر در جریان شتر هر کدام یک نام خاصی داشتند و این نام گذاری از سنخ ترادف لغات و مانند آن نبود، یک وقت است که مردم این منطقه اسم این شتر را چیزی می گذارند و مردم آن منطقه اسم شتر را چیز دیگری می گذارند، این اسامی فرق می کند که ممکن است به وسیله اشکال یا اصناف فرق کند، اینها باعث تعدد جنس نمی شود؛ اما یک وقت است که در یک منطقه با حفظ همه خصوصیات برای شتر دو اسم دارند که معلوم می شود اینها دو نوع هستند، اگر بر تعبد نص خاص داشتیم «یأخذ به» و اگر نداشتیم, فضای عرف مقدم بر فضای لغت است; «فهو جنسٌ علی انفراده». درباره ماهی ها هم همین طور است؛ منتها ماهی را «بالصراحه» ; نظیر «لحوم» و «البان» و «ادهان» و «خلول» جداگانه ذکر نکردند. مرحله دوم، درباره شیر است: «و الالبان تتبع اللحوم فی التجانس و الاختلاف»؛ همان طور که گوشت تابع آن عنوان کل است، شیر هم همچنین است؛ شیر بز و شیر گوسفند یکی است، اینها «مکیل» و «موزون» هستند و ربا بردار است که «مع التفاضل» جایز نیست. همان طور که گوشت گوسفند و بز ربایی می شود، شیر گوسفند و بز هم ربایی می شود، روغن گوسفند و بز هم ربایی می شود؛ پشم و مو هم همین طور است. گوسفند پشم دارد و بز مو دارد، اینها «موزون» یا «مکیل» هستند، اگر «موزون» باشند ربا در اینها راه دارد. اصل حیوان وقتی یکی بودند و دو صنف از یک نوع بود، پشم، شیر، گوشت و همه فرآورده های آن یک حکم دارند. فرمود «ألبان» این حکم را دارند «و لا یجوز التفاضل بین ما یستخرج من اللبن و بینه»، این هم یک اصل کلی بود که مربوط به قاعده اصل چهارم است که فرآورده های هر چیزی با خود آن چیز یک حکم دارد؛ یعنی فرآورده از شیر با خود شیر یک حکم دارد، اما آنکه مشکل است این است که فرآوردهای از یک چیز، با هم یک حکم داشته باشند، آن اثبات می خواهد؛ یعنی کَره با ماست هر دو جزء فرآورده های شیر است، اینها هم حکم ربا داشته باشند؛ مشکل است کشک و دوغ با کَره همه جزء فرآورده های شیر هستند، هر دو یک حکم داشته باشند مشکل است.

پرسش: ؟پاسخ: بله، مثل خود گوسفند و بز؛ خود گوسفند و بز دو صنف از «غنم» هستند و حکم روی «غنم» رفته است. در «صوف» و «شعر» ما دو نام عرفی و دو نام لغوی داریم که یکی را می گوییم «صوف» و یکی را می گوییم «شعر»؛ یکی را می گوییم «پشم» و یکی را می گوییم «مو»؛ ولی وقتی اینها فروع دو صنف از یک نوع هستند و حکم هم رفته روی «غنم» و نه روی «الضَّأْن» و «المعز» معلوم می شود که حکمشان واحد است؛ اگر گوشت ها واحد است، برای اینکه دو صنف از یک نوع می باشند، پشم و مو هم یک حکم دارند، چون دو صنف از یک نوع هستند.

پرسش: ؟پاسخ: بالأخره جزء فروع یک حیوان است و موجود مستقلی که نیست. اگر فروع یک حیوان هستند و دو حیوان در فضای شریعت دو صنف از یک نوع محسوب می شوند، برای اینکه حکم نه روی «الضَّأْن» رفته نه روی « المعز» رفته، حکم روی «غنم» رفته است. در جریان زکات و مانند زکات نگفتند اگر کسی این قدر «الضَّأْن» دارد یا این قدر «المعز» دارد؛ این قدر بز دارد یا این قدر گوسفند دارد باید زکات بدهد، گفتند اگر این قدر «غنم» دارد که معلوم می شود حکم دائر مدار «غنم» است و اینها دو صنف از یک نوع می باشند، نه دو نوع از یک جنس، اگر این چنین است اثبات وحدت حکم آسان است؛ اما حالاـ ما بیاییم آن جا که دلیل نداریم بگوییم فرآورده های هر چیزی همه فرآورده های آن یک حکم دارند، آن تعبد خاص می خواهد که در دسترس نیست، اگر در دسترس نبود ما برابر اصل پنجم عمل می کنیم؛ یعنی می گوییم کَره یک عنوان است و دوغ یک عنوان دیگر است و اینها را شامل نمی شود و حکم ربا ندارد. پس در مسئله «البان» این طور فرمودند.

در مرحله «أدهان»، یعنی دهن و روغن هم فرمودند که اینها «تتبع ما یستخرج منه»؛ روغن هر چیزی تابع همان چیز است که این هم قابل پذیرش است. روغن «سمسم» (۱) و انواع و اقسام روغن های نباتی که این نباتات اگر کثرت نوعی بود، ربا در آنها نیست و اگر کثرت صنفی و وحدت نوعی بود, ربا در آنها هست. انواع و اقسام روغن نباتی ها را می شود با هم معامله و خرید و فروش کرد، اینها محل ابتلای عملی توده مردم است و محل ابتلای علمی فقهاست. آنچه که در جامعه محل ابتلای عملی مردم است، در حوزه ها محل ابتلای علمی فقهاست؛ این فقیه باید حل کند که معامله این انواع و اقسام روغن نباتی ها با هم چطور است. اگر ثابت شد که روغن هر گیاهی تابع آن گیاه است، باید ببینیم تعدد این گیاه ها تعدد صنفی است یا تعدد نوعی است. درباره غالب این گیاهان نظر خاصی نیست؛ اول باید به کار کارشناسی برسیم، اگر کار کارشناسی جواب نداد نوبت به کثرت عرفی می رسد، نشد نوبت به لغت می رسد و اگر به لغت هم دسترسی پیدا نکردیم، آن اطلاقات و عمومات اولیه که تحلیل و تجویز می کند آنها مرجع نهایی تجویز ما خواهد بود. غرض این است که کار در هیچ مرحله ای لنگ نیست، پس انواع و اقسام این روغن هایی که می گیرند, تابع آن گیاهانی است که از آنها استخراج شده اند. اگر ما توانستیم برابر کار کارشناسی، وحدت یا کثرت آنها را اثبات کنیم که «ثبت المطلوب» که هنگام ثبوت وحدت، ربا دارد و هنگام ثبوت کثرت، ربا ندارد؛ اگر نص خاص داشتیم «یأخذ به»، نشد در فضای عرف، نشد در فضای لغت و اگر شک کردیم، مرجع همان اطلاقات و عمومات اولیه است.

-۱

بعد از مسئله روغن نوبت به «خلول» و انواع سرکه ها می رسد؛ روغن را فرمود که روغن بنفسج و روغن نیلوفر همه اینها باید با یکدیگر بحث شود. اگر ثابت شد که دو صنف از یک نوع هستند که در آنها ربا راه دارد و اگر ثابت شد که دو نوع از یک جنس هستند، ربا بردار نیست. «و الخلول», یعنی سرکه ها که در سرکه فروشی ها هم این جریان مشخص است؛ خیلی از این آبمیوه گیری ها یا سرکه می فروشند یا آب میوه می فروشند یا غوره می فروشند، اینها بالأخره با یکدیگر معامله می کنند یا معامله همین کالا را با کسی در میان می گذارند؛ اینها باید بدانند اگر آن میوه ای که از این سرکه ها از آنها گرفته شده، اینها تعدد صنفی دارند و نه تعدد نوعی، این محل ابتلای رباست؛ اگر تعدد نوعی دارند و نه تعدد صنفی ربا بردار نیست «و الخلول تتبع ما تعمل منه فخل العنب مخالف لخل الدبس»؛ «دبس» که همان شیره و دوشاب خرماست؛ سرکه انگور با سرکه خرما دو تاست، برای اینکه «عنب» و «تمر» دو نوع هستند؛ اما انواع و اقسام انگورها تعدد صنفی دارند، نه تعدد نوعی «و یجوز التفاضل بینهما نقداً و فی النسیئه تردد»؛ اگر کسی خواست نقداً سرکه انگور را با سرکه خرما معامله کند، تفاضل جایز است. در نسیه اینها اشکالی دارند که ظاهراً برابر آن اطلاقات اولیه نسیه هم اشکال ندارد، برای اینکه تعدد نوعی در آن ثابت شد؛ اگر تعدد نوعی ثابت شد و تفاضل مقدار صریحاً جایز است، تفاضل زمان یقیناً جایز است، نسیه چه مشکلی دارد؟ در نسیه بودن چه محذوری دارد؟ مثل اینکه شما می خواهید این زمان را «ما به التفاضل» قرار دهید. اگر خود عین را تفاضل قرار دهید محذوری ندارد؛ حالا ـ زمان را تفاضل قرار دهید محذور دارد؟ اگر ما شک کردیم مرجع همان اصل اولی است، پس اصل اولی اطلاقات و عمومات است، بعد نص خاصی که در خصوص جو و گندم آمده است، بعد نص خاصی که در فرآورده های اینها; نظیر «دقیق» و «سویق» آمده است. مطلب چهارم آن قاعده ای است که مرحوم محقق در متن شرایع فرمود: «کل ما یعمل» که این منصوص نیست، آیا به این عموم می شود عمل کرد یا نه؟ پنجم آن قاعده است که «الاحکام تدور مدار الاسماء»، این قاعده نقش تعیین کننده دارد؛ یعنی خود محقق برابر این قاعده پنجم در خیلی از موارد فتوا می دهد. اگر ما تعدد اسماء را نتوانستیم از راه کارشناسی حل کنیم یا نص خاصی در کار نبود یا عرف رایجی نبود یا اگر بود متعارض بود یا لغت قطعی نبود یا اگر بود معارض بود، مرجع همان عمومات و اطلاقات اولیه است.

ص: ۷۵

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مرحوم محقق در متن شرایع [(۱)] و در بحث ربا فرمودند که ربا دو قسم است: ربا در بیع و ربا در قرض؛ ربای در قرض را به کتاب قرض و «دَین» ارجاع دادند و ربای در بیع را فرمودند که دو شرط محوری دارد: یکی اینکه «ثمن» و «مثمن» از یک جنس باشند که اگر تفاوتی در جنس بود, ربا راه ندارد و دوم اینکه «مکیل» و «موزون» باشند. اگر ثمن و «مثمن» که یک جنس هستند، «مکیل» و «موزون» بودند, ربا در آنها راه دارد و اگر «مکیل» و «موزون» نبودند, ربا در آنها راه ندارد. پس اگر چیزی اصلاً مقدار و حدّ مشخصی نداشت و با مشاهده خرید و فروش می شد؛ نظیر میوه روی درخت که باغدارها و خریدارهای میوه در باغ با مشاهده کارشناسانه می خرند، این نه «مکیل», نه «موزون», نه «معدود» و نه «ممسوح» است; اما آنچه که با حدّ خاص خرید و فروش می شود، این یا با «کِیل» یا وزن یا شمارش است یا مساحت; مثل پارچه که متر می کنند. در «مکیل» و «موزون» بودن حرفی نیست، نصاً و فتواً بر این عقیده هستند که ربا در «مکیل» و «موزون» راه دارد؛ اما در ««معدود»» و «ممسوح» چیزی که خرید و فروش آن با شماره است؛ مثل گردو و تخم مرغ که در سابق این طور بودند و با شمارش خرید و فروش می شدند، آیا ربا هست یا نه؟ و همچنین در «ممسوح» که مثل پارچه متر می کنند و مساحتی است، ربا هست یا نه؟ درباره «مکیل» و «موزون»، چون روایات فراوان است به بعضی از آنها اشاره می شود که فتوا و نص هم همین است؛ ولی درباره «معدود» آیا در آن ربا هست یا نه؟ در تخم مرغ یا گردو یا چیزهایی که عددی است ربا هست یا نه؟ دو طایفه از نصوص در خصوص «معدود» وارد شده است که این تعدد روایات و تعارض آنها باعث شد که احیاناً اختلافی در جریان ربا در «معدود» راه پیدا کند؛ بعضی ها فتوا دادند که ربا در «معدود» هم هست، بعضی ها احتیاط کردند و بعضی ها فتوا به کراهت دادند. منشأ اختلاف این فتاوا درباره «معدود» این است که روایاتی که درباره «معدود» هست; مثل روایات باب «مکیل» و «موزون» نیست که معارض نداشته باشد، بلکه روایات باب «معدود» معارض دارد؛ بعضی از روایات هست که در «معدود» ربا نیست، این یک طایفه؛ بعضی از روایات هست که وجود مبارک امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) معامله با «تفاضل» را در «معدود» کراهت داشتند و ائمه(علیهم السلام) هم فرمودند که ما هم آن را کراهت داریم. آنچه که در باب شانزدهم آمده است که وجود مبارک حضرت امیر کراهت داشت که «معدود» با تفاضل خرید و فروش شوند، به ضمیمه آنچه که در باب چهارده گذشت که ائمه فرمودند وجود مبارک امیرالمؤمنین حلال را کراهت نداشت، آن قرینه می شود که این کراهت, کراهت تنزیهی نیست، کراهت تحریمی است. پس چون دو طایفه از نصوص در خصوص باب «معدود» راه پیدا کرده است، فتوا هم مختلف است، گرچه مشهور بین اصحاب(رضوان الله علیهم) این است که در «معدود» ربا نیست.

ص: ۷۶

۱- شرایع الاسلام, المحقق الحلی، ج۲, ص۳۷.

حالا ـ قبل از اینکه وارد روایات این بحث شویم، مطلبی که در مسئله جو و گندم, مربوط به تعلیل بود که اینها از یک جنس

هستند، اگر تعلیلی به هیچ وجه مورد عمل اصحاب نبود، نه در باب عبادت های مالی; مثل زکات، کفاره و مانند آن و نه در معاملات عرفی، در هیچ جای فقه, جو و گندم یک جنس نیستند؛ نه در زکات این چنین است، نه در خرید و فروش این چنین است، نه در نذر و عهد و یمین این چنین است؛ اگر کسی گندم فروخت و بخواهد جو تحویل دهد، می گویند کافی نیست و بر عکس؛ نذر کرده که فلان مقدار گندم را در راه خیر صرف کند و جو دهد، کافی نیست؛ گندم بدهکار است و جو دهد کافی نیست؛ در دیون این چنین است، بیوع این چنین است، نذر و عهد و پیمان هم این چنین است. پس به آن تعلیل در هیچ جا عمل نشده است، وقتی تعلیل به هیچ وجه, مورد عمل اصحاب نباشد و در فقه مورد عمل نباشد، تعلیلی که می گوید «لأن اصل الحنطه و الشعیر واحد» [(۱)] معلوم می شود ناظر به امر ارشادی است یا کراهت و مانند آن است، نمی شود گفت که عموم تعلیل محکّم است؛ این مربوط به تعلیل است و در موارد دیگری هم که به همین تعلیل برگردد، حکم آن همین است.

بنابراین حکم اول درباره وحدت جنس بود که «مکیل» و «موزون» از یک جنس باشند؛ یا جنس حقیقی، عرفی، لغوی و مانند آن یا جنس تعبدی; نظیر «حنطه» و «شعیر» که در فضای تعبد یک جنس هستند. درباره «مکیل» و «موزون» بودن، اگر «مکیل» و «موزون» باشد ربا در آن هست و «معدود» باشد محل اختلاف است؛ ولی آن اصول هفت گانه که منبع بود همچنان سر جای خود محفوظ است که اگر ما در جایی شک کردیم که آیا در آن جا ربا هست یا نه، باید به آن منابع مراجعه کنیم؛ اطلاقات اولیه، عمومات اولیه، (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، [(۲)] (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، [(۳)] (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) [(۴)] و مانند آن همه این اقسام را که چه «مکیل» و «موزون» باشد، چه «معدود» و «ممسوح», حلال می کند. خصوص «مکیل» و «موزون» «خرج بالدلیل»، «معدود» و «ممسوح» و مانند آن مندرج در «تحت» این اطلاقات هستند. پس ما برای اثبات اینکه در «معدود» ربا نیست و در «ممسوح» ربا نیست, چند راه داریم؛ یکی راه داخلی است؛ یعنی بررسی روایاتی که وارد در مسئله است. روایاتی که در مسئله هست ربا را در خصوص «مکیل» و «موزون» می داند و در «معدود» و «ممسوح» می گوید ربا نیست و اگر دست ما از این روایات خاصّه در اثر تعارض کوتاه بود، به آن عمومات و اطلاقات اولیه مراجعه می شود که برابر آن عموم و اطلاقات اولیه ربا در «معدود» و «ممسوح» نیست.

ص: ۷۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۷، أبواب الربا، باب۸، ح۱، ط آل البیت.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

۴- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

اما حالا به بررسی روایات خاصه می پردازیم. مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) این روایات را در باب شانزده از ابواب ربا - یعنی وسائل, جلد هجده, صفحه ۱۵۲ - نقل کردند. (۱) روایات باب شانزده دو طایفه است که قسمت مهم روایات «مجوّزه» است که طایفه اولی است و طایفه ثانیه دلالت دارد بر اینکه ربا در «معدود» راه دارد، البته به ضمیمه آن مطلبی که وجود مبارک حضرت امیر این را کراهت داشتند و هر چه حضرت کراهت داشتند مربوط به حرمت بود. روایات باب شانزده, هفت مورد است که تقریباً شش روایت مربوط به طایفه اولی است؛ دلالت دارد بر اینکه در «معدود» ربا نیست و با «تفاضل» جایز است. روایت هفتم دلالت دارد - با آن تقریری که اشاره شده - بر اینکه در «معدود» ربا هست. روایات باب شانزدهم بخشی از آن مربوط به روایاتی است که مرحوم کلینی نقل کرده است؛ مثل روایت اول و دوم. بخشی دیگر از روایات باب شانزدهم مربوط به روایاتی است که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده است؛ مثل سوم و چهارم و پنجم و ششم و هفتم.

روایت هفتم مرحوم شیخ طوسی (۲) در باب شانزده نقل کرده است این است که «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم» که روایت صحیح و معتبر است. «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم» می گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِاللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الثَّوْبَيْنِ الرَّدِيئَيْنِ بِالثَّوْبِ الْمُرْتَفِعِ»، «ثوب» یعنی پارچه و «قمیص», یعنی پیراهن که این دوخته است و آن نـدوخته است. به حضـرت عرض کردم که دو پارچه کم قیمت است که می خواهند با یک پارچه قیمت دار و گران تر معامله کنند، می شود یا نمی شود؟ «عَنِ الثَّوْبَيْنِ الرَّدِيئَيْنِ بِالثَّوْبِ الْمُرْتَفِعِ»; آنکه قیمت آن بیشتر است که «ممسوح» است و با مساحت و متر خرید و فروش می شود و دوم «وَ الْبَعِيرِ بِالْبَعِيرَيْنِ». حالا البته «بَعِير» و «بَعِيرَيْن» «معدود» هستند، اما در ردیف «معدود»ها به شمار نمی آیند؛ البته وقتی بنا شد که ده گوسفند، بیست گوسفند یا ده شتر، بیست شتر را خرید و فروش کنند، این دیگر عددی محسوب می شود. «وَ الْبَعِيرِ بِالْبَعِيرَيْنِ»؛ یک شتر گران قیمت را می دهند و دو شتر کم قیمت را می گیرند و به طور کلی «وَ الدَّابَّةِ بِالدَّابَّتَيْنِ» که اختصاصی به «بعیر» ندارد؛ «اغنام» باشد، «انعام» باشد، هر چه باشد, یک حیوان را می دهند و دو حیوان یا کمتر و بیشتر را می گیرند، می شود یا نمی شود؟ این مطلب را «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کرده است. «فَقَالَ(علیه السلام) كَرِهَ ذَلِكَ عَلِيٌّ(علیه السلام)»؛ وجود مبارک حضرت امیر این کار را مکروه می دانست و نسبت به این کار کراهت داشت, «فَنَحْنُ نَكْرَهُهُ»; ما هم از این کار کراهت داریم، «إِلَّا أَنْ يَخْتَلِفَ الصِّنْفَانِ»؛ اگر جنس ها فرق کنند و «متحد الجنس» نباشند, کراهتی در کار نیست و اگر جنس ها متحد باشند ما کراهت داریم، چون حضرت امیر کراهت داشت; گرچه کراهت صریح در حرمت نیست، چه اینکه صریح در کراهت فقهی و مصطلح فقهی هم نیست, برای اینکه در بسیاری از موارد، چه در قرآن و چه در روایات، کراهت به معنای آن منع شدید که با حرمت همراه هست به کار رفته است که نمونه هایی از آن هم قبلاً ذکر شد. در سوره مبارکه «اسراء» از آیه نوزده به بعد تقریباً بیست حکم اصلی و فرعی آمده که اول آن توحید است و بعد هم معاصی سنگین را ذکر می کنند. شرک را اول نفی می کند، قتل و زنا و مانند آن را بعداً نفی می کند، این محرماتی که بخشی از آن به اصول دین برمی گردد و بخشی هم به فروع دین برمی گردد، در پایان آیه دارد که ﴿كُلُّ ذلِكَ كانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾؛ (۳) همه این محرمات نزد خدا مکروه است. روشن است که اینها از معاصی کبیره است که بخشی به شرک برمی گردد و بخشی هم به معاصی کبیره دیگر برمی گردد. اینکه فرمود نزد خدا مکروه است، معلوم می شود که کراهت در اصطلاح قرآن به معنای که کراهت فقهی و مصطلح و در قبال حرمت نیست. «ینبغی» و «لا ینبغی» هم همین طور است. اگر در کلمات اصحاب و فقها کلمه کراهت به کار برده شود معلوم است؛ اما اگر در روایتی کلمه کراهت بود یا در آیه ای کلمه کراهت بود، باید شاهد اقامه شود که منظور از این کراهت, کراهت مصطلح است یا نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۲، أبواب الربا، باب۱۶، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۲۰.

۳- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۸.

در این روایت هفت باب شانزده دارد که علی بن ابی طالب(سلام الله علیه) در «معدود», بیع متفاضلانه را کراهت داشت که ما هم آن را کراهت داریم، مگر اینکه اینها از دو صنف باشند؛ یعنی اگر یکی شتر است، دیگری گوسفند باشد؛ اگر یکی تخم مرغ است، دیگری گردو باشد که جنس ها فرق کند. در نتیجه با وحدت جنس در «معدود» ما کراهت داریم. کلمه کراهت در روایت هفت باب شانزده, به قرینه آنچه که در باب پانزده گذشت - وقتی درباره حضرت امیر(سلام الله علیه) که کار و عملی را کراهت داشت دلالت داشت بر اینکه آن کار حرام است و نه کراهت مصطلح - به ضمیمه آن روایت معلوم می شود که این کراهت در این جا کراهت تحریمی است نه تنزیهی.

روایت اول باب پانزده از همین ابواب ربا، یعنی وسائل, جلد هجدهم, صفحه ۱۵۱ آن روایت را مرحوم کلینی (۱) نقل کرد که در سایر روایات هم به همین تعبیر آمده است. آن روایت این است که ابوبصیر می گوید که من این مطلب را سؤال کردم که حضرت فرمود: «کَانَ یَکْرَهُ أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ». ابوبصیر می گوید که من از وجود مبارک امام صادق(علیه السلام) سؤال کردم که خرید و فروش خرماها با «تفاضل» چطور است؟ «وَسق» همان پیمانه شصت کیلویی است که در کتاب زکات این کلمه «وَسق» زیاد به کار رفته است؛ این پیمانه از آن جهت که آن «مظروف» و کالا را جمع می کند به آن «وَسق» گفتند ; «وَسَقَ», یعنی «جَمَعَ», (وَ اللَّیْلِ وَ ما وَسَقَ)؛ (۲) یعنی «وَ ما جَمَعَ». به حضرت عرض کردم که این کار جایز است یا نه؟ ابوبصیر می گوید وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود که امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) «کَانَ یَکْرَهُ أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ»؛ یک پیمانه شصت کیلویی خرمای مدینه را بدهند و دو پیمانه شصت کیلویی خرمای خیبر را بگیرند، برای اینکه خرمای مدینه بهتر از خرمای خیبر است، گرچه در بعضی از روایات دارد که خرمای خیبر بهتر از خرمای مدینه است (۳) و این تفاوتی نمی کند برای ما بالأخره «تفاضل» جایز نیست؛ یعنی مکروه است «لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِینَهِ أَدْوَنُهُمَا», در بعضی از نصوص دارد: «لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِینَهِ أَجْوَدُهُمَا» (۴) که در این جهت فرقی برای ما از نظر فقهی نیست.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۸، ط اسلامی.

۲- انشقاق/سوره۸۴، آیه۱۷.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۱، أبواب الربا، باب۸، ح۲، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۲، أبواب الربا، باب۱۵، ح۴، ط آل البیت.

عمـده این بیـان ذیل است که حضـرت فرمود - یعنی وجود مبارک امام صادق(سـلام الله علیه) بعـد از اینکه فرمود که علی بن ابی طالب(علیه السـلام) این کار را مکروه می دانست و نسبت به این کار کراهت داشت - : «وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ الْحَلَالَ»؛ حضـرت امیر از کـار حلال کراهتی نـداشت، پس معلوم می شود که این کراهت به معنـای حرمت است؛ نظیر همـان سوره مبـارکه «اسـراء» که ذکر شـد. به قرینه روایت اول بـاب پـانزده، روایت هفت بـاب شـانزده هم نشـان می دهـد که این کراهت به معنای حرمت است، چون در روایت هفت باب شانزده فرمود که معامله کردن «معـدود»ها با «تفاضل» ,مورد کراهت حضـرت امیر بود و مورد کراهت مـا هم هست؛ علی بن ابی طـالب(علیه السـلام) این کـار را مکروه می دانست «فَنَحْنُ نَکْرَهُهُ»، پس به قرینه روایت اولِ باب پانزده، روایت هفتِ باب شانزده دلالت دارد بر اینکه در «معدود» ربا راه دارد.

پرسـش: ؟پاسـخ: بله، الآن وقتی که می خواهنـد گوسـفندی را بفروشـند وزن می کنند؛ ولی در سابق حیوانات «معدود» بودند؛ مثلاً دو رأس، سه رأس و چهار رأس می گفتند، وقتی می خواسـتند گوسـفندی را بفروشـند می گفتند چهار رأس گوسـفند یا چهار رأس گاو و درباره شتر می گفتنـد نفر; مثلاً چهار نفر شتر؛ اینها «معدود» بودند که شـماره می کردند، مثل اینکه گردو و تخم مرغ قبلاً «معـدود» بود و الآن «موزون» است؛ حالا این در جهات بعـدی و مطالب بعـدی می آید که معیارِ «کیل» و وزن و «عدّ» و مساحت چیست و شارع مقدس برای اینها حدی مشـخص کرده است یا معیار اصل نزول شریعت است یا معیار هر عصر و مصری فرق می کند؟ این جهت دوم است که بعد ذکر می شود.

بنابراین روایت هفت باب شانزده که دارد امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) کراهت داشت که در «معدود», «تفاضل» راه پیدا کند و ما اهل بیت(علیهم السلام) هم کراهت داریم که در «معدود», «تفاضل» راه پیدا کند، به قرینه روایت یک باب پانزده این کراهت حمل بر حرمت است.

این مسئله ای که «القُرآن یُفَسِّرُ بَعضُهُ بَعضاً» (۱) [۱۳] اختصاصی به قرآن ندارد. خدا مرحوم صاحب جواهر را غریق رحمت کند! ایشان در جلد بیست و ششم همین جواهر دارد که کلمات این چهارده معصوم(صلوات الله علیهم اجمعین) هر کدام می تواند قرینه باشد برای کلام دیگر; «أن کلامهم(علیهم السلام) جمیعا بمنزله کلام واحد، یفسر بعضه بعضا»؛ (۲) لذا می فرماید که ما اگر در تبیین کلمات امام صادق(سلام الله علیه) از بیانات نورانی امام هادی(علیه السلام) استفاده می کنیم، برای این است که کلام معصوم «یفسر بعضه بعضا»; این چهارده نفر مثل یک متکلم هستند و از آن جهت که قرآن و عترت از یک جا ریشه می گیرند، عترت هم همین طور هستند که «یفسر بعضه بعضا»، آیات را با روایات و روایات را با آیات می شود معنا کرد. در این جا که یک تقارن شفاف و روشنی است؛ روایت هفت باب شانزده را با روایت یک باب پانزده کاملاً می شود معنا کرد، پس ظاهر روایت این است که در «معدود» هم رباست؛ اما معارض آن, شش روایت است که معتبر می باشند و مورد عمل اصحاب هم هستند و اگر نص و ظاهر باشد، آنها نص می باشند; اگر ظاهر و اظهر باشند، آنها اظهر هستند. معلوم می شود که اینکه فرمود امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) حلال برای او مکروه نبود و آنچه را که کراهت داشت حرام بود، این قابل تخصیص است؛ اگر عام باشد که قابل تخصیص است و اگر مطلق باشد قابل تقیید است. یک اصل کلی بود که وجود مبارک امام صادق به ابی بصیر فرمود که علی بن ابی طالب(سلام الله علیه) حلال, مکروه ایشان نبود، این اصل کلی است که در خصوص این مورد قابل تخصیص یا تقیید است.

ص: ۸۱

۱- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۲۹، ص۳۵۲.

۲- جواهر الکلام, الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۶, ص۶۷.

روایات شش گانه ای که مرحوم صاحب وسائل نقل کرد در ابتدای آن مرحوم کلینی (۱) با سندی که خاص خود دارند «عَنْ مَنْصُور» نقل کرد که این روایت «مضمره» است, «سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّاهِ بِالشَّاتَيْنِ وَ الْبَيْضَهِ بِالْبَيْضَتَيْنِ»؛ یک تخم مرغ به دو عدد تخم مرغ، حالا- یکی بزرگ تر یا مرغوب تر است. «قَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ وَزْناً». (۲) این « مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ وَزْناً» دو پیام دارد؛ یعنی اولاً- در «معدود» ربا نیست و ثانیاً اگر روزی همین تخم مرغ و همین گوسفند کیلی و وزنی شد ربا در آن هست, پس یکی اینکه ربا در خصوص «مکیل» و «موزون» هست و در «معدود» ربا نیست، این یک؛ دوم اینکه همین «معدود» و «ممسوح» اگر روزی «مکیل» و «موزون» شدند در آن ربا هست؛ مثل اینکه الآن تخم مرغ، گردو و مانند اینها وزنی هستند و گوسفند هم وزنی است; یعنی «بالمشاهده» خرید و فروش نمی شود، مگر اینکه مشاهده کارشناسی برای آن وزن طریق باشد؛ الآن گوسفند را هم وزن می کنند. وقتی سؤال کرد آیا می شود یک رأس گوسفند داد و دو رأس گوسفند گرفت؟ یک تخم مرغ داد و دو تخم مرغ گرفت؟ حضرت فرمود: «لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ وَزْناً» که این «مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ وَزْناً» دو پیام دارد؛ یعنی در «معدود» ربا نیست و در «مکیل» و «موزون» رباست، این یک؛ پیام دیگر این است که گوسفند، تخم مرغ و مانند آن مادامی که «مکیل» و «موزون» نیستند, ربا در آنها نیست؛ اما اگر در شهری یا در عصری «مکیل» و «موزون» شدند ربا بردار است، مانند عصر کنونی که «مکیل» و «موزون» هستند.

ص: ۸۲

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۱، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۲ و ۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

این روایـاتی که مرحوم کلینی نقـل کرد، همین را هم مرحوم شـیخ طوسـی(رضوان الله علیه) از «منصور بن حازم» نقل کردنـد؛ منتهـا در یـک تعبیر کوتـاهی فرق دارد. در روایت مرحوم شـیخ طوسـی دارد که «مَـا لَمْ یَکُنْ فِیهِ کَیْـلٌ وَ لَا وَزْنٌ» (۱) و عبارت مرحوم کلینی این است که «لَا بَأْسَ مَا لَمْ یَکُنْ کَیْلًا أَوْ وَزْناً»، یک تفاوت مهم فقهی در بین دو تعبیر نیست.

روایت دوم بـاب هفت که مرحوم کلینی (۲) «عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ رِجَـالِهِ عَمَّنْ ذَکَرَهُ فِی حَـدِیثٍ» نقل کرد این است – البته سند این، مثل سـند اولی نیست – فرمود: «وَ مَا عُدَّ عَدَداً وَ لَمْ یُکَلْ وَ لَمْ یُوزَنْ فَلَا بَأْسَ بِهِ اثْنَانِ بِوَاحِدٍ یَداً بِیَدٍ وَ یُکْرَهُ نَسِـیئَةً»، این حدیث چند پیام دارد و حضـرت اصرار دارد که در این حدیث هم به منطوق و هم به مفهوم اشاره کند. اگر فقط می فرمود «وَ مَـا عُـدَّ عَـدَداً»، چون در مقام تحدیـد بود مفهوم داشت؛ یعنی این در خصوص «معـدود» ربا نیست و در «مکیل» و «موزون» ربا هست؛ ولی به این مفهوم اشاره کردنـد، فرمود: «وَ مَا عُـدَّ عَدَداً» ؛ یعنی چیزی که «معدود» است، یک؛ «وَ لَمْ یُکَلْ وَ لَمْ یُوزَنْ»؛ یعنی «مکیل» و «موزون» نبود, این دو؛ در آن ربا هست، پس معلوم می شود در «مکیل» و «موزون» ربا هست. «وَ مَا عُدَّ عَدَداً وَ لَمْ یُکَلْ وَ لَمْ یُوزَنْ فَلَا بَأْسَ بِهِ» که «اثْنَانِ بِوَاحِدٍ» باشد؛ یعنی «تفاضل» باشد، این یک مطلب بود. مطلب بعدی این است که نقد و نسیه فرق می کند یا نه؟ فرمود نقداً معامله شود و با تفاوت باشد عیب ندارد، «یَداً بِیَدٍ»؛ یعنی نقد نه قبض، قبض در خصوص معامله صَـرف شـرط است، در معامله «دابه» و مانند آن که «معدود» و شبیه آن هسـتند قبض شرط نیست. «یَداً بِیَدٍ»؛ یعنی نقدی باشد عیب ندارد. «وَ یُکْرَهُ نَسِیئَةً»، (۳) اینکه در فتواها هست که نسیه مکروه است، بعضی ها احتیاط وجوبی کردند و بعضی ها گفتند مکروه است, بر اساس ذیل همین حدیث است و برهانی هم برای مسئله نیست؛ اگر ربا نیست، چرا نسیه جایز نباشد؟ در «مکیل» و «موزون» که ربا راه دارد نسـیه ممنوع است؛ یعنی اگر کسـی ده مَن گنـدم را به ده مَن گندم بعد از یک ماه بفروشد، ایـن می شـود ربـا، برای اینکه زمـان در اثر تـورّم یـا علـل و عوامـل دیگر بخشـی از قیمت را به خـود اختصـاص می دهـد، ولو «تفاضل» وزنی نیست؛ اما «تفاضل» زمانی که هست. اگر کسـی ده مَن گنـدم نقـداً بفروشد و «ثمن» آن نسـیه باشد، این ربا می شود؛ یعنی ده مَن گنـدم می فروشـد که بعـد از یـک مـاه ده مَن گنـدم بگیرد ربـاست، چرا؟ چون زمان بَر است؛ اما در مسـئله «معدود» که ربا نیست، چرا نسیه ممنوع است؟ بسیاری از امور است که در مسائل ربا در واقع عقل به آن راه پیدا نمی کند، این است که در نسـیه بعضی ها احتیاط کردند و در فتواهای فقهیِ ما هم بعضی بر اساس همین روایت گفتند مکروه است؛ اما حالا فعلاًـ بحث در نقـد و نسـیه نیست، بحث در این است که در «معـدود» ربـا نیست و ربـا در «مکیل» و «موزون» است. این روایت دوم باب هفت بود.

۱- تهذیب الاحکام, الشیخ الطوسی، ج۷, ص۱۱۸.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۲، ط اسلامی.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۲، ط آل البیت.

روایت سوم را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) نقل کرده است و او هم از «مَنْصُورِ بْنِ حَازِم» نقل نمود «عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ(علیه السلام) «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَیْضَهِ بِالْبَیْضَتَیْنِ»، اینها «معدود» هستند که یک تخم مرغ می دهد و دو تخم مرغ می گیرد, «قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ، وَ الثَّوْبِ بِالثَّوْبَیْنِ» که اینها «ممسوح» و متری هستند؛ یک متر پارچه می دهد و دو متر پارچه می گیرد یا یک قواره پارچه می دهد و دو قواره پارچه می گیرد, «قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ، وَ الْفَرَسِ بِالْفَرَسَیْنِ»؛ یک رأس اسب می دهد دو رأس می گیرد, «فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ، ثُمَّ قَالَ» که حضرت قاعده کلی ذکر فرمود: «کُلُّ شَیْ ءٍ یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ فَلَا یَصْلُحُ مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ»؛ یعنی «لا یصلح بیع مثلین بمثل»؛ یعنی با «تفاضل» جایز نیست، پس معلوم می شود که ربا فقط در «مکیل» و «موزون» است؛ در «معدود» ربا نیست و در «ممسوح» هم ربا نیست، برای اینکه روایت «مَنْصُورِ بْنِ حَازِم» هم «ممسوح»ها را استثنا کرده است - آنها که با مساحت و متر خرید و فروش می شوند - هم «معدود» را مثل گوسفند, مثل تخم مرغ و مانند آن استثنا کرده است. «فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ ثُمَّ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ فَلَا یَصْلُحُ مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ»؛ یعنی «بیعُ مثلین بمثلٍ»، «إِذَا کَانَ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ»، «کان»; یعنی «کل واحد منهما»؛ کل واحد از یک جنس باشند. «فَإِذَا کَانَ لَا یُکَالُ وَ لَا یُوزَنُ»؛ اگر «مکیل» و «موزون» نبود «فَلَا بَأْسَ بِهِ اثْنَیْنِ بِوَاحِدٍ» که «تفاضل» جایز است؛ در «معدود» این طور است، در «ممسوح» این طور است و مانند آن. همین روایت را که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) از «مَنْصُورِ بْنِ حَازِم» نقل کرد، همین را از طریق دیگر از «زُرَارَه» و از وجود مبارک ابی جعفر(علیهما السلام) نقل کرده است که امام باقر(سلام الله علیه) فرمود: «لَا بَأْسَ بِالثَّوْبِ بِالثَّوْبَیْنِ»؛ (۲) یک قواره پارچه به دو قواره، یک متر پارچه به دو متر پارچه در صورتی که تفاوت قیمت داشته باشند، این کار را انجام می دهند.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۹.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۹.

روایت پنجم این باب که باز مرحوم شیخ طوسی (۱) نقل کرده است «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد» که معتبر هست, «عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ(علیه السلام) مِثْلَ ذَلِكَ وَ قَالَ: إِذَا وَصَفْتَ الطُّولَ فِيهِ وَ الْعَرْضَ»، (۲) این یک ضابطه دیگر است که به همان ضوابط قبلی برمی گردد؛ حضرت فرمود که چیزی که می خرید و می فروشید، اگر سخن از طول و عرض است؛ یعنی «ممسوح» و متری است، ربا در آن نیست؛ اگر سخن از طول و عرض نیست، بلکه سخن از کیل و وزن است، ربا در آن هست. این «إِذَا وَصَفْتَ الطُّولَ فِيهِ وَ الْعَرْضَ» برای اخراج «معدود» نیست، برای اخراج «مکیل» و «موزون» است؛ فرمود: کالایی که در آن سخن از متر و سخن از طول و عرض است، این ربا بردار و ربایی نیست؛ معنای آن این نیست که اگر «معدود» بود رباست، این حصر اضافی است نه نفسی، نسبی است نه نفسی، این فقط می خواهد «مکیل» و «موزون» را خارج کند؛ این چنین نیست که اگر روایتی داشتید یا همین روایات دیگر که فرمود در «معدود» ربا نیست, این معارض آنها باشد، این پیداست که حضرت فرمود: آن کالایی که در آن سخن از طول و عرض است آن ربا نیست, این حصر نسبی است و نه نفسی; این نمی خواهد بگوید در «معدود» ربا هست، می خواهد بگوید در «مکیل» و «موزون» رباست.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۹.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۵، ط آل البیت.

روایت ششم را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۱) از «أَبَان» نقل کرد؛ از وجود مبارک امام صادق «عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ(علیهم الصلاه و علیهم السلام)» نقل کرد این بود که وجود مبارک حضرت که در عراق بودند مسئله ربا برایشان خیلی مهم بود وبعضی از کارها را خود حضرت «بالصراحه» اعلام می کرد و اینکه می فرمود: «الْفِقْهَ ثُمَ الْمَتْجَرَ», (۲) همین طور بود و خطر را هم ذکر کرده بود. فرمود: «مَنِ اتَّجَرَ بِغَيْرِ فِقْهٍ فَقَدِ ارْتَطَمَ فِي الرِّبَا»؛ (۳) اگر کسی بدون آشنایی به مسائل فقهی وارد تجارت شود، در این «رُطمه» فرو می رود؛ «رُطمه» یعنی گودال، این چاه است که خیال می کند جاه است. عقل بهترین و قوی ترین برهان را اقامه کرده که بشر می فهمد که نمی فهمد. اسرار عالم مگر به این آسانی است؟! فرمود شما نمی دانید، جریان قیاس که فرمود: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَه», (۴) همین طور است. بالأخره اگر کسی یک انگشت را قطع کند، ده شتر؛ دو انگشت را قطع کند، بیست شتر؛ سه انگشت را قطع کند، سی شتر؛ چهار انگشت را قطع کند، باز بیست شتر؛ این چنین نیست که در جزئیات عقل راه داشته باشد، در مسائل کلی و جهان بینی و اینها, میدان عقل باز است؛ اما در مسائل جزئی واقعاً اسرار الهی را کسی نمی فهمد.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۹.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۵۰، ط اسلامی.

۳- شرح نهج البلاغه, ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص۹۷.

۴- کمال الدین و تمام النعمه، الشیخ الصدوق، ج ۱،ص۳۲۴.

حضـرت در جریـان جامه ها و لباس هایی که در عراق مطرح می شـد, «کسوه»ها و «حُلّه جیـده» و «حُلّه غیر جیـده»، قواره های گران قیمت و قواره های کم قیمت را که وجود مبارک سید الشـهداء از وجود مبارک حضـرت امیر(سلام الله علیه) سؤال کرد یا کسـی خواست با این ذوات قدسـی معامله کنـد، وجود مبارک سـید الشـهداء فرمود: «أَنَا أُعْطِیکَ مَکَانَهَا حُلَّتَیْنِ فَأَبَی فَلَمْ یَزَلْ یُعْطِیهِ حَتَّی بَلَغَ خَمْساً فَأَخَذَهَا مِنْهُ ثُمَّ أَعْطَاهُ الْحُلَّهَ وَ جَعَلَ الْحُلَلَ فِی حَجْرِهِ وَ قَالَ لَآخُذَنَّ خَمْسَهً بِوَاحِدَهٍ»، (۱) یک راه خاصی را که حضـرت امیر عملاً نشان داد که مبادا در این امور خیال کنید که «ممسوح» هم مثل «مکیل» و «موزون» است؛ «ممسوح» مثل «مکیـل» و «مـوزون» نیست، «ممسوح» حکم خـاص خود را دارد. یـک «حُلّه» گران قیمت را می شود بـا دو مورد عوض کرد یا کمتر و بیشتر را با پنج مورد عوض کرد؛ ولی «مکیل» و «موزون» این چنین نیست.

عصاره این روایات شـش گانه این است که در «معـدود» و «ممسوح» ربا نیست. این شـش روایت به طور شـفاف می گوید ربا فقط در «مکیل» و «موزون» است، یک؛ در «ممسوح» ربا نیست، دو؛ در «معدود» ربا نیست، سه؛ در برابر آن روایت هفتم که به کمکِ روایت یکِ باب پانزده بایـد حل می شد که وجود مبارک حضـرت امیر و اهل بیت(علیهم السـلام) کراهت داشـتند در «معـدود», «تفاضل» راه پیـدا کنـد. آن روایات شـش گانه که شـفاف است قرینه می شود که در این جا کراهت, همان کراهت مصـطلح است و کراهت به معنای حرمت نیست. خلاصه اینکه روایات باب, بـدواً دو طایفه است که شـش روایت دلالت دارد که در «مکیـل» و «موزون» رباست و در «معـدود» و «ممسوح» ربا نیست و یکِ روایت دلالت دارد که در «معـدود» رباست، آن هم به قرینه اینکه حضرت امیر کراهت داشتند و به قرینه روایت یکِ باب پانزده که کراهت اینها مربوط به حرمت است که آن شارح و مبیّن این است، پس در «معدود» ربا نیست و کراهت آن هم به معنای حزازت است و این حزازت در نقد کمتر است و در نسیه بیشتر است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۴، أبواب الربا، باب۱۶، ح۶، ط آل البیت.

حالا- عمده آن است که روشن شود معیار «مکیل» و «موزون» چیست؟ چون یک وقت است که به زمان و زمین برنمی گردد؛ مثل مسئله کُر و مسافت که در جریان کُر گفتند مقدارش از نظر وزنی فلان قدر باشد، این مربوط به صدر و ذیل تاریخ نیست یا اگر سه وجب و نیم در سه وجب و نیم در سه وجب و نیم؛ یعنی سه بُعد آن هر کدام سه وجب و نیم باشد، این مربوط به عصر و مصر نیست و تازه اگر باشد در آن جا اختلاف نیست. اگر اختلافی در مسئله مساحت کُر هست، این است که این «اشبار» و وجب ها برای «مستوی الخلقه» است یا نه؟ یک فرع جزئی است که مربوط به آن باب است؛ اما در جریان «مکیل» و «موزون» این طور نیست که ما چیزی داشته باشیم که از صدر تا ذیل, «عند الکل» در هر دوره و زمانی «مکیل» باشد؛ خیلی از چیزهاست که در منطقه ای «مکیل» و «موزون» است و در منطقه دیگر «معدود» و «ممسوح» است؛ خیلی از چیزهاست که در سرزمینی و در زمانی «مکیل» و «موزون» است و در زمان دیگر «معدود» و «ممسوح» است, پس معیار چیست؟ آیا معیار هر عصر و مصری برابر همان انجام می شود یا معیار برای عصر نزول و عصر وحی است که در زمان پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) هر چه «مکیل» و «موزون» بود، اکنون هم این چنین هست؟ البته این جهت بعدی بحث است. پس در جهت اول روشن شد، جهت دوم روشن شد و حالا این جهت سوم بحث است.

ص: ۸۸

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مستحضـر هستید که کتاب شـریف مرحوم شـیخ انصاری در قسـمت مکاسب، بخشـی از آنها مربوط به کسب حرامی است که حرمت آن در اثر آن کالاـست، چون آن کالاـ محرّم است، مثـل «اعیـان نجسه»، ابزار قمار، ابزار بت پرستی، ابزار لهو و لعب وماننـد آن که خود آن کالاـ حرام است. بخش دومِ مربوط به مکـاسب محرّمه آن جاست که خود کار حرام است نه کالا؛ نظیر سحْر، شعبده، جادو و این گونه از کارها یا معونتِ ظالم که این کار حرام است، چون این کار حرام است «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه»، (۱) پس مکـاسب محرّمه، حرمت آن برای آن است، کالاـیی که خریـد و فروش می شود، حرام است یـا کاری که ارائه می شود، آن کـار حرام است؛ امّـا دربـاره ربـا که یـک نحو کسب محرّم است، در مکاسب محرّمه سـخنی به میان نیامـده است، گرچه بعضی از بزرگان مسئله ربا را هم در مکاسب محرّمه اشاره کردند.

ص: ۹۰

۱- نهج الحق و کشف الصدق، الحلّی، ص۴۹۶.

امّا آن فصول نُه گانه مربوط به بیع این بود که «البیع ما هو؟» شرایط بیع چیست؟ عقد بیع ایجاب و قبول آن به چیست؟ بایع چه شرایطی دارد؟ بایـد بالغ باشـد؟ عاقل باشد؟ مالک باشد یا مَلِک باشد یا خود او مالک باشد یا مأذون من قِبَل مالک باشد؟ لذا مسئله بیع فضولی و مانند آن، در فصل دوم مطرح شد.

فصل سوم مربوط به مبیع و «معقود علیه» است که باید طِلق باشد، وقف نباشد، رهن نباشد و مانند آن.

فصل چهارم هم مربوط به خیارات بود.

فصل پنجم مربوط به شروط بود.

فصل ششم مربوط به احکام خیار بود.

فصل های هفتم و هشتم و نهم هم مربوط به نقد و نسیه و قبض و احکام قبض بود که اگر کسی خواست در باب معاملات به یکی از این مبـاحث فصول نُه گانه مراجعه کنـد، می دانـد که جای آن کجاست و اگر خواست به کتاب شـریفِ مرحوم شـیخ مراجعه کند محور آن، در آن دو بخش مشخص است و در این نُه فصل هم مشخص است.

کمبود کتـاب شـریف مکـاسب این است که مسـئله «بیع ربوی»، «بیع ثمار»، «بیع حیوان» و این گونه از بیوع در مکاسب نیامـده است. اقسـام چهارگـانه بیع که در بیع «تولیه» هست، «مسـاوات» هست، «مرابحه» هست و «مواضـعه» هست، این گونه از مسـائل

اصـلاً، در کتاب شریف مکاسب نیامده است؛ لذا تتمیم بحث های کتاب مرحوم شیخ به شرایع مرحوم محقق ارجاع شده است. اوّلین فصـلی که مرحوم محقق اضافه کرده - البته خیلی از این اضافات هست - و در کتاب شـریف مکاسب نبود، همین مسـئله رباست.

ص: ۹۱

درباره ربا یک بخش مقدماتی گذشت، اقتصادی که با ربا آمیخته باشد، جامعه ای که با ربا و بانکداری ربایی بخواهد، زندگی کند، این هرگز به اقتصاد مقاومتی نمی رسد، این یا در «رُطمه» و گودال است، طبق تعبیر روایات که «مَنِ اتَّجَرَ بِغَيْرِ فِقْهٍ فَقَدِ ارْتَطَمَ فِي الرِّبَا»، (۱) «رُطمه»، یعنی در گودال؛ هرگز جامعه در گودال رفته، اهل مقاومت نیست و هم تعبیر قرآن کریم است، فرمود: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا﴾ (۲) که دین را به مَحاق می برد؛ این مَحاقی که در قرآن کریم آمده است، اگر بخواهد به صورت روایت بیان شود، همان «رُطمه» است؛ یعنی گودال است و جامعه گودالی، اهل مقاومت نیست.

این بحث که مقدمات آن گذشت و تفصیل این مسئله هم - به خواست خدا- خواهد آمد، طبق بیانی که غالب فقها(رضوان الله علیه) فرمودند و مرحوم محقق هم مطرح کرده است، این که ربای در قرض، بحث جدایی دارد که به کتاب قرض، ارجاع می شود و ربای در بیع، در خصوص بیع مطرح می شود.

در بحث ربای در بیع، فرمودند دو عنصر محوری و دو شرط اساسی دارد؛ یکی این که «ثمن» و «مثمن» باید هم جنس باشند؛ یعنی اگر «ثمن» گندم بود، «مثمن» هم گندم باشد، اگر ثمن شیر بود، «مثمن» هم شیر باشد، اگر «ثمن» طلا بود، «مثمن» هم طلا باشد و مانند آن - که بحث آن گذشت - و یک تعبّدی هم در خصوص این قسم اوّل بود که جو و گندم در مسئله ربا، جنس واحد هستند، (۳) وحدت جنس و تعدّد جنس را هم در مراحل چهارگانه پشت سر گذاشتیم؛ یعنی ما اگر خواستیم، ببینیم که این جنس ها یکی هستند یا متعدد هستند، چهار مرحله دارد: مرحله اوّل، مرحله کارشناسی و تحقیق است که خود انسان یقین پیدا می کند؛ مرحله دوم، تعبد روایی است؛ مرحله سوم، عرف است و مرحله چهارم، لغت است. ما اگر خواستیم ببینیم در بین حبوبات، در بین میوه ها، در بین سبزی ها، در بین شیرها، در بین گوشت ها و در بین همه اموری که ربا در آنها راه دارد، اینها یک جنس هستند یا دو جنس، در مقام اثبات آن، این چهار مرحله را باید پشت سر گذاشت. این مطلب مربوط به عنصر اول بود که وحدت جنس مراد است؛ امّا در عنصر دوم که «مکیل» و «موزون» بودن شرط است؛ یعنی ربا در جایی است که «ثمن» و «مثمن» از یک جنس باشند و وحدت جنس را هم به وسیله طُرُق چهارگانه باید تشخیص داد و «مکیل» و «موزون» هم باید باشند. اگر چیزی «مکیل» و «موزون» نبود، در آن ربا نیست؛ خواه «معدود» و «ممسوح» باشد؛ خواه، نه «معدود» و «ممسوح» و نه «مکیل» و «موزون»، چون کالاهایی که خرید و فروش می شود، بعضی از اینها «مکیل» و «موزون» هستند، مثل جو و گندم و شیر و مانند آن و بعضی ها «معدود» هستند که با شمارش خرید و فروش می شوند، مثل گردو و تخم مرغ و مانند اینها که قبلاً این طور بود و بعضی «مذروع» هستند؛ یعنی «ذرع» می شوند و «ممسوح» می باشند که در کتاب های فقهی، از اینها به «مذروع» (۴) یاد کردند؛ این «مذروع» از زراعت نیست، از «ذرع» است؛ یعنی متر می شوند و با مساحت خرید و فروش می شوند، اگر چیزی «معدود» یا «مذروع» و «ممسوح» بود، در آن ربا نیست. در این بخش - که در بحث دیروز یک مقدار از آن گذشت و یک مقدار هم مانده است، این است - روایاتی که مربوط به این «مکیل» و «موزون» بودن است و در غیر «مکیل» و «موزون» ربا نیست، بخشی در باب شانزده بود، که آن روایت های هفت گانهِ باب شانزده را خواندیم و روایات فراوانی هم در باب هفده دارد که آنها را مراجعه می کنید. ذکر باب هفده، نه برای آن است که ثابت شود، در «مکیل» و «موزون» رباست، چون در تأیید «مکیل» و «موزون» رباست، روایات فراوانی وجود دارد؛ امّا در «معدود» و «ممسوح» ربا نیست، شش روایت از روایت های باب شانزده، دلیل بود و روایات فراوانی هم در باب هفده دارد که آن هم ثابت می کند، در غیر «مکیل» و «موزون» ربا نیست؛ یعنی در «معدود» و «ممسوح» ربا نیست.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص۹۷.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۸، أبواب الربا، باب۸، ح۲، ط آل البیت.

۴- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۱۹.

باب هفده، سه پیام دارد: یکی این که در «مکیل» و «موزون» ربا هست؛ دوم این که در «معدود» و «ممسوح» ربا نیست؛ سوم این که چیزی نه «مکیل» و «موزون» بود، نه «معدود» و «ممسوح» بود، اگر خواستند آن را با «تفاضل» بفروشند، در آنها ربا نیست، گرچه به صورت وزن، بخواهند بفروشند. توضیح مطلب این است که بعضی از کالاها خرید و فروش آنها به کیل و وزن است، مثل جو و گندم و آرد و اینها. بعضی از کالاها خرید و فروش آنها به شمارش و متر است، مثل گردو و تخم مرغ و پارچه و اینها که بعضی «ممسوح» و متری هستند و بعضی هم «معدود» می باشند.

بعضی امور هستند که نه «مکیل» و «موزون» و نه «معدود» و «ممسوح» هستند؛ نظیر آب فروشی که در آن شمارش و وزن نیست. آب را گاهی با تانکر می فروشند، گاهی با بُطری می فروشند و گاهی هم با دَبه می فروشند. اگر چیزی بنا بر کیل و وزن آن نبود؛ یک، «معدود» و «ممسوح» نیست؛ دو، در کیل و وزن هم نه جامعه او را با کیل و وزن می فروشد و نه در شهر مخصوص، اصلاً کیل و وزنی نیست، اتفاقاً در یک مقطع خواستند، این را با وزن بفروشند، آب را خواستند با وزن بفروشند؛ مثلاًـ هر لیتر، این مقدار به فروش می رسد، اینجا هم جای ربا نیست، برای این که این تبعاً وزنی نبود، نه «موزون» بودن یا «مکیل» بودن آنها عمومی است، نه در یک شهر خاصّ این حکم را دارد؛ در هیچ جا آب را با وزن نمی فروشند، این مسئله اگر در جایی اتفاق افتاد که چنین کالایی را خواستند با وزن بفروشند، در آن ربا نیست.

مطلب دیگر این که در خصوص «معدود» هفت روایت، در باب شانزده داشتیم، شش روایت آن بیان داشت که در اینها ربا نیست و روایت هفتم گفته، ما کراهت داریم، به کمک روایت اوّل باب پانزده خواستند، بگویند؛ این کراهت، کراهت تحریمی است و نه تنزیهی، روایات فراوانی درباره این که در «معدود» ربا نیست، وارد شده است که از آنها ثابت می شود که «معدود» ربا بردار نیست. اگر در قبال این همه روایاتی که وارد شده است، «معدود» ربوی نیست و ربا منحصراً در «کیل» و وزن است، فتوای اصحاب هم همین است که فقط در «کیل» و وزن است، روایتی وارد شده است که در «معدود» رباست، به «احد محامل» حمل می شود: یا بر کراهت یا بر تقیّه، چون آنها فتوا دادند که در آنها رباست یا حمل بر خصوص نسیه می شود؛ یعنی وحدت جنس و یکی نقد و دیگری نسیه، چون هر دو اگر بخواهد نسیه شوند، معامله کالی به کالی است، پس یکی از «محامل ثلاثه» بالا، عهده دار آن است.

مطلب دیگر این است که تا اصول اوّلیه و منابع کلی در دست نباشد، در موارد مشکوک مشکل پیدا می کنیم و اگر در مورد مشکوکی نمی دانیم که آیا در «معدود» ربا هست یا نه؟ روایات متعارض بود و نصّ خاصی نداشتیم که ربا هست یا نه، مرجع ما باید یکی از آن اصول اولیه باشد.

در مسئله «مکیل» و «موزون» ما پنج اصل و منبع داشتیم که می توانست مشکل را حل کند، اینجا هم مشابه همان ها می باشد؛ اصل اول اطلاقات اولیه است که همه این بیوع را تحلیل و تجویز می کند، مثل (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۱) (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (۲) (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۳) و مانند آن که اینها مطلق بیع را حلال می دانند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

منبع دوم، اطلاقات ادلّه رباست که اگر چیزی «مکیل» و «موزون» بود، در آن ربا هست یا اگر چیزی در فلان جنس داخل بود، در آن ربـا هست یا دلیل (حَرَّمَ الرِّبا) (۱) اگر مطلق باشـد، در صـدد بیان او باشـد، همان طور که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) مطلق است، (حَرَّمَ الرِّبـا) هم مطلـق می شود، پس در قبـال آن اصول اولیّه که (أَحِلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) است، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) است و (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) است، (حَرَّمَ الرِّبـا) هم هست، اگر مـا شک کردیم که آیا اینجا جایز است یا نه؟ به اطلاق (حَرَّمَ الرِّبا)، بعـد از این که ثابت شد که این وحدت جنس دارد، حکم می کنیم.

مرحله سوّم، حصـر ربـا در خصـوص «مکیـل» و «موزون» است، ربـا در «مکیـل» و «موزون» است و در غیر «مکیـل» و «موزون» نیسـت، پس در «معـدود» و «ممسـوح» ربـا نیسـت و در چیزی که نه تنهـا «مکیـل» و «مـوزون» نیست، «معـدود» و «ممسـوح» هم نیست، مثـل خریـد و فروش آب وماننـد آن که اینهـا ربا نیست، چون اینها جزء منابع اولیّه هسـتند، اگر یک نص خاصـی پیـدا کردیم، که می گویـد در فلان شـی ربا هست این؛ مثلاً یا بر کراهت یا بر تقیّه یا بر نسـیه حمل می شود. این که در بسـیاری از تعبیرها درباره خصوص نسیه، تعبیر به «احوط» کردند، سرّ آن همین است که در بعضی از روایات، نسیه منع شده است.

پرسـش:؟پاسـخ: «اصـاله الفساد» در معامله ای است که واقع شـده و ما نمی دانیم، صـحیح است یا نه، اصل بر فساد آن است، و این دربـاره مسایـل شخصـی و موضوعات خاصّه است؛ امّا درباره اصل کلی شک می کنیم که آیا فلان چیز جایز است یا جایز نیست؟ «اصـاله الفسـاد» این است که معـامله ای که زیـد یا عمرو انجام داده، نمی دانیم این معامله صـحیح است یا نه، اصل در معـامله فسـاد است. اصـل در معامله فساد است یعنی چه؟ یعنی این مبیع، قبلاً برای بایع بود، این ثمن، قبلاً برای مشتری بود و ما نمی دانیم که منتقل و جابه جا شد یا نه؟! مالکیت بایع را نسبت به مبیع و مالکیت مشتری را نسبت به ثمن استصحاب می کنیم، این معنـای «اصـاله الفسـاد» است، نه این که اصـل فسـاد مربوط به کلی معاملات باشـد؛ ما درباره بیع وماننـد اینها قواعـد اوّلیه داریم که همه اینهـا را تحلیـل کرده است، اصـل (أَحِلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) دیگر مقابـل نـدارد، اصـل در بیع صـحّت است؛ یعنی شـارع مقـدس فرمـود: بیـع حلاـل است، تجـارت حلاـل است و وفـای به عقـد لاـزم است. «اصـاله الفسـاد» برای امـور جزیی است که استصـحاب می کنیم و می گوییم این معامله ای که زید و عمرو با هم کردند، نمی دانیم، صحیح است یا نه؟! اصل فساد است. اصـل فسـاد است یعنی چه؟ یعنی این «مبیع» قبلاً برای بایع بود، الآن به طور مستمر؛ این «ثمن» قبلاً برای مشتری بود، الآن هم استصـحاب ملکیت کـل واحـد از طرفین «لمـا یملکه»، این معنـای «اصـاله الفساد» است؛ امّا حالا نمی دانیم که ربا در «معـدود» هست یا نه، این کاری به «اصاله الفساد» ندارد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

حالا آن امور را به وسیله این منابع، تشخیص دادیم. در وحدت جنس که عنصر اوّل بود گذشت، در «مکیل» و «موزون» هم عنوان فقهی مشخص است و روایات هم مشخص است، اکنون به بعضی از تعبیرها می رسیم.

در بعضی از تعبیرها مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در متن شرایع این عنوان را دارد که گِلِ ارمنی در آن ربا هست، برای این که این با وزن فروخته می شود. این «طین» ارمنی چیست؟ همیشه متن شرایع را ملاحظه بفرمایید و بعد به دنبال شروح آن بروید، اولین کار شما مراجعه به متن شرایع است که اصل فقه دست شما باشد.

دو عنصر در ربا لازم بود، یکی مسئله وحدت جنس و دیگری هم «مکیل» و «موزون» بودن است؛ در جریان «مکیل» و «موزون» بودن که مرحوم محقق فرمود: «الثانی اعتبار الکیل و الوزن» فرمود: «فلا ربا إلا فی مکیل أو موزون و بالمساواه فیهما یزول تحریم الربویات»، چون در غیر «مکیل» و «موزون» ربا نیست، پس «فلو باع ما لا کیل فیه و لا وزن» نه «مکیل» است نه «موزون»؛ حالا خواه «معدود» و «ممسوح» باشد، خواه «معدود» و «ممسوح» هم نباشد؛ نظیر خرید و فروش آب، «فلو باع ما لا کیل فیه و لا وزن متفاضلاً» این «جاز» و لو کان معدوداً کالثوب بالثوبین و بالثیاب و البیض بالبیضتین و البیض نقداً و فی النسیئه تردد و المنع أحوط» و سرّ آن، این است که روایات در خصوص «معدود»، عنوان نسیه را منع کرده است؛ البته این احتیاط، احتیاط استحبابی است و نه احتیاط وجوبی. از فرمایش محقق و مانند محقق احتیاط وجوبی به دست می آید؛ ولی از جمع بندی روایات باب شانزده و هفده کاملاً برمی آید که این احتیاط، احتیاط استحبابی است. فرمود: «و لا رباء فی الماء»، برای این که آب «مکیل» و «موزون» نیست، «معدود» و «ممسوح» هم نیست؛ البته گاهی با ظرف ها می فروشند و مثلاً جزء «معدود» خواهد بود. «لعدم اشتراط الکیل و الوزن فی بیعه»؛ در خرید و فروش آب برای تعیین مقدار مصرفی آب می آیند، کنتور را نگاه می کنند و می گویند این قدر مصرف شده است و دیگر کیل و وزن و مانند آن نیست، فرمود: «و لا رباء فی الماء لعدم الاشتراط الکیل و الوزن فی بیعه و یثبت فی الطین الموزون کالارمنی علی الاشبه» (۱) گِلِ ارمنی را که در داروخانه ها می دادند، باید مشخص شود که گِلِ ارمنی چیست؟ چون او وزنی بود و جزء داروهای سنتی بود. اگر گِل هست و اگر نوع درمانِ دارویی او به بدن مالیدن باشد، حرف دیگری است که دارو می شود؛ امّا اگر به خوردن باشد، باید به حدّ ضرورت برسد، وگرنه خوردن گِل حرام است. این گل ارمنی چه چیزی هست؟ فرمود که در «طین موزون»، مثل گِلِ ارمنی «علی الاشبه» ربا نیست، چون وزن آن به نحو رسمی نیست، این طین ارمنی را در کتاب های فقهی، مثل جواهر و مانند آن ملاحظه کردید - البته باید مشخص شود که اصل این شفاگیری از کجا آمده - می گویند این خاک قبر «ذی القرنین» است. (۲) همان طور که تربت سید الشهدا (سلام الله علیه) دارویی است، این هم دارویی است و چون در قبال آن ترتب قرار گرفته، حالا از چه وقت و چه کسی این کار را کرده است، باید مشخص گردد. در «الطعمه و الاشربه»، در این جوامع روایی، دو باب هست: یکی «اطعمه» و «اشربه» حلال و «راجح» و دیگری «اطعمه» و «اشربه» حرام و «مرجوح» است. در این وسائل که ملاحظه می کنید، می بینید «بابُ الْأَطْعِمَهِ الْمُحَرَّمَهِ» (۳) [۱۲]که شرب خمر و «فقاع» و مانند آنها، در آن باب هست و «اطعمه» و «اشربه محلله» در بحث دیگر است. آن «اطعمه» و «اشربه» محرّمه، عنوان خاصی دارد که بیش از شصت باب در آن هست، «اطعمه» و «اشربه» محلّله، عنوان مخصوص خود را دارد.در باب «اطعمه» و «اشربه» محرّمه، جریان گِلِ ارمنی مطرح شده و در مورد آن گِلِ ارمنی گفتند که این از خاک قبر «ذی القرنین» است.

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۲۳.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۲.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۲۴، ص۹۹، أبواب الأطعمه المحرمه، ط آل البیت.

روایتی که مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) نقل کرده چنین است: کتاب شریف وسائل جلد ۲۴ صفحه ۲۳۰ «بَابُ حُكْمِ التَّدَاوِی بِالطِّینِ الْأَرْمَنِیِّ» که این باب شصت، از ابواب «اطعمه» و «اشربه» محرّمه است؛ چند روایت در آن هست که در بعضی از روایات دستور داده شد که شما می توانید از گِلِ ارمنی برای درمان شکم، «زحیر» (۱) و مانند آن استفاده کنید، لکن معنای آن، این نیست که این خاک و گِل را بخورید؛ اگر برای مالیدن یا مانند آن باشد، محلّل می شود؛ ولی جزء «اطعمه» و «اشربه» نیست. اگر کسی خواست، این خاک را؛ نظیر تربت سید الشهدا (سلام الله علیه) به عنوان شفا بخورد، آن جاست که تحریم شده است، وگرنه اگر صرف «تداوی» باشد در همان روایت اول که «أَبِی حَمْزَةَ الثُّمَالِیِّ» از وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) نقل می کند که «أَنَّ رَجُلًا شَکَا إِلَیْهِ الزَّحِیرَ فَقَالَ لَهُ خُذْ مِنَ الطِّینِ الْأَرْمَنِیِّ». (۲) در روایت دوم هم سخن از «طین» ارمنی آمد که فرمود این را می جوشانید. عمده روایت سوم است که مرحوم طبرسی، در مکارم الاخلاق می گوید از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال شده است که گِلِ ارمنی چگونه است؟ به حضرت عرض می کردند کسی که؛ مثلاً پای او شکسته یا مثلاً به بیماری مفتون بودن، مبتلاست «أَ یَحِلُّ أَخْذُهُقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ أَمَا إِنَّهُ مِنْ طِینِ قَبْرِ ذِی الْقَرْنَیْنِ وَ طِینُ قَبْرِ الْحُسَیْنِ(علیه السلام) خَیْرٌ مِنْهُ» که این «خَیْرٌ مِنْهُ» معنای تعیینی دارد، نه معنای تفضیلی؛ یعنی اگر شما خواستید از آن گِلِ ارمنی که خاکِ قبر ذی القرنین است، برای شفای دست و پا استفاده کنید، به آن بمالید و مانند آن، این محذوری ندارد؛ امّا اگر سخن از خوردن باشد، تنها ترابی که برای خوردن جایز است، خاک قبر مطهر سید الشهدا (سلام الله علیه) است.

۱- مقاییس اللغه، ابن فارس، ج ۱، ص۱۴۴.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۲۴، ص ۲۳۰، أبواب الأطعمه المحرمه، باب ۶۰، ح ۱، ط آل البیت.

غرض این است که این گِلِ ارمنی که در داروخانه های سابق بود و جزء داروهای سنتی بود، طبق این روایت باب شصت وسائل، خاک قبر ذی القرنین است؛ حالا این باید بحث تاریخی شود که چگونه خاک قبر ذی القرنین به جایی رسیده است که صبغه دارویی پیدا کرده است و آیا قبل از اسلام جایی بود؟ قبری بود؟ خاکی بود که بعد ما بگوییم، جریان قبر سید الشهدا(سلام الله علیه) ابتکاری نیست و این سابقه برای انبیای قبلی و اولیای قبلی یا مؤمنان قبلی هم چنین حکمی بود؟ و این طور نبود که اصلاً شفاگیری از خاک یک قبر در جهان بی سابقه بوده و برای هیچ ولیّی از اولیای الهی یا هیچ پیامبری و امامی نبوده و فقط این کرامت قبر سید الشهدا است؟!

پرسش: برای استعمال خارجی که احتیاجی به سوال نیست؟

پاسخ: نه، گاهی می بینید که پاکی و نجاست آن مطرح است. در آن جایی که دارد این کار را انجام دهیم یا نه، این روایت باب شصت چند مورد است؛ یکی این که خود درمان را از حضرت سؤال می کنند که آن «کثیر» و «مبطون» چه کار کنند؟ حضرت راهنمایی می کند که گِلِ ارمنی بگیرید، پس این روایات یکی این که مسبوق به سؤال نیست، نمی گوید که من از گِلِ ارمنی استفاده کنم یا نه، گفت که کسی مشکلی دارد چه کار کند؟ اینجا دیگر ارشاد است؛ نظیر این که می فرمایند حجامت کنید؛ نظیر این که می گویند آن کار را انجام دهید؛ نظیر این که می گویند آن گیاه خوب است؛ نظیر این که می گوید آن گیاه آن مصلحت دارد؛ البته بازار جعل هم آن روزها کم نبود؛ یک وقت می بینید، کالایی خریدار نداشت و از رونق افتاد، فوراً یک حدیث جعل می کردند. همین جریان «کُلُوا الْبَاذَنْجَانَ وَ أَكْثِرُوا مِنْهَا فَإِنَّهَا أَوَّلُ شَجَرَةٍ آمَنَتْ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَل» همین بود؛ این را مرحوم صدرالمتألّهین در کتاب شریف رساله فی الحدوث (۱) نقل کرد و دیگران هم نقل کردند، (۲) چون بادمجان فروش وقتی مشکلی پیدا کرده دید که بازار او رواج ندارد، بالأخره این حدیث جعل شد که اوّلین گیاهی که به خدا ایمان آورده است، همین بادمجان است، بعد رواج پیدا کرد، از این کارها بود، «کُلُوا الْبَاذَنْجَانَ وَ أَكْثِرُوا مِنْهَا فَإِنَّهَا أَوَّلُ شَجَرَةٍ آمَنَتْ بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَل»، از این جعلیات بود؛ لذا سؤال می کردند که آیا این هست یا نیست؟ ریشه دارد یا ندارد؟ حضرت فرمود بله، ریشه دارد، این را بجوشانید و مانند آن؛ امّا سخن از خوردن که مطرح شد، حضرت فرمود: «وَ طِينُ قَبْرِ الْحُسَيْنِ(علیه السلام) خَيْرٌ مِنْهُ»، اگر ثابت شود که آن برای درمان است، خوردن آن حلال است، این خیر، خیر تفضیلی است و اما اگر ثابت نشود که برای اوست و به حرمت باقی باشد این خیر، خیر تعیینی است؛ یعنی این «أفعل» تعیینی است نه تفضیلی، پس این (أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلى بِبَعْضٍ) (۳) که این اولویت، اولویت تعیینی است. در بعضی از آیات است که این خیر، خیر تعیینی است (أَ فَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدى)؛ (۴) آیا کسی که مردم را به حق دعوت می کند، او سزاوارتر است یا کسی که خود محتاج به هدایت است؟ این‌اُولی بودن و خیْر بودن در این گونه از آیات، خیر تعیینی است و نه تفضیلی. توجه به این روایات باب شصت برای آن است که بحث شود آیا استشفای به خاک قبر سابقه داشت یا نداشت؟ از این روایت برمی آید که سابقه داشت؛ یعنی عدّه ای از خاک قبر ذی القرنین را به عنوان شفا استفاده می کردند، حالا اختصاصی به مسئله خوردن ندارد و خوردن حکم خاصّ خود را دارد. تبرّک به قبر یک ولیی از اولیای الهی در جهان سابقه دارد، اختصاصی به اسلام مصطلح ندارد و اختصاصی هم به قبر حضرت سید الشهدا (سلام الله علیه) ندارد. «هذا تمام الکلام» در این که در «مکیل» و «موزون» رباست و در غیر آنها ربا نیست؛ خواه «معدود» و «ممسوح» باشند، خواه اصلاً نه، «معدود» و «ممسوح» باشند و نه، «مکیل» و «موزون»؛ ولی اتفاقاً، با وزن می خواهند، بفروشند؛ نظیر همین آب را که به وزن بخواهند،

بفروشند که در اینجا هیچ ربایی نیست.

ص: ۹۸

-۱

۲- مکارم الاخلاق، رضی الدین أبی نصر الحسن بن الفضل الطبرسی، ص۱۸۴.

۳- انفال/سوره۸، آیه۷۵.

۴- یونس/سوره۱۰، آیه۳۵.

در مسئله وحدت جنس، چهار راه داشتیم و مشخص بود که خواستیم، ببینیم که این ثمن و «مثمن» که یک جنس هستند یا نه چهار راه مشخص بود؛ اول کارِ کارشناسی که یقین و برهان اقامه کند که معلوم شود، اینها یک جنس هستند؛ دوم، تعبد خاصّ؛ سوم، فضای عرف و چهارم، لغت که این راه های حلّ این مطلب بود. امّا در «موزون» بودن و «مکیل» بودن معیار چیست؟ بعضی از امور است که به مشاهده خرید و فروش می شود. همین میوه که روی درخت است، یا میوه باغ را، آن میدان دار هنرمند با مشاهده می خرد یا باغ را اجاره می کند که منفعت باغ این میوه است که به «احد النحوین»، این میوه «بالمشاهده» معامله می شود و «غرر» آن هم با مشاهده کارشناس، حل می شود، وگرنه این میوه ای که روی درخت است نه «مکیل» است، نه «موزون»، وقتی چیدند، بالأخره «کیل» و وزن است. «مکیل» و «موزون» بودن اشیا مشخص است؛ امّا در هر عصر و مصری فرق می کند، معیار چیست؟ در بحث دیروز اشاره شد که در جریان کُر، این سه وجب بودن، دیگر برای همیشه تاریخ ثابت هست؛ منتها حالا باید به «مستوی الخلقه» مراجعه کرد؛ وزن آن همان است که بود و مساحت آن هم همین هست که هست، دیگر اختلافی نیست؛ امّا «مکیل» و «موزون» بودن معیاری ندارد، بعضی از چیزها اصلاً «مکیل» و «موزون» نیست، بعضی از چیزها در بعضی از جاها «مکیل» و «موزون» هست و در بعضی از جاها «مکیل» و «موزون» نیست. معیار چیست؟ آیا معیار هر شهری «مکیل» و «موزون» بودن، همان شهر است یا معیار «مکیل» و «موزون» بودن، عصر نزول این آیات و صدور این روایات است؟ آیا معیار «مکیل» و «موزون» بودن، شهر مکّه و مدینه است که حضرت در آن جا زندگی می کرد؟ غرض این است که مربوط به عصر رسالت است؟ مربوط به «مصر» رسالت است؟ یا مربوط «بکل شهرٍ بحاله و حیاله» می باشد؟ معیار چیست؟ اگر گفتیم مربوط به عصر رسالت است، در هر شهری و در عصر حضرت، اگر چیزی «مکیل» بود و یا «موزون» بود، ربوی است، ولو بعدها از کیل و وزن بیفتد و به عدد در بیاید؛ اگر منظور «مصر» باشد، خصوص مکّه و مدینه است که هر چه در این شهر «مکیل» و «موزون» بود، ولو در شهرهای دیگر «ممسوح» و «معدود» باشد، در آن رباست یا «لا هذا و لا ذاک»، بلکه در هر دوره ای و در هر زمان و زمینی مردم همان منطقه، حکم همان منطقه را دارند. «وجوهٌ و اقوال»، کدام یک از اینهاست؟ عنوانی که مرحوم محقق در متن شرایع دارند، مورد قبول بسیاری از بزرگان قبل از محقق(رضوان الله علیه) و بعد از اوست، این است که فرمودند معیار، عصر رسالت است.

ص: ۹۹

اگر می خواهید مُلّا شوید، هیچ وقت مطالعه نکنید مگر این که متن فقهی اوّل در برابر چشم شما باشد، چهار کتاب عمیق فقهی در دست شما باشد، بعد اینها را مطالعه کنید و به سراغ روایات بروید و یک مدت فکر کنید، بعد جمع بندی کنید و بعد دست به قلم ببرید. تا کسی اهل قلم نباشد مُلّا نخواهد شد. حواستان جمع باشد!

کسی آمده حضور پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) عرض کرده، مجلس شما، مجلس خیلی خوبی است و ما لذت می بریم؛ امّا همین که رفتیم بیرون و یک مقدار گذشت آن طراوت و شادابی از دست ما گرفته می شود. فرمود چرا به من می گویید؟ «اسْتَعِنْ بِیَمِینِکَ»؛ (۱) به دست خود بگو! باید بدانیم که باسواد شدن، جرم نیست و تا کسی محقق نشود، مقرِر نشود و با متن فقهی آشنا نباشد، مُلّا هم نخواهد شد و دارد عمرفروشی می کند. فرمود: «اسْتَعِنْ بِیَمِینِکَ»؛ چرا به من می گویی؟ به دست خود بگو! این کاغذ و این قلم و این تحریر، اوّل متون فقهی، جمع بندی متون فقهی، بعد خدمت روایات رفتن و جمع بندی روایات، تطبیق روایات با متون فقهی، استخراج نتیجه، دست به قلم بردن و نوشتن. فرمود: «اسْتَعِنْ بِیَمِینِکَ»، به من می گویی وقتی از اینجا رفتم، بیرون لذت نمی برم! به دست خود بگو! این که در بیان وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) هست که به مفضّل فرمود - دیگران هم هستند - «فَوَرِّثْ کُتُبَکَ بَنِیک»؛ طرزی زندگی کن! وقتی مُردی، چهار کتاب را بچه ها، از تو ارث ببرند، نه کتابی بخری و در کتابخانه بگذاری، کتابخانه برای دیگری است. «فَوَرِّثْ کُتُبَکَ بَنِیک»، (۲) بالأخره، مُلّایی و عمری زحمت کشیدی! وقتی مُردی چهار جلد کتاب تو را بچه ها ارث ببرند. آدم چهل سال زندگی کند و سه یا چهار مورد کتاب علمی ننویسد، چه میراثی دارد؟ فرمود طرزی زندگی کن! بچه های تو چند کتاب علمی از تو ارث ببرند، «فَإِنْ مِتَّ فَوَرِّثْ کُتُبَکَ بَنِیکَ»، نه این که کتاب بخری و در کتابخانه بگذاری! در این صورت بچه ها وارث کتاب های دیگری هستند. بنابراین ما هستیم و علم، که این با ما می ماند، شرف ما در دنیا و آخرت این است؛ با ما همسفر است، ما را در قبر نجات می دهد، در بعد از قبر نجات می دهد، در دنیا آبروی ما را هم حفظ می کند، برای این که این علم - ان شاء الله - وقتی با اخلاص باشد این خصوصیت را هم دارد.

۱- منیه المرید، الشهیدالثانی، ص۲۶۸.

۲- کشف المحجه لثمره المهجه، السیدبن طاووس، ص۳۵.

بنابراین ببینیم که مرحوم محقق چه می فرمایند؟ چون تقریباً ایشان بین شیخ مفیدها و شیخ طوسی ها و بین صاحب جواهر و شیخ انصاری ها و بین آن قُدما و این متأخرین، مرحوم محقق، فقیه میانی است و خوب درخشید؛ ایشان در بین این احتمالات سه گانه می فرماید: منظور عصر رسالت است. اگر ثابت شد که در عصر رسالت چه چیزی «مکیل» بود و چه چیزی «موزون» بود، آن معیار است، وگرنه هر بلدی، حکم خاصّ خود را دارد. حالا کیل و وزن را با چه تشخیص دهیم؟ فرمود: «و الاعتبار بعاده الشرع»، معیار «مکیل» و «موزون» به عادت شرع است و شریعت را هم از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) داریم. حالا ـ در عصر شریعت است یا در مصر شریعت است را این فقهای بعدی آمدند و تحقیق کردند؛ یعنی در عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) هر چه «مکیل» و «موزون» بود، آن معیار است یا در شهر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) هر چه «مکیل» بود، آن معیار است؟ «و الاعتبار بعاده الشرع فما ثبت انه مکیل أو موزون فی عصر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) بنی علیه و ما جهلت الحال فیه رجع الی عاده البلد و لو اختلف البلدان فیه کان لکل بلدٍ حکم نفسه و قیل یغلب جانب التقدیر و یثبت التحریم عموماً»؛ (۱) در این چند احتمال است: اوّل نظر ایشان این است که ما بر طبق عادت صاحب شریعت عمل می کنیم؛ یعنی در عصر پیامبر، هر چه که «مکیل» و «موزون» بود آن معیار است، ولو در اعصار دیگر فرق کند، این یک احتمال؛ احتمال دوم این بود که «و الاعتبار بعاده الشرع فما ثبت انه مکیل او موزون فی عصر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) بنی علیه و ما جهلت الحال فیه»؛ ما نمی دانیم در عصر پیامبر این «مکیل» یا «موزون» بود، در این به عادت هر شهری مراجعه می شود و اگر شهرها مختلف بود، هر شهری حکم خاصّ خود را دارد. برخی ها در این فرع اخیر گفتند که ما «اکثر» و «اقل» می سنجیم؛ اگر غالب شهرها این «مکیل» است و در بعضی از شهرها «مکیل» نیست، آن غالب، معیار است که این احتمال سوم بود.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۰.

اولین احتمال این است که ما با عصر پیامبر برمی گردیم؛ راه و ضابطه آن چیست؟ شما در منطق، چند قضیه شنیدید؛ قضیه شخصیه که همه شما در منطق خواندید که در علوم معتبر نیست. قضیه شخصیه، قضیه ای است که موضوع آن شخص معینی است، مثل «زیدٌ قائمٌ»، «عمروٌ جالسٌ» که در علوم سخن از شخص نیست؛ لذا از کبرای میرزا سید شریف (۱) گرفته تا منطق های دیگر همه گفتند قضایای شخصی در علوم معتبر نیست؛ بله، ما کار نداریم که زید چه کار کرد و عمرو چه کار کرد؟! این قضیه شخصیه است؛ می ماند، قضیه خارجیه و قضیه حقیقیه، اگر با اصول مرحوم آقای نائینی(رضوان الله علیه) آشنا باشید، ایشان اصطلاحات زیادی به کار می برند، می گوید غالب این قضایا به صورت قضیه حقیقیه است و گاهی هم می گویند به صورت قضیه خارجیه است. قضیه حقیقیه آن است که محمول برای ذات موضوع باشد و به هیچ زمان و زمینی انتصاب نداشته باشد، مثل «کل نارٍ حارّه»، این «کل نارٍ حارّه»، یعنی محمول برای ذات موضوع است، نه در عصر خاصّ، نه در مصر مخصوص، نه در زمان خاصّ و نه در زمین مخصوص، هیچ دخیل نیست، «کل ما صدق علیه انه نار یصدق علیه انه حارّ» که این قضیه حقیقیه می شود. قضیه خارجیه آن است که محمول برای موضوعی است که این موضوع، در عصر نزول این وجود داشته باشد، این قضیه خارجیه می شود. اگر گفتند در «مکیل» و «موزون» رباست نه، یعنی «کل ما صدق علیه انه مکیل» یا «کل ما صدق انه علیه موزون» ربوی است، بلکه «کل ما کان مکیلاً ـ فی عصر النزول کل ما کان»، نه «کلما»، «کل ما کان موزوناً فی عصر النزول و فیه الربا»، این قضیه خارجیه می شود. قضیه خارجیه آن است که محمول، مال موضوعی است که در آن وقت، در خارج موجود بوده است. بسیاری از شما در این رساله ها خواندید، که مُهر، یعنی آن جایی که پیشانی نمازگزار قرار می گیرد و با آن جایی که نمازگزار می ایستد، به اندازه یک «لِبنه»؛ یک خشت باشد و در همه این رساله ها هم هست که به اندازه، چهار انگشت باشد. سرّ آن این است که خشت هایی که در عصر نزول می ساختند - آجر که نبود، همین خشت بود - بررسی کردند، دیدند که این چهار انگشت است، آن وقت آن روایاتی که به اندازه «أَرْبَعِ أَصَابعَ مَضْمُومَات» (۲) باشد، معارض با روایات «لِبنه» نیست، چون «لِبنه» و خشت - نه آجر - در آن روز به اندازه همین چهار انگشت بسته بود و برابر با آن موضوع خارجی بود.

۱-

۲- العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص۵۵۶.

این که مرحوم محقق در متن شرایع دارد «و الاعتبار بعاده الشرع»؛ یعنی این قضیه ای که وارد شده است که «مکیل» و «موزون» ربوی است، این به نحو قضیـه خارجیه است و نه به نحو قضیـه حقیقیه. بزرگانی هم می گویند که ما تابع عصر حضرت نیستیم، ما تابع بیان حضـرت هستیم، «کل ما صدق علیه انه مکیل او موزون فیه ربا» است، ولو در آن عصر نبوده باشد که این می شود، قضـیه حقیقیه. مرحوم محقق این روایـات را برابر قضـیه خـارجیه تفسـیر می کنـد و آن بزرگان دیگر می گوینـد که ما تابع آن عصـر نیستیم، ما تابع حکم حضـرت می باشیم؛ حضرت فرمود «مکیل» و «موزون» رباست، در هر جایی، در هر عصری و در هر مصـری هر چیزی «مکیل» و «موزون» بود رباست و اگر از «کیل» و وزن خارج شد، دیگر ربا نیست و اگر در آن عصر چیزی با «کیل» و وزن خرید و فروش می شد و الآن «معدود» است، ربا نیست. مرحوم محقق و مانند ایشان نظر شریف آنها این است که این روایات به وزانِ قضـیه خارجیه، نازل شده و آن بزرگواران می گویند به وزان قضیه حقیقیه نازل شده است. امیدوار هستیم آن چه که خیر و صـلاح است مخصوصاً، در ایام پُر برکت ولایت، به برکت نورانیت حضـرت امیر(سلام الله علیه) - ان شاء الله - نصیب همه ما شود!

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

ربا در بیع دو عنصـر محوری داشت: یکی اینکه «ثمن» و «مثمن» هر دو از یک جنس باشند و عنصر محوری دیگر اینکه که هر دو «مکیـل» یـا «مـوزون» باشـند. اگر تفـاوت در جنس بود و منظور از جنس هم جنسِ عرفی است, نه جنس منطقی، در آن جا «تفاضل» عیب نـدارد و ربا نیست؛ اگر در جنس متحـد بودنـد; مثلاً هر دو گنـدم بودند، هر دو جو و مانند آن بودند; لکن آن کالاـ «مکیـل» و «موزون» نبود، ربـا در آن نیست و خریـد و فروش آن بـا «تفاضـل» جایز است؛ ولی اگر هر دو از یک جنس و «مکیل» و «موزون» بودند، این معامله با «تفاضل» باطل است؛ یعنی می شود ربا، پس باید با تساوی باشد. این بحثی بود که قبلاً گذشت و روایات هم این را تأیید می کند و مورد اتفاق اصحاب هم هست.

فرق اساسـی ایـن دو عنصـر محـوری ایـن است که یکی دربـاره جنس و یکی هم دربـاره «کیـل» و وزن است. آن عنصـری که مربوط به جنس است، بر اسـاس قـانون تبعیت احکـام «فی الاسـماء» که «الاحکـام تـدور مـدار الاسـماء» (۱) و «الاحکام تـدور للعنـاوین» که یـک قاعـدّه فقهی معقـول و مقبول است، می شود پیش برد. هر چه که عنوان گنـدم یـا جو بر آن صـادق هسـت مشـمول این حکم است و اما عنوان «کیل» و وزن, مربوط به طبیعت اشیا نیستند تا ما بگوییم احکام تابع اشیا است. قانون تبعیت احکـام «للاسـماء» برای حقـایق عرفی است؛ یعنی مربوط به نوع و جنس است، امـا وزن بودن، «مکیـل» بودن و «موزون» بودن, جزء اسماء و عناوین اشیا نیست؛ لذا قانون تبعیت احکام «للاسماء و العناوین» این را شامل نمی شود.

۱- دررالفوائد، المحقق خراسانی، ج ۱، ص۳۸۷.

حالاـ معیار این «مکیل» و «موزون» بودن چیست؟ عدّه ای که مرحوم محقق در متن شرایع از آن عدّه است، می فرمایند که معیار در «مکیل» و «موزون» بودن، عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) و عصر نزول این حکم و صدور این شریعت است; یا در عصر آن حضرت باشد و نه در خصوص شهر او، در عصر آن حضرت هر چیزی «مکیل» و «موزون» بود, ربا در آن هست یا اگر در عصر او و در «بَلَد» او بود که مشخص است، اگر در «بَلَد» او نبود و در بلاد دیگر بود؛ ولی حضرت آن را امضا کرده است, باز هم به منزله «بَلَد» اوست، چون معیار عصر شریعت است؛ نه «بَلَد» امین، نه مکه یا مدینه - شهری که حضرت در آن زندگی می کند - معیار عصر شریعت است نه «مصر» و شهر شریعت، پس معیار آن عصر است. اگر جایی ما شک کردیم که آن «مکیل» و «موزون» بود یا نبود و حضرت امضا کرد یا نه, تابع آن «بَلَد» است; اگر شهر و «بَلَد» آن را «مکیل» و «موزون» می دانند که ربا در آن هست و اگر «مکیل» و «موزون» نمی دانند که ربا در آن نیست. این نظر صبغه و مایه علمی ندارد که معیار عصر آن حضرت باشد. بر چه اساسی شما فرمودید که معیار عصر آن حضرت است؟ که هر چه در آن عصر «مکیل» و «موزون» بود, ربا در آن هست و هر چه در آن عصر «مکیل» و «موزون» نبود, ربا در آن نیست؛ لذا این نظر مورد نقد محققان بعدی قرار گرفت. اینکه مرحوم محقق در متن شرایع می فرمایند معیار عصر اوست؛ یعنی این قضیه وارد شده در روایات که اگر «مکیل» و «موزون» بودند ربوی هستند، این به نحو «قضیه خارجیه» است، چون اگر به نحو «قضیه حقیقیه» باشد, شامل همه اعصار و امثال می شود؛ مثلاًـ اگر چیزی در آن عصر «مکیل» و «موزون» بود و بعداً از «مکیل» و «موزون» بودن خارج شد، دیگر ربوی نیست و همچنین بر عکس آن. از اینکه شما می گویید این مخصوص عصر پیامبر است؛ یعنی این حکمی که در شریعت وارد شد، بر اساس «قضیه خارجیه» است و نه بر اساس «قضیه حقیقیه»، اگر بر اساس «قضیه حقیقیه» باشد؛ یعنی در هر زمان و زمینی چیزی «مکیل» و «موزون» بود, در آن رباست و اگر «مکیل» و «موزون» نبود, در آن ربا نیست. حکمی که بر اساس «قضیه خارجیه» وارد شود، حکم نادر و کم است, نمونه هایی را هم باید شما پیدا کنید، یک؛ شاهدی هم بر تأیید این مطلب ارائه کنید، دو.

عبارت مرحوم محقق در متن شرایع چنین است - حتماً با متن شرایع آشنا باشید تا معلوم شود که این بزرگوار بر اساس چه عنوانی دارد حکم می کند - بعد از اینکه فرمودند که در ربوی بودن کالا دو چیز شرط است و شرط اول را که اتحاد جنس بود ذکر کردند، فرمودند: «الثانی اعتبار الکیل و الوزن»؛ اگر چیزی «مکیل» و «موزون» نبود, ربا در آن نیست; لذا «لا ربا فی الماء لعدم اشتراط الکیل و الوزن فی بیعه». بعد فرمود: «و الاعتبار بعاده الشرع فما ثبت انه مکیل أو موزون فی عصر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) بنی علیه و ما جهل الحال فیه رجع الی عاده البَلَد و لو اختلف البُلدان فیه کان لکل بَلَد حکم نفسه و قیل یغلب جانب التقدیر و یثبت التحریم عموماً». (۱) این عبارت مرحوم محقق در متن شرایع است. اینکه فرمود: «و الاعتبار بعاده الشرع»؛ یعنی اینکه در روایات وارد شده است ربا در «مکیل» و «موزون» است، منظور «مکیل» و «موزون» آن عصر خاص است که آن وقت می شود «قضیه خارجیه»، نه «مکیل» و «موزون» در هر دوره و در هر زمانی، بلکه منظور «مکیل» و «موزون» در خصوص آن شهر است. این باید روشن شود که «قضیه خارجیه» چه هست و فرق آن با قضایای حقیقیه چیست؟ در اصول بسیاری از تعبیرات مرحوم آقای نائینی(رضوان الله علیه) این است که این به وزان «قضیه حقیقیه» است نه «قضیه خارجیه» یا گاهی می فرماید این ممکن است به نحو «قضیه خارجیه» باشد؛ اصطلاح «قضیه حقیقیه» و «قضیه خارجیه» در فرمایشات مرحوم آقای نائینی کم نیست. (۲)

۱- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص۸.

۲- اجودالتقریرات، السیدابوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۱۲۵.

سیدنا الاستاد امام(رضوان الله علیه) در تعیین «قضیه خارجیه» بر مرحوم آقای نائینی(رضوان الله علیه) نقد فراوانی داشتند، (۱) چون آن طوری که مرحوم آقای نائینی «قضیه خارجیه» را معنا کرده، برابر همان مثال هایی است که مرحوم حکیم سبزواری در منظومه ذکر کرده است. اگر «قضیه خارجیه» به ظاهر منظومه باشد, یک و همین ظاهر در تقریرات مرحوم آقای نائینی آمده باشد، دو; اشکالات سیدنا الاستاد وارد است.

مستحضرید اینکه در روایات دارد که فلان شیء «مکیل» یا «موزون» باشد، از سنخ «قضیه شخصیه» نیست، چون «قضیه شخصیه» در هیچ علمی معتبر نیست؛ «قضیه شخصیه» این است که یک شخص معینی موضوع حکم قرار بگیرد؛ مثل «زیدٌ قائمٌ»، «زیدٌ ذاهبٌ» که - در کتاب های منطقی ملاحظه بفرمایید (۲) - قضایای شخصیه در علوم معتبر نیست، برای همین جهت است، چون دیگر در علم بحث نمی کنند که «زید» آمد و «عمرو» رفت، پس «قضیه شخصیه» که موضوع شخص باشد, در علوم معتبر نیست و قضایای طبیعیه هم در طبیعت شناسی سهم دارد؛ مثل اینکه می گویند «النّارُ حارّه»، این در داروسازی سهم دارد که طبیعت آن گیاه این است، طبیعت آن عنصر شیمیایی این است، طبیعت آن عنصر این است که می خواهند بگویند این خاصیت متعلق به این طبیعت است و کاری به افراد ندارد. اگر حکم با قطع نظر از افراد روی طبیعت رفته است؛ مثل «النّارُ حارّه»، می شود قضیه طبیعیه که اینها مربوط به طبیعت شناسی و مانند آن است؛ اگر حکم به لحاظ وجودش در ذهن روی طبیعت رفته است که می گویند «قضایای ذهنیه» است؛ مثل کلیات عقلیه که آن هم در بخشی از علوم معتبر است و در قضایای قانونی و حقوقی اعتباری ندارد، پس این سه قسم بیرون است؛ اگر حکم به لحاظ وجود خارجی روی طبیعت رفته، یا همه افراد است یا بعض افراد که این می شود «قضیه محصوره» یا همه افراد است می شود «محصوره کلیه» است یا بعضی افراد است که می شود «محصوره جزئیه»؛ حالا اینکه «محصوره» شد، یا «کلی» یا «جزئی»، این یا به لحاظ این است که «کل ما صدق علیه انه کذا» این حکم را دارد که این می شود «قضیه حقیقیه»، چه «محقق الوجود» و چه «مقدّر الوجود»، چه درباره گذشته و چه درباره آینده که این می شود «قضیه حقیقیه». اگر گفتیم «کلّ نار حارّه» که این حرارت برای این «نار» است به لحاظ افراد آن که همه افراد دارای این حکم هستند؛ چه «مقدّر الوجود» و چه «محقق الوجود» که این هم از بحث فعلیِ «قضیه حقیقیه» خارج است. «قضیه خارجیه» آن است که حکم روی موضوع رفته، اما نه طبیعت موضوع، بلکه به لحاظ وجودش در خارج؛ اما نه به لحاظ وجود محقّق و مقدّر، بلکه خصوص محقّق، آن هم نه محقّق در گذشته یا آینده، بلکه محقّق در حال؛ هر فردی که هم اکنون در خارج موجود است، این حکم متعلق به آن است، حکم برای طبیعت موجوده در خارج است؛ این اگر بخواهد برهانی باشد و در قیاسات بر اساس آن حساب باز کنند، باید حکم برای طبیعت باشد «بما أنها موجودةٌ فی الخارج من حیثیه واحده» به جهت و سبب واحد که آن را «قضیه خارجیه» می گویند؛ اما اگر این حکم برای این موضوع باشد و برای افراد محقَّق در خارج باشد - نه محقَّق و مقدّر، نه گذشته و آینده - برای همین افراد باشد؛ ولی هر کدام یک جهت خاص و یک سبب مخصوص داشته باشند، این را نمی گویند «قضیه خارجیه», بلکه این چند «قضیه شخصیه» است که وحدت عنوان پیدا کردند و در تعبیر واحد هستند. عبارت مرحوم حکیم سبزواری در منطق منظومه - سایر منطقی ها هم همین را دارند که همان عبارت باعث شد تا مرحوم آقای نائینی بر اساس آن خیلی بحث کرده و سیدنا الاستادامام غالباً در «قضایای خارجیه» بر فرمایش مرحوم آقای نائینی نقد داشتند که این قضیه، «قضیه خارجیه» نیست، بلکه مجموعه «قضایای شخصیه» است - مثالی که دارد این است که «کل من فی العسکر قتل»، (۳) [۶] این قضیه «کل من فی العسکر قتل», «قضیه خارجیه» است؛ یعنی این قتل برای افراد گذشته یا افراد آینده نیست، برای افرادی است که در میدان جبهه بودند و کشته شدند؛ این وقتی «قضیه خارجیه»

است که اگر عاملی؛ نظیر بمب یا عامل دیگر بیاید که همه با یک جهت و با یک سبب کشته شوند، می شود «قضیه خارجیه»؛ اما اگر جنگ تن به تن است که یکی با گلوله این کشته شد، یکی با گلوله آن کشته شد و یکی با خمپاره کشته شد، این «کل من فی العسکر قتل»؛ مثلاً اگر هزار نفر هستند، این هزار مورد «قضیه شخصیه» است و هزار مورد «قضیه شخصیه»، «قضیه خارجیه» نخواهد بود، زیرا برهان ندارد؛ این یکی کشته شد، برای اینکه فلان کس تیر زد؛ این یکی کشته شد، برای اینکه خمپاره آمد؛ این یکی کشته شد، برای اینکه روی مین رفت، شما چطور می توانید برهان اقامه کنید که «کل من فی العسکر قتل».

ص: ۱۰۸

۱- تهذیب الاصول، تقریر بحث السید روح الله الخمینی، الشیخ جعفر السبحانی،ج۲، ص۴۴.

۲-

۳- اجودالتقریرات، السیدابوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۱۲۶.

پرسش: ؟پاسخ: اما برهان برای چیست؟ از کجا می توانید بگویید که اینها به چه عنوان و به چه دلیل کشته شدند، دستتان خالی است و هیچ راهی برای اثبات قتل برای زید و عمرو و برای هزار نفر نیست؛ اما وقتی یک بمب آمد هزار نفر را کشت یا سیل و زلزله ای آمد, شما می توانید برهان اقامه کنید که گُسَل زمین باز شد و هر چه که در متن این گسل قرار بگیرد فرو می رود، این برهان برمی دارد؛ اما اگر هزار نفر در میدان جنگ هر کدام به یک سبب کشته شدند، شما وقتی می خواهید برهان اقامه کنید دستتان خالی است؛ هزار مورد «قضیه شخصیه»، «قضیه خارجیه» نخواهد بود و مجموعه قضایای شخصی «قضیه خارجیه» نیست. این نقد فراوان سیدنا الاستادامام نسبت به مرحوم آقای نائینی بود که ایشان به «کل من فی العسکر قتل» (۱) [۷] در اصول خیلی مثال می زنند؛ اما مرحوم حکیم سبزواری که تفطّنی به این نکته دارند، ایشان این «کل من فی العسکر قتل» و مانند آن را هم با سبب واحد می دانند و نه به اسباب متعدد، پس ما یک «قضیه خارجیه» داریم و چند «قضیه شخصیه»؛ چند «قضیه شخصیه», یک مورد «قضیه خارجیه» نخواهد بود، چون «قضیه خارجیه» در قیاس راه دارد و باید برهان اقامه کرد؛ اما هزار نفر که به هزار سبب کشته شدند، شما راه برهانی ندارید، بنابراین مجموعه قضایای شخصی, «قضیه خارجیه» نخواهد بود، پس «قضیه شخصیه» حسابی دارد و «قضیه خارجیه» هم حکم برای موضوع «بسببٍ واحد» است؛ منتها این موضوع, موضوعِ محقّق این عصر است.

۱- اجودالتقریرات، السیدابوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۱۲۵.

عبارت مرحوم محقق در متن شرایع که فرمود: «و الاعتبار بعاده الشرع», این را بر اساس چه معیاری می گوید؟ در جریان «قوت غالب» هم همین طور است; مثلاً در زکات فطر «قوت غالب» باشد؛ آیا منظور «قوت غالب» آن عصر است یا هر زمانی است؟ اگر «قوت غالب» آن عصر معیار بود، باید همان را به عنوان زکات فطر داد و اگر یک وقت آن موارد از «قوت غالب» مردم بیرون رفت و مردم به غذای دیگری رو آوردند، آن وقت آن موارد در زکات فطر نباید کافی باشد، شما به چه دلیل می گویید: «و الاعتبار بعاده الشرع»؟ غالب احکام که به نحو «قضیه حقیقیه» است و نه به نحو «قضیه خارجیه». «قضیه حقیقیه» آن است که این محمول برای موضوع است، چه موضوع «مفروض الوجود» و چه موضوع «محقق الوجود»، چه در گذشته، چه در حال و چه در آینده، زیرا خصوصیتی در این موضوع هست که «أینما تحقّق» این محمول را به همراه دارد و این می شود «قضیه حقیقیه»؛ لذا «کلّ نار حاره»، نه «النّار حارهٌ» که شود «قضیه طبیعیه». اگر گفتیم «کلّ نار حارّه», «قضیه حقیقیه» می شود و اگر گفتیم «کل مکیل و موزون و فیه الربا» می شود «قضیه حقیقیه»، چرا شما می فرمایید: «و الاعتبار بعاده الشرع»؟ از کجا دارید می گویید؟ پس «قضیه شخصیه» در علوم معتبر نیست، «قضیه طبیعیه» برای کارشناسی کارشناسان, طبایع دارویی و مانند آن کاربرد فراوانی دارد؛ «قضیه محصوره» در علوم معتبر است، آن هم یا کلی است یا جزئی یا حقیقیه است یا خارجیه.

ص: ۱۱۰

پرسش:؟پاسخ: بله، هر چه که در آن عصر «مکیل» و «موزون» بود، ربا در آن هست؛ ولو الآن «مکیل» و «موزون» نباشد.

پرسش:؟پاسخ: نه، آنکه همان زمان باشد که قضیه شخصی می شود. یک وقت است که حضرت می فرماید که فلان کار را انجام دهید؛ مانند قضیه تبوک که این قضیه شخصی می شود، برای مردم همیشه که تبوک رفتن واجب نیست؛ «قضیه خارجیه», غیر از قضیه شخصی است. یک وقت است که می فرماید همه به جنگ اُحد بروید یا می فرماید همه به جنگ بدر بروید، این قضیه شخصی می شود؛ اما یک وقت می گویند که هر چه الآن «مکیل» و «موزون» است «الی یوم القیامه و فیه الربا»، این «قضیه خارجیه» می شود که حکم برای این موضوعی است که در این زمان «مکیل» و «موزون» است و «الی یوم القیامه» حکم ربا در آنها هست، ولو از «مکیل» و «موزون» بودن بیرون بروند؛ این معنای «قضیه خارجیه» است، راهی برای اثبات این نداریم.

گاهی بعضی از امور خیال می شود که اینها به نحو «قضیه شخصیه» است; لکن اینها به نحو «قضیه شخصیه» نیست؛ مثلاً یک شخص خاصی یا یک شیء مخصوصی محور احکام قرار گرفته است؛ نظیر «وقوف عرفات»، در روز نهم؛ «وقوف مشعر»، در شب دهم؛ بیتوته در «منا»، شب یازدهم و دوازدهم؛ در اینها درست است که آن مکان، مکان خاصی است؛ ولی بر هر کسی که حاجی است واجب است در «عرفات» وقوف کند، در «مشعر» وقوف کند، در «منا» بیتوته کند و مانند آن، بازگشت این به حکم حاجی و «معتمر» هست که اینها به صورت «قضیه حقیقیه» درمی آید، ولو یک مکان معیّن, مثل «کعبه» مطاف و قبله می شود یا «مشعر» جای وقوف می شود، «منا» جای بیتوته می شود و «عرفات» جای وقوف می شود؛ اما حکم وجوب وقوف یا وجوب بیتوته, روی مکلّفین رفته است.

بنـابراین مـا هستیم و تعبیر مرحوم محقق در متن شـرایع که فرمود: «و الاعتبار بعاده الشـرع»؛ این را شـما از کجا می گوییـد؟ در روایات آمـده «مکیل» و «موزون»، چون آمده «مکیل» و «موزون»، «کیل» و وزن است؛ یعنی در هر عصـر و «مصـر»، «کل شـیء صـدق علیه انه مکیل أو موزون و فیه الربا» و از روایات هم بیش از این مقـدار برنمی آیـد. اختصاص اینکه اگر چیزی در زمان حضـرت «مکیـل» و «مـوزون» بـود، بعـد از «مکیـل» و «موزون» بودن بیرون آمـد و دیگر ربـا نیست، این برای چیست؟ شایـد از بعضـی روایـات کمکی بگیرنـد; لکن اصـل موضوع نمی توانـد تام باشـد. روایات باب شانزده، (۱) هفده (۲) وماننـد آن که عنوان «مکیل» و «موزون» را مطرح کرده انـد; مثلاً می گوینـد در پارچه ربا نیست، چون «مکیل» و «موزون» نیست؛ در آب ربا نیست، چـون «مکیـل» و «موزون» نیست؛ در گوسـفند ربـا نیست، چون «مکیـل» و «موزون» نیست؛ در «معـدود» و «ممسوح» ربا نیست، چون «مکیل» و «موزون» نیست که عنوان بحث روی «مکیل» و «موزون» رفته است.

پرسـش: ؟پاسخ: ما گفتیم در آن ربا نیست. الآن گوشت را که به انواع و اقسام درمی آورند، در مسئله میوه و سبزیجات و اینها بحث آن گـذشت و مثال زدیم؛ میوه ای که روی درخت است «مکیل» و «موزون» نیست، با مشاهده خرید و فروش می شود یا بـا مشاهـده اجاره می شود. یک وقت است کسـی این باغ را اجاره می کنـد، برای اینکه درآمـد این باغ که میوه است را ببرد؛ یک وقت است میوه های روی درخت را چون کارشناس است «بالمشاهده» می خرد که مجدد در آن ربا نیست، چون مشاهده اسـت نـه «معـدود» اسـت و نـه «ممسـوح»، چـه اینکـه نه «مکیـل» است و نه «مـوزون»، «بالمشاهـده» خریـد و فروش می شـود یا «بالمشاهـده» اجـاره می شود و «غرر» هم در آن نیست، چون کارشناسـی شـده است؛ امـا وقتی که میوه ها را از درخت چیـدند دیگر «مکیـل» و «موزون» می شود. حکم میوه روی درخت، با میوه چیـده شـده قبلاً بحث آن گـذشت که فرق دارنـد، با اینکه خودش است، نه اینکه این اصلِ اوست؛ میوه چیـده شده فرع باشد و میوه روی درخت اصل باشد, چنین نیست، بقلکه این عین همان است؛ ولی چون حکم و عنوان فرق کرد و «الاحکام تـدور مـدار الاسـماء»، این میوه «علی الشـجر» است و این میوه چیده شده است, حکم آنها فرق می کند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۲، أبواب الربا، باب۱۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۵، أبواب الربا، باب۱۷، ط آل البیت.

بنابراین اگر چیزی در زمان حضرت «مکیل» و «موزون» بود رباست و «مکیل» و «موزون» نبود ربا نیست و اختصاصی به آن عصر ندارد. تعبیر روایات باب شانزده این است که چون گوسفند «معدود» است و پارچه «ممسوح» است و «معدود» نیست، در هیچ کدام از اینها ربا نیست: «فَإِذَا كَانَ لَا يُكَالُ وَ لَا يُوزَنُ فَلَا بَأْسَ بِهِ اثْنَيْنِ بِوَاحِدٍ»؛ (۱) در معدودها و ممسوح ها که با متر و مانند آن خرید و فروش می شوند - دام این طور است، پارچه این طور است - فرمود هر چه که «مکیل» و «موزون» است «و فیه الربا»، هر چه «مکیل» و «موزون» نیست «لیس فیه الربا»، این یک اصل کلی است که به صورت «قضیه حقیقیه» درمی آید، چه کار به «قضیه خارجیه» دارد؟! نمونه «قضیه خارجیه» در مسئله «لِبنه» (۲) هم آمده است. شما در رساله های فقهی می بینید که «مَسجَد»؛ یعنی جایی که سجده و پیشانی روی آن است، با جایی که نمازگزار ایستاده است گفتند فاصله آن به اندازه یک خشت بیشتر نباشد، بعد مقدار آن خشت را هم گفتند: «أَرْبَع أَصَابِعَ مَضْمُومَات»؛ (۳) چهار انگشت بسته باشد، این به صورت یک «قضیه خارجیه» است. چرا؟ برای اینکه روایاتی که از پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) رسیده که «مَسجَد»؛ یعنی محل سجده با موقِف «مُصلّی» به اندازه یک «لِبنه» بیشتر نباشد - «لِبنه»؛ یعنی خشت، نه آجر - خشت های زمان حضرت ارتفاع آنها چهار انگشت بسته بود. همین «لِبنه» را که اندازه گیری کردند و دیدند که چهار انگشت بسته است، در کتاب های فقه که اندازه گیری کردند دیدند که چهار انگشت بسته است، در کتاب های فقهی هم آمده که بعداً هم تأیید شد و گفتند: «أَرْبَعِ أَصَابِعَ مَضْمُومَات»، این به صورت «قضیه خارجیه» است که حکم رفته روی «لِبنه»؛ یعنی خشت خام، آن هم نه خشت و خام «اعصار» و «امصار» (۴) آینده یا بلاد دیگر، همین که حضرت فرمود که به اندازه یک «لِبنه» بیشتر نباشد، رفتند بررسی کردند دیدند این چهار انگشت بسته است؛ به این سبک وقتی کسی قانون بیان کند، می شود «قضیه خارجیه» و دیگر نمی گویند در فلان روزگار خشت خام، پنج انگشت یا سه انگشت بود، این «قضیه خارجیه» می شود. شما الآن این جا با این همه روایات چه شاهدی دارید که حتماً عصر نبوت مراد است در حالی که از همه ائمه - که بعد از وجود مبارک پیغمبر هستند - رسیده: «مِمَّا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ»؛ (۵) [۱۴] هر چه که «مکیل» و «موزون» است در آن رباست و هر چه که «مکیل» و «موزون» نیست در آن ربا نیست؛ این چیزی که ائمه(علیهم السلام) فرمودند کاری به زمان صدور این روایات ندارد تا مربوط به صاحب شریعت باشد.

روایت ششم باب شش از ابواب ربا که عنوان آن باب این است: «بَابُ أَنَّ الرِّبَا لَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي الْمَكِيلِ وَ الْمَوْزُونِ غَالِباً وَ أَنَّ الِاعْتِبَارَ فِيهِمَا بِالْعُرْفِ الْعَامِّ دُونَ الْخَاصِّ»؛ (۶) معیار آن است که در غالب بلاد فلان شیء «مکیل» و «موزون» است، عرف توده مردم این است که این را با «کیل» و وزن می خرند, گاهی ممکن است نادراً به صورت عددی خریده شود و اما غالباً اینها وزنی یا کیلی است. این عنوان باب است که «أَنَّ الرِّبَا لَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي الْمَكِيلِ وَ الْمَوْزُونِ غَالِباً»، نه دائماً که در جمیع بلاد این باشد؛ نه، در غالب بلاد این طور است. «وَ أَنَّ الِاعْتِبَارَ فِيهِمَا بِالْعُرْفِ الْعَامِّ دُونَ الْخَاصِّ»; معیار این نیست که در فلان روستا یا فلان شهر نادراً این معدود است و نه «مکیل» و «موزون»، بلکه توده مردم با آن معامله «کیل» و وزن می کنند. در این باب که مرحوم صاحب وسائل اینها را در جلد هجدهم, صفحه ۱۳۲ تا صفحه ۱۳۴ نقل کرد; این باب شش، شش روایت دارد که روایت ششم آن نقل می شود؛ این روایت را مرحوم صاحب جواهر نقل کرد که بعضی ها خواستند از این روایت آن حکم را استفاده کنند. این روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۷) «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ رِجَالِهِ» - که «مضمره» است - ذکر فرمود. حدیث هم طولانی است که بخشی از این حدیث در باب هجدهم هست. «فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: وَ لَا يُنْظَرُ فِيمَا يُكَالُ وَ يُوزَنُ إِلَّا إِلَى الْعَامَّةِ»؛ باید ببینیم که توده مردم با آن چطور معامله می کنند و در غالب شهرها با آن چطور رفتار می کنند. «وَ لَا يُؤْخَذُ فِيهِ بِالْخَاصَّةِ»؛ در صد شهری که در این کشور هست، نود یا ۹۵ شهر با آن معامله کیلی یا وزنی دارند، در بعضی از مناطق با آن معامله عددی می کنند, فرمود که آن گروه خاص و نادر معیار نیست. «وَ لَا يُنْظَرُ فِيمَا يُكَالُ وَ يُوزَنُ إِلَّا

إِلَى الْعَامَّهِ وَ لَا يُؤْخَذُ فِيهِ بِالْخَاصَّهِ فَإِنْ كَانَ قَوْمٌ يَكِيلُونَ اللَّحْمَ وَ يَكِيلُونَ الْجَوْزَ فَلَا يُعْتَبَرُ بِهِمْ»؛ مثلاً اگر گروهی گوشت را به جای وزن، کیلی معامله کنند یا گردو را کیلی بفروشند، اینها معیار نیست؛ نزد غالب مردم چنین است که گوشت را وزنی می فروشند، نه کیلی و گردو را عددی می فروشند، نه کیلی. «فَإِنْ كَانَ قَوْمٌ يَكِيلُونَ اللَّحْمَ وَ يَكِيلُونَ الْجَوْزَ فَلَا يُعْتَبَرُ بِهِمْ لِأَنَّ أَصْلَ اللَّحْمِ أَنْ يُوزَنَ»؛ این وزنی است و کیلی نیست. «وَ أَصْلَ الْجَوْزِ أَنْ يُعَدَّ»؛ (۸) اصل گردو این است که عددی و بر اساس شماره باشد، نه با پیمانه؛ این نشان می دهد که معیار, توده مردم است، نه زمان حضرت؛ یعنی به نحو «قضیه حقیقیه» است و نه به نحو «قضیه خارجیه»، پس عبارت مرحوم محقق در متن شرایع که فرمود: «و الاعتبار بعاده الشرع», تاکنون راهی برای اثبات آن نیست. عبارت ایشان این بود که «و الاعتبار بعاده الشرع», مثل سایر موارد اعتباری به آن نیست؛ قضیه، «قضیه حقیقیه» است؛ اعتبار به «عاده العرف» است، آن هم عرف عام و نه عرف خاص، در هر زمانی که توده مردم کالا-یی را با «کیل» یا وزن, معامله می کردند می شود «و فیه الربا»، اگر توده مردم آن را با شماره یا با مساحت خرید و فروش می کردند «لیس فیه الربا». تاکنون راهی برای اثبات فرمایش مرحوم محقق پیدا نکردیم و روال شریعت هم بر «قضایای حقیقیه» است، نصّ خاصی هم در این زمینه نیست که ما بگوییم در خصوص مورد, اعتبار به اصل صاحب شریعت است. ببینیم راه دیگری برای اثبات فرمایش مرحوم محقق هست یا نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۳، ط آل البیت.

۲-

۳- العروه الوثقی، السیدعلی السیستانی، ج ۲، ص۶۳.

۴-

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۶۵، أبواب احکام العقود، باب۱۶، ط آل البیت.

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۲، أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

۷- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۳، ط اسلامی.

۸- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۴، أبواب الربا، باب۱۶، ح۶، ط آل البیت.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

کتاب شریف مکاسب که بخش بیع آن که نُه فصل است را مستحضرید تا حدودی منظم است،فصول نُه گانه آن:

فصل اول این است که عقد بیع چیست و مانند آن، «البیع ما هو؟»

فصل دوم این است که بایع و عاقد چه شرایطی را باید داشته باشند؟

فصل سوم این است که «معقود علیه» چه شرایطی باید داشته باشد؟

فصل چهارم مربوط به خیارات بود؛

فصل پنجم مربوط به شروط بود؛

فصل ششم مربوط به احکام خیارات بود؛

فصل هفتم مربوط به نقد و نسیه بود؛

فصل هشتم مربوط به قبض بود؛

فصل نهم هم مربوط به احکام قبض بود که این فصول نُه گانه در کتاب بیع منظم هست. این را برای این جهت عرض می کنیم که اگر شما آقایان چه بخواهید خودتان مراجعه کنید و چه بخواهید تدریس کنید، اول تا آخر مباحث مکاسب باید در دستتان باشد که اگر یک وقت خواستید به مطلبی مراجعه کنید توجه داشته باشید که به کدام فصل مراجعه کنید و جای این فصل کجاست.

اما متأسفانه مکاسب محرّمه منظم نیست؛ مکاسب محرّمه در دو فصل است: کسب هایی که حرام است یا برای این است که کالاـ حرام است یا برای این است که کار و خدمات حرام است. در اسلام اگر معامله ای حرام باشد یا برای این است آن کالایی را که انسان می فروشد حرام است؛ مثل «خمر» و «خنزیر», «اعیان نجسه»، ابزار قمار، ابزار بت پرستی و ابزار لهو و لعب هستند یا کار حرام است؛ مثل «معونه ظالم»، سحر، شعبده، جادو و مانند آن. اگر محققی این مکاسب محرّمه را بدون اینکه معنا را عوض کند و بدون اینکه لفظ را تغییر دهد، این را به صورت دو فصل دربیاورد, این می تواند کتاب درسی خوبی باشد. الآن کسانی که مکاسب محرّمه می خوانند، بالأخره مطلب در دستشان نیست که اگر خواستند مراجعه کنند و ببینند که در کجا کالاـ حرام است و در کجا کار و خدمات حرام است؛ اگر کسی بخواهد لفظ یا معنا را عوض کند، چون کتاب مکاسب برای شخصیتی است که سبقه مقبولیت دارد، این جا نمی افتد، چون بعضی ها خواستند رسائل را تلخیص کنند، اثر

نکرد؛ فصول را تلخیص کننـد، اثر نکرد؛ فصول صـاحب فصول را تلخیص کردنـد، در حوزه جـا نیفتاد؛ رسائل مرحوم شـیخ را تلخیص کردند، جا نیفتاد؛ ولی این نظم می تواند به مکاسب خدمت کند که اگر کسی در معاملات خواست تدریس یا مطالعه یا تحقیق کند، او باید دستش باشد که کدام فصل مربوط به کالاهای حرام است و کدام فصل مربوط به کارهای حرام است.

ص: ۱۱۵

امـا آنچه در شـرایع می خوانیم که مسئله حرمت ربـای در معاملات است. حرمت ربا در معاملات را فرمودنـد دو شـرط دارد: یکی اینکه از وحـدت جنس باشـد؛ یعنی «ثمن و مثمن» هر دو از یـک جنس باشـند [(۱)] و دوم اینکـه «ثمن و مثمن»، «مکیـل و موزون» باشند. [(۲)] نصوصـی که مربوط به «مکیـل و موزون» است متعـدد است. مـا قبـل از اینکه این نصوص خـاصه را مطرح کنیم، بایـد آن اصول اولیه دسـتمان باشـد, برای اینکه هر جـا این نصوص خاصه کم آورد و کم آمـد، بایـد به آن اصول اولیه مراجعه کنیم. اصول اولیه که مطلق معاملات را تحلیـل و تجویز کرده و می کنـد همـان (أَحَـلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) [(۳)] [۳]و (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) [(۴)] [۴]و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) [(۵)] [۵]وماننـد آن است که اگر ما در صـحت و بطلان معامله ای شک کردیم، به این اصول اولیه می تـوانیم مراجعه کنیم؛ اگر شـک کردیم کجـا ربـا هست و کجـا ربـا نیست، بایـد به این اصول اولیه مراجعه کنیم؛ پس اصول اولیه ما این موارد است.

مطالبی که مربوط به رباست، بخشـی از آنها به نحو اجمال یا به نحو اطلاق است؛ مثل (حَرَّمَ الرِّبا)، [(۶)] [۶]بخشی تفصیلاً وارد حـوزه معاملات ربـوی می شونـد. آن مـوردی که تفصـیلاً وارد حوزه ربوی می شود، دو عنصـر را شـرط کردنـد: یکی اینکه وحدت جنس داشـته باشند؛ یعنی هر دو از یک جنس باشند، یا وحدت جنس عرفاً ثابت است یا تعبداً ثابت است؛ نظیر «حنطه» و «شـعیر» که جو و گندم در فضای ربا, تعبداً یک جنس هسـتند و وحدت جنس هم که بحث آن گذشت. دوم اینکه «مکیل و موزون» باشند.

ص: ۱۱۶

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۲۹۷.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۲۹۹.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۴- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۵- مائده/سوره۵، آیه۱.

۶- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

طرح این بحث برای آن است که مرحوم صاحب جواهر راهی را رفته که پیمودن آن راه آسان نیست، چون نه منابع علمی آن را تأیید می کند و نه فقهای بزرگ هم با او همراه هستند، گرچه ایشان ادعای اجماع می کند. (۱) عنصر اول که وحدت جنس بود که گذشت و عنصر دوم, «مکیل و موزون» است. روایاتی که مربوط به «مکیل و موزون» است دو یا سه طایفه است؛ در بعضی ها دارد که در «معدود» و «ممسوح» یا «مذروع»؛ یعنی آن چیزی که ذرع می شود ربا نیست. بعضی از روایات عنوان کلی «معدود» و «ممسوح» را ندارد، دارد که «لَا بَأْسَ» (۲) [۸]به اینکه «شاه» با «شاتَین» یا «ثوب» به «ثوبَین» که مصداق «معدود» و «ممسوح» را ذکر می کند، نه به عنوان «عدّ» و «مسح» که با متر فروخته می شود؛ مساحت آن گرفته می شود یا با شماره فروخته می شود. طایفه دیگر «بالصراحه» حصر می کنند که «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن»، (۳) [۹]پس روایات مربوط به «مکیل و موزون» دو یا سه طایفه شد. در همه موارد اگر حکمی روی عنوان رفته است، برابر آن قاعده معقول و مقبول که «الاحکام تدور مدار العناوین» یا «الاحکام تدور مدار الاسماء»، (۴) آن عنوانی که در متن روایت قرار گرفت, معیار می شود و ثبوت و سقوط حکم مربوط به نفی و اثبات آن عنوان است. حالاـ مرحوم صاحب جواهر در این جا می خواهند راهی را طی کنند که این قاعده تخصیص بخورد، پس روایات مربوط به «مکیل و موزون» دو یا سه طایفه است که یک طایفه مصداق را بیان می کند و می فرماید که در پارچه ها ربا نیست، در گردو ربا نیست، در گوسفند ربا نیست و این طور چیزها, «شاه» و «شاتین»، «ثوب» و «ثوبین»، برای اینکه اینها نه «مکیل» هستند و نه «موزون». طایفه ثانیه «بالصراحه» می فرماید که در «معدود» و «ممسوح» ربا نیست که مصداق را بیان نمی کنند، بلکه عنوان را بیان می کنند. طایفه ثالثه تصریح به حصر دارد که «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن» که این طایفه سوم در بخش روایات ربوی مرجع می شود، برای اینکه حصر است و ربا فقط در «مکیل و موزون» است. تا این جا مورد اتفاق اصحاب است، از این به بعد بحث در این است که این «مکیل و موزون»، «مکیل و موزونِ» عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) است یا «مکیل و موزون» هر عصر و «مصر» حکم خاص خود را دارد. قاعده اولی بر اساس اینکه «الاحکام تدور مدار الاسماء و العناوین»، این است که در هر عصر و «مصر»، در هر زمان و زمینی هر چه «مکیل» یا «موزون» بود ربا بردار است و هر چه «مکیل و موزون» نبود ربا بردار نیست; قاعده این است. برابر قاعده ای که «الاحکام تدور مدار العناوین و مدار الاسماء»، اگر حکم روی «مکیل و موزون» رفته, اگر چیزی در شهری «مکیل و موزون» بود و در شهر دیگر «مکیل و موزون» نبود، آن جا که «مکیل و موزون» است رباست و آن جا که «مکیل و موزون» نیست، ربا نیست؛ این برابر «قضیه حقیقیه» است، چون غالب احکام برابر «قضیه حقیقیه» است و به استناد آن «قضیه حقیقیه» این قاعده هم ترسیم شده است و در این قاعده هم از آن روایات استفاده شده، بنای عقلا هم همین است. در معاملات که تعبد بسیار کم است و عقلا هم همین طور عمل می کنند. اما حالا اینکه مرحوم صاحب جواهر اصرار دارد که متن شرایع را تصحیح کند، البته هنوز تا پایان نرسیدیم و فعلاًـ در نقل این بخش از فرمایشات صاحب جواهر هستیم که دارد متن شرایع را تصحیح می کند، بعد وقتی فرمایشات صاحب جواهر تمام شد، آن وقت به نقد آن می پردازیم و می گوییم که این فرمایش در این جا تام نیست.

ص: ۱۱۷

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۴۸.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۲ و ۱۵۳،أبواب الربا، باب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

۴- دررالفوائد، محقق خراسانی، ج ۱، ص۳۸۷.

محقق در متن شرایع فرمود که معیار «مکیل و موزون» بودن مربوط به عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) است؛ (۱) یعنی این قضیه، «قضیه خارجیه» است و نه «قضیه حقیقیه». در بسیاری از موارد که مرحوم آقای نائینی می گوید آیا این «قضیه حقیقیه» است یا «قضیه خارجیه»، (۲) [۱۲]ثمره فقهی آن همین جاست. اگر «قضیه حقیقیه» باشد «کما هو الحق»؛ یعنی در هر زمان و زمینی چیزی «مکیل» یا «موزون» بود، در آن رباست و در هر زمان و زمینی چیزی «مکیل و موزون» نبود در آن ربا نیست، برای اینکه در نصوص دارد: «لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَن»، پس برابر «قضیه حقیقیه» باید این باشد؛ ولی مرحوم محقق در متن شرایع دارد که معیار «مکیل و موزون» بودن به عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) است؛ یعنی هر چه در آن عصر «مکیل و موزون» بود رباست، ولو بعداً «مکیل و موزون» نباشد و هر چه در آن عصر «مکیل و موزون» نبود ربا نیست، ولو بعداً «مکیل و موزون» باشد؛ این حکم را بر مدار «قضیه خارجیه» تنظیم کردن است و «قضیه خارجیه» هم عبارت از این است که محمول برای موضوع است و موضوع حیثیتی دارد که فقط بر افراد خارجیه منطبق است و یک عنوان و یک سبب محمول را به موضوع مرتبط می کند، وگرنه آن چیزی که در فرمایشات مرحوم آقای نائینی (۳) هست که از کتاب منظومه به آن جا رفته که «کل من فی العسکر قتل» (۴) [۱۴]را اینها «قضیه خارجیه» می دانند، این در صورتی است که با یک سبب افرادی که در میدان جنگ هستند کشته شوند؛ اگر بمبی آمد همه را کشت یا در اثر حرکت گسل و زلزله با یک سبب همه افراد در یک شهر بودند کشته شدند که این می شود «قضیه خارجیه»؛ اما اگر هر کدام به یک سبب خاصی کشته شدند، این «قضیه خارجیه» نیست، چون شما نمی توانید برهان اقامه کنید, چون این صد یا هزار «قضیه شخصیه» است که ما برای سهولت در تعبیر، به جای اینکه بگوییم «قتل فلان» و «قتل فلان»، می گوییم «کل من فی العسکر قتل»؛ اما دلیل و سند بخواهند می گوییم قتل آن نفر برای گلوله بود، قتل آن نفر برای ترکش بود، قتل آن نفر برای مین بود و قتل آن نفر برای چیز دیگر بود. وقتی ما نتوانیم یک حدّ وسط اقامه کنیم, این «قضیه خارجیه» نیست، برای هر موضوعی یک حدّ وسط هست، پس این می شود صد «قضیه شخصیه» و نه یک «قضیه خارجیه» و «قضیه شخصیه» هم در علوم معتبر نیست، برای اینکه استدلال پذیر نیست.

۱- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص۸.

۲- اجودالتقریرات، السیدابوالقلسم الخوئی، ج ۱، ص۱۲۵.

۳- اجودالتقریرات، السیدابوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۱۲۵.

۴- اجودالتقریرات، السیدابوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۱۲۶.

اینکـه مرحـوم محقـق می فرماینـد در روایـات آمـده اسـت کـه معیـار ربـا, «مکیـل و مـوزون» هسـت؛ یعنی آنچه که در عصـر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) «مکیل و موزون» هست. با دو اجماع می خواهنـد جلوی این قاعـده را بگیرنـد: یک اجماع این است که آنچه در عصر حضـرت «مکیـل و موزون» بود در آن ربـا هست، ولو بعـداً از «مکیـل و موزون» بودن خارج شـده باشـد و یـک اجمـاع دیگر این است که آنچه در عصر حضـرت «مکیـل و مـوزون» نبود در آن ربـا نیست، ولو بعـداً «مکیـل و موزون» شـده باشـد. به کمـک این دو اجمـاع می خواهنـد جلوی قاعـده را بگیرنـد. وقتی خودشان توجه دارنـد که قاعـده می گویـد: «الاحکـام تـدور مـدار العنـاوین و الاسـماء»، حالاـ قبلاًـ «مکیل و موزون» بود، الآن که «مکیل و موزون» نیست، چرا ربا باشد؟! می گویند: اجماعاً, چون این چنین است، این قاعده تخصـیص خورده است. اثبات اجماع تعبدی در مسـئله ای که چند روایت در آن هست - حداقل سه طایفه نصوص خاصه در مسـئله هست - شما چگونه می توانید ادعای اجماع کنید؟ شاید این بزرگان از روایات مطلبی فهمیدنـد که به این نتیجه می رسـند، نه اینکه یک اجماع تعبـدی باشـد که اجماع تعبـدی جلوی این قاعـده را بگیرد؛ اگر این احتمال که قوی هم هست و اصـحاب از روایات این مطلب را فهمیدند، این می شود فهم این بزرگان که برای خود آنها حجت است، دیگر اجماعی نیست که بتوانـد جلوی قاعـده را بگیرد؛ ما هستیم و آن قاعـده عام؛ ما هستیم و روال اسـتنباط احکام از نصوص؛ روال اسـتنباط احکام از نصوص این است که برابر «قضـیه حقیقیه» است. سرّش این است که اینکه گفته شد حلال حضـرت «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» حلال است، (۱) این به مـا خط فکری می دهـد که این قضایا به نحو «قضایای خـارجیه» نیست، به نحو «قضایـای حقیقیه» است. فرمودنـد حلال, «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» حلال است و حرام, «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» حرام است؛ حلال, «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» حلال است، یعنی چه؟ یعنی اگر حلّیت رفته روی شـیئی, «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» این شیء حلال است و اگر حرمت رفته روی شـیئی, «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» این شـیء حرام است؛ این معنـای «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» است و این به فقیه می گوید که شما اگر خواستی احکام را از این نصوص استنباط کنی، باید توجه داشـته باشـی که به روال «قضایـای حقیقیه» است؛ مثل «کلّ نار حارّه» که دیگر چنین نیست در یک زمان و زمینی عوض شـود؛ البته اگر اسـتحاله شـد، انقلاـب شـد و موضـوع عـوض شـد، حکم هم عـوض می شـود؛ آن بر اسـاس تخصّص است و تخصیص نیست.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۱، ص۵۸، ط اسلامی.

بنابراین اگر روایات فراوانی در مسئله هست و روش استنباط «قضیه حقیقیه» است، نه «قضیه خارجیه» و آن روایت هم که دارد: «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ» هم راهنمایی می کند که روش استنباط، استنباط «قضیه حقیقیه» است، شاید بزرگانی هم که در این زمینه هستند، از این روایات خصوص باب، آن مطلبی را فهمیدند که نظر شریف شما است؛ آن دیگر اجماعی نیست که برای دیگران حجّت باشد و اجماعی نیست که بتواند جلوی این قاعده که اماره است را بگیرد. این قاعده می گوید: «الاحکام تدور مدار العناوین و الاسماء»، آن وقت چگونه شما می گویید که این اجماع مقدم بر این قاعده است و این قاعده تخصیص خورده است؟! حالا این بحث ها را یک مقدار از خود روایات ملاحظه بفرمایید که در دست شریفتان باشد که ما سه عنوان در باب روایات داریم و یکی هم فرمایشات صاحب جواهر را ببینیم تا به نقد آن برسیم.

پرسش: آیا اجماع مدرکی (۱) است؟

پاسخ: احتمال مدرک دهیم کافی است. یقین به مدرک دادن ملاک نیست؛ همین که احتمال دهیم مانند احتمال عدم حجیت است که مساوی با عدم حجیت است. اگر موقعی چیزی را احتمال دادیم که جلوی حجّیت را می گیرد، در این صورت احتمال شک در حجّیت چیزی مساوی با قطع به عدم حجیت است.

این روایاتی که قبلاً خوانده شد الآن فقط آدرس می دهیم تا نظر شریفتان باشد که ما چند طایفه روایات در مسئله داریم. اول در وسائل، جلد هجدهم, صفحه ۱۳۲، باب شش (۲) از ابواب رباست. این باب شش چند روایت دارد که بعضی از آنها صریح در حصر است. روایت اول باب شش که قبلاً این روایت خوانده شد، اسناد این هم معتبر بود و دیگر نیازی به تکرار آن اسناد نیست. «زُرَارَه» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کند که «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ»، (۳) [۱۸]این حصر است و این همان است که از اینها به عنوان طایفه ثالثه یاد شده است که در غیر «مکیل و موزون» ربا نیست، پس در «معدود» و «ممسوح» ربا نیست، یک؛ در «مشکوک المکیل» یا «موزون» بودن هم ربا نیست، این دو؛ چون باید احراز شود که این «مکیل و موزون» هست.

-۱

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۲، أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۶، ح۳، ط آل البیت.

در روایت دوم باب شش به صورت حصر نیامده است و فقط وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) می فرماید که «قَدْ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا بِعْ وَ ارْبَحْ»؛ خرید و فروش بکن، استفاده بکن؛ اما ربا نگیر! عرض کرد که «وَ مَا الرِّبَا؟ قَالَ: دَرَاهِمُ بِدَرَاهِمَ مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ»؛ اگر بخواهی درهم را با درهم که «موزون» است - چون «ذهب» و «فضه» با مثقال خرید و فروش می شود - بخواهی «مثلَین» بگیری با «مثل» یا «مثلَین» بدهی در برابر «مثل»؛ یعنی «تفاضل» باشد این رباست «وَ حِنْطَةٌ بِحِنْطَةٍ»؛ گندم را با گندم معامله بکنی، اما «مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ» (۱) [۱۹]که ربا می شود؛ لکن در این جا حصر نیست.

روایت سوم از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) است که می فرماید: «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ»؛ (۲) [۲۰]ربا نیست مگر در جایی که «مکیل و موزون» باشد. این روایت هم «معدود» و «ممسوح» را خارج می کند و هم مشکوک ها را خارج می کند، چون باید این احراز شود که «مکیل و موزون» است. اگر خاصی داشتیم و چیزی شبهه مصداقیه خاص بود، مستحضرید که این در اصول مورد اختلاف است؛ یک وقت است که این شبهه، شبهه مصداقیه خود عام است - این را قولی است که جملگی بر آن قائل هستند - نمی شود به آن عام تمسک کرد؛ تمسک به هیچ دلیلی، در شبهه مصداقیه آن دلیل جایز نیست؛ چه شبهه مصداقیه عام باشد که بخواهید به عام تمسک کنید، نمی شود؛ چه شبهه مصداقیه خاص باشد که بخواهید به خاص تمسک کنید، نمی شود؛ این قولی است که جملگی بر آن قائل هستند، اما تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص مورد اختلاف است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۶، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۶، ح۳، ط آل البیت.

در شبهه مصداقیه خاص - چون شبهه مصداقیه عام نیست - آیا می شود به عام تمسک کرد یا نه؟ این بزرگان نظیر مرحوم آقا سید محمد کاظم و دیگران یک فرمایش متینی دارند که می گویند تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص جایز است، (۱) اگر جایی به طور کلی دلیل داشتیم: (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) و مانند آن که اینها عام بود، نص خاصی آمد که «مکیل و موزون» خارج است، ما حالا در عصری نمی دانیم که این «مکیل و موزون» هست یا نه یا در عصر پیامبر بود و الآن نیست یا در آن عصر نبود و الآن هست، شک داریم که این مصداق خاص است یا نه؛ آن بزرگانی که می گویند تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص جایز است، می گویند وقتی که عام وارد شد سه مصداق شفاف دارد; اگر گفت «اکرم العلماء»، این «اکرم العلماء» سه مصداق شفاف دارد که به طور قطع هر سه را شامل می شود: جایی که شخص عالم است و یقین داریم به عدالت آن که این مصداق «اکرم العلماء» است. جایی که شخص عالم است و یقین داریم که فاسق است، این هم مصداق یقینی «العلماء» است، چون فرمود: «اکرم العلماء» و این شخص هم عالم است. جایی که شخص عالم است و شک داریم که عادل است یا نه که این مصداق قطعی «اکرم العلماء» است، پس «اکرم العلماء» سه مصداق یقینی و شفاف دارد که این برای مصداق عام است. در مثال خاص که بیانی وارد شد و گفت «لا تکرم الفساق»، این «لا تکرم الفساق» یک مصداق یقینی و یک مصداق مشکوک دارد؛ آن مصداق یقینی شامل کسی است که «بیّن الفسق» است، کسی که فاسق است «لا تکرم الفساق» یقیناً شامل او می شود. یک مصداق مشکوک دارد که نمی دانیم این شخص عادل است یا فاسق؛ اگر شخصی «مشکوک العدل و الفسق» بود، اندراج او تحت «لا تکرم الفساق» و انطباق «لا تکرم الفساق» بر او مشکوک می شود. بنابراین کسی که «مشکوک العدل و الفسق» است, «مشکوک الاندراج» تحت دلیل خاص است و «مشکوک الانطباق» خاص بر اوست، پس این فرد نسبت به دلیل خاص مشکوک است، نسبت به دلیل عام که مقطوع است, چون «اکرم العلماء» که یقیناً هر سه را در بر گرفته است. قبلاً روشن شد که «اکرم العلماء» سه مصداق یقینی دارد: آن کسی که یقیناً عادل است، آن کسی که یقیناً فاسق است و آن کسی که «مشکوک العدل و الفسق» است، هر سه «علی وزانٍ واحد» تحت «اکرم العلماء» هستند؛ اما «لا تکرم الفساق» نسبت به «مشکوک العدل و الفسق» معلوم نیست که شامل او شده باشد. ما خاصی داریم که شمول آن مشکوک بود و عامی داریم که شمول آن قطعی است، چرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص جایز نباشد؟ - این فرمایش مرحوم آقا سید محمد کاظم و همفکران ایشان است - آن بزرگانی که می گویند تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص جایز نیست، می گویند خاص را وقتی کنار عام قرار دادیم، به آن عام عنوان می دهد؛ وقتی به آن عام عنوان داد، اگر چیزی «مشکوک الاندراج» تحت خاص بود، «مشکوک الاندراج» تحت این مجموعه است و اگر چیزی برای خاص «مشکوک الانطباق» بود، هم اکنون «مشکوک الانطباق» برای این مجموعه است که اثبات این مطلب کار آسانی نیست، چون اصول اولیه این بود که هر چیزی که مصداق عنوان بیع بر آن صادق بود حلال است؛ اگر ما شک داشتیم که چیزی «مکیل» یا «موزون» هست, این شبهه مصداقیه دلیل خاص است؛ ولی شبهه مصداقیه دلیل عام نیست، دلیل عام به طور یقین این مورد را در بر گرفته است؛ «اکرم العلماء» به طور یقین «مشکوک العدل و الفسق» را در بر گرفته است، پس بر اساس این تحلیل فقط چیزی که «مکیل و موزون» است خارج می شود و چیزی که «مکیل و موزون» نیست, خواه یقین داشته باشیم که «مکیل و موزون» نیست یا شک داشته باشیم، مشمول آن اطلاقات عام است. حالا معیار «مکیل و موزون» بودن را به چه دلیل شما می گویید که در عصر پیامبر(صل الله علیه و آله وسلّم) است؟ ایشان می گوید به استناد دو اجماع: اجماع اول اینکه آنچه در عصر پیامبر بود «مکیل و موزون» هست، ولو بعداً نباشد و دوم اینکه آنچه در عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) «مکیل و موزون» نبود ربا در آن نیست، ولو بعداً «مکیل و موزون» شده باشد. به استناد این دو اجماع ما این قاعده ای که می گوید «الاحکام تدور مدار الاسماء» را

تخصیص می زنیم.

ص: ۱۲۲

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم طباطبائی الیزدی، ج ۱، ص۳۳.

اولین نقد این است که این اجماع معلوم نیست که اجماع تعبدی باشد، شاید در آن از همین نصوص استفاده کرده باشند. اگر اجماع تعبدی نبود که ما یقین داریم نبود یا مورد طمأنینه است یا لااقل احتمال می دهیم که مدرکی باشد، پس از حجیت می افتد و وقتی از حجّیت افتاد، ما هستیم و قاعده اولیه؛ این قاعده اولیه می گوید که «الاحکام تدور مدار الاسماء»، پس به وسیله اجماع ما نمی توانیم این قاعده را تخصیص بزنیم. این یک طایفه از نصوص بود که در باب شش هست.

طایفه دیگری از نصوص در باب شانزده (۱) [۲۲]و باب هفده (۲) هستند که تصریح می کنند در«شاه» و «شاتَین»، «ثوب» و «ثوبَین» ربا نیست. روایات باب شانزده, صفحه ۱۵۲ به بعد چنین است: «مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ» از حضرت سؤال می کند که «عَنِ الشَّاهِ بِالشَّاتَیْنِ وَ الْبَیْضَهِ بِالْبَیْضَتَیْنِ قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ مَا لَمْ یَکُنْ کَیْلًا أَوْ وَزْناً»؛ (۳) [۲۴]مادامی که «مکیل و موزون» نباشد، «معدود» و «ممسوح» یا «جزافی» باشد، عیب ندارد. «جزافی» غیر از «غرری» است، چون «غرر» در هر جایی که باشد باعث بطلان معامله است. میوه روی درخت را یا می فروشند یا باغ را اجاره می دهند، این یک معامله است؛ اما یک وقت است که میوه روی درخت را می خرند که در باب بیع وارد می شود یا کسی می آید این باغ را اجاره می کند، برای اینکه از منافع باغ استفاده کند؛ منافع باغ همان میوه های باغ است، اگر کارشناس این میوه های روی درخت را دید می شود تعبیر «جزافی» که در جواهر (۴) و مانند اینهاست یعنی همین، نه یعنی «غرر»؛ «جزافی», یعنی با مشاهده که کیل و وزن در آن نیست، «عدّ» و «ذرع» نیست؛ نه «معدود» است و نه «ممسوح»، نه «مکیل» و نه «موزون» است که می گویند «جزافاً»؛ یعنی به مشاهده، پس اگر چیزی با مشاهده خرید و فروش می شود؛ نظیر میوه روی درخت که ربا در آن نیست؛ «معدود» و «ممسوح» باشد ربا در آن نیست; می فرماید که «مَا لَمْ یَکُنْ کَیْلًا أَوْ وَزْناً». همین روایتی که مرحوم کلینی نقل کرده است که «مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ» از حضرت نقل می کند، مرحوم شیخ طوسی این را هم از «مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ» نقل کرد؛ منتها عبارت مرحوم کلینی این است که «لَا بَأْسَ مَا لَمْ یَکُنْ کَیْلًا أَوْ وَزْناً» (۵) [۲۶]و عبارت مرحوم شیخ طوسی این است که «مَا لَمْ یَکُنْ فِیهِ کَیْلٌ وَ لَا وَزْنٌ».

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۲، أبواب الربا، باب۱۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۵، أبواب الربا، باب۱۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۲ و ۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.

۵- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۱، ط اسلامی.

روایت دوم این باب هم این است که «وَ مَا عُدَّ عَدَداً وَ لَمْ یُکَلْ وَ لَمْ یُوزَنْ فَلَا بَأْسَ بِهِ اثْنَانِ بِوَاحِدٍ یَداً بِیَدٍ وَ یُکْرَهُ نَسِیئَةً»، (۱) [۲۷]- درباره نسیه هم بحثی بود که قبلاً گذشت - فرمود چیزی که «مکیل و موزون» نیست، ربا در آن نیست.

روایت سوم هم که باز «مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کند این است که «سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَیْضَهِ بِالْبَیْضَتَیْنِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ الثَّوْبِ بِالثَّوْبَیْنِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ الْفَرَسِ بِالْفَرَسَیْنِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ ثُمَّ قَالَ کُلُّ شَیْ ءٍ یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ فَلَا یَصْلُحُ مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ»؛ یعنی با «تفاضل»، «إِذَا کَانَ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ فَإِذَا کَانَ لَا یُکَالُ وَ لَا یُوزَنُ فَلَا بَأْسَ بِهِ اثْنَیْنِ بِوَاحِدٍ» (۲) [۲۸]که هم به نحو «قضیه موجبه» و هم به نحو «قضیه سالبه»، از آن کاملاً حصر برمی آید. پس در «مکیل و موزون» ربا هست، در غیر «مکیل و موزون» ربا نیست و جامع اینهاست که «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ». بعضی از روایات آن «قضیه موجبه» را دارند، بعضی از روایات آن «قضیه سالبه» را دارند، بعضی این «حصر» را دارند و بعضی از روایات هم جامع هر سه عنوان هستند. در «مکیل و موزون» ربا هست، در «معدود» و «ممسوح» ربا نیست و «بالجمله» که حضرت دارند و بالجمله حضرت دارند حصر می کنند این است که فرمود: «کُلُّ شَیْ ءٍ یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ» این ربا هست و نمی شود با «تفاضل» فروخت. این روایت در صدد تحدید هم هست، مفهوم هم دارد و یک ضابطه کلی هم هست.

ص: ۱۲۴

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۳، ط آل البیت.

روایت چهارم این باب که «زُرَارَه» از وجود مبارک «أَبِی جَعْفَر(علیهما السلام)» نقل می کند این است که « لَا بَأْسَ بِالثَّوْبِ بِالثَّوْبَیْنِ»، (۱) [۲۹]این «ممسوح» و «مذروع» است؛ یعنی ذرعی است و این حصر نیست، یک؛ نه «موجبه کلیه» در آن هست و نه «سالبه کلیه»، دو؛ مگر اینکه القای خصوصیت شود که این نشان می دهد در مذروعات، یعنی آنچه که «ذرع» می شود، متر می شود و با مساحت خرید و فروش می شود ربا نیست و این را حمل می کنیم بر تمثیل نه تعیین که فرمود: «لَا بَأْسَ بِالثَّوْبِ بِالثَّوْبَیْنِ».

روایت پنجم این باب که «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم» از وجود مبارک امام صادق(علیه السلام) نقل می کند که در همین روایت فرمود:«إِذَا وَصِفْتَ الطُّولَ فِیهِ وَ الْعَرْضَ»؛ یعنی کالایی است که طول و عرض در آن مطرح است؛ یعنی متری است، در چنین کالایی ربا نیست.

روایت ششم این باب هم باز به همین منظور بیان شده و البته درباره عصر و زمان کلی ندارد.

روایت هفتم این باب «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم» می گوید از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم «عَنِ الثَّوْبَیْنِ الرَّدِیئَیْنِ بِالثَّوْبِ الْمُرْتَفِعِ»؛ دو پارچه کم قیمت را می دهیم و با یک پارچه قیمت دار که قیمت آن «رفیع» و زیاد است عوض می کنیم, «وَ الْبَعِیرِ بِالْبَعِیرَیْنِ وَ الدَّابَّهِ بِالدَّابَّتَیْنِ فَقَالَ کَرِهَ ذَلِکَ عَلِیٌّ(علیه السلام) فَنَحْنُ نَکْرَهُهُ»، (۲) [۳۰]بحث آن گذشت که فرمود به قرینه روایت باب شانزده که حضرت امیر(سلام الله علیه) از حلال کراهت نداشتند، معلوم می شود که حمل بر حرمت شد؛ یعنی در «مکیل و موزون» حرمت است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۴، أبواب الربا، باب۱۶، ح۷، ط آل البیت.

روایـات باب هفـده هم همین طور است؛ یعنی گاهی مثال و مصـداق ذکر می کنـد، گاهی به صورت «موجبه کلیه» می فرماید که در «مکیل و موزون» ربا هست و گاهی می فرماید که «فَلَا بَأْسَ بِهِ بِمَا یُکَالُ أَوْ بِمَا یُوزَنُ». (۱) [۳۱]

ما هستیم و این چنـد طایفه از نصوص، عبارت مرحوم صاحب جواهر در همان جلـد ۲۳ جواهر, صفحه ۳۶۲ و ۳۶۳ چنین است که ایشان تا آن جایی که ممکن است در صدد توجیه عبارت محقق در متن شـرایع هسـتند. مرحوم محقق در متن شـرایع فرمود که «الاعتبار بعاده الشـرع»؛ (۲) [۳۲]یعنی هر چه در زمـان پیغمبر(صـلّی الله علیه و آله و سـلّم) «مکیـل و موزون» بود آن معیـار رباست ولو بعـداً «مکیل و موزون» نباشد و آنچه که در زمان حضـرت «مکیل و موزون» نبود در او ربا نیست، ولو بعد «مکیل و مـوزون» شود؛ یعنی این قضـیه، «قضـیه خـارجیه» است و «قضـیه حقیقیه» نیست. «و الاعتبـار بعـاده الشـرع فمـا ثبت أنه میکـلٌ أو موزونٌ فی عصـر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم)» این ربا می شود. صاحب جواهر می فرماید که ولو بعداً از «مکیل و موزون» خـارج شـده باشـد. چرا؟ مقتضـای آن این است، ولو بعـداً اگر چیزی در عصـر حضـرت «مکیـل و موزون» بود، بعـداً «مکیل و مـوزون» هم نباشـد ربوی است و اگر چیزی در عصـر حضـرت «مکیـل و موزون» نبود، بعـداً «مکیـل و موزون» شـد ربـا در آن نیست. می فرمایـد: «و کانّ الوجه فی الأمرین بعـد الإجماعین المعتضـدَین بالتتبع»؛ بعضـی ها ادعای اجماع کردنـد و ما هم تتبع کردیم، دیدیم این اجماعی که ادعا شده درست است. «الاستصـحاب»، چه چیز را شـما باید استصـحاب کنید، با اینکه موضوع عوض شده است؟ ایشان می فرماید که اینکه در زمان حضرت چون «مکیل و موزون» بود ربوی بود، الآن که «مکیل و موزون» نیست مـا حرمت آن را استصـحاب می کنیم و می گوییم این کالا ـ قبلاً ـ ربوی بود، الآن هم چنان. حالا حکم رفته روی عنوان، عنوان هم که از بین رفته، شما چه چیز را دارید استصحاب می کنید؟!

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۵۸، أبواب الربا، باب۱۷، ح۱۲، ط آل البیت.

۲- فقه(۰۰۹)، دقتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۸.

پرسش:؟پاسخ:نه, الآن یقین داریم مکیل و موزون نیست.

پرسش:؟پاسخ: نه، حکم برای آن جوهر ذات است، نه برای عنوان «کیل» و وزن، ولو بعداً «کیل» و وزن آن رخت بر بسته باشد. ادامه عبارت صاحب جواهر این است که فرمود که حکم ربا اجماعاً هست «محکیاً فی التنقیح»، اگر اجماع محصل نباشد اجماع منقول هست. «و ان تغیر بعد ذلک», هر چند بعداً دیگر «مکیل و موزون» نیست, «بل فیه ایضاً انه ما علم انه غیر مکیل و لا موزون فی عصر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) فلیس بربوی اجماعاً»؛ آنچه که در زمان حضرت «مکیل و موزون» نبود، اجماعاً ربوی نیست و آنچه در زمان حضرت «مکیل و موزون» بود ربوی است، ولو بعداً تغییر پیدا کند. چرا؟ گذشته از اجماع ما استصحاب می کنیم، چه چیز را استصحاب می کنیم؟ این می خواهد بگوید ما جرم و این کالا را استصحاب می کنیم و می گوییم این کالا, مثل گندم یا فلان کالا قبلاً ربوی بود الآن هم چنان. عنوان «مکیل و موزون» بودن یا اصلاً اسم برای این حکم نیست یا اگر هم باشد از آن قاعده استثنا شده است. این دو مطلب را کاملاً داشته باشید تا در نقد به هر دو مطلب اشاره شود.

پرسش: ایشان می فرمایند که حکم را استصحاب می کنیم و علت آن هم این است که چون شک داریم که به نحو قضیه حقیقیه بوده یا خارجیه، حکم را استصحاب می کنیم؟

پاسخ: اگر شک داریم که باید به اصول اصلیه مراجعه کنیم; ما در برابر اماره چه شکی داریم؟ اماره ای که گفته شد در دست هست این است که ما (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ) داریم، (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) داریم، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) داریم که اینها امارات حاکمه هستند و عمومات و مطلقات حاکمه می باشند. اصلاً اینها را گذاشتند برای اینکه موقع شک ما به اینها مراجعه کنیم، نه موقع شک به استصحاب مراجعه کنیم.

پرسش: استصحاب هم بنابر اینکه اماره ببینیم؟

پاسخ: یعنی خلاف تحقیق بدانیم؟ یعنی حرف عوامی بزنیم؟ جای حرف عوامی که این جا نیست. استصحاب اصل است، ولو اصل محرز، در برابر اماره که نمی تواند بر آنها مقدم باشد. این اصول اولیه را که تنظیم کردند، برای همین تنظیم کردند که هر وقت ما شک کردیم زیر سایه این اصول برویم؛ تأسیس اصل اولی، تأسیس اطلاق اولی و تأسیس عمومات اولی برای همین روز است، برای روز مباداست که اگر ما جایی شک کردیم دستمان از این قواعد خاص و خارج کوتاه شد, سراغ آن عمومات برویم. حالا مرحوم صاحب جواهر چند اصرار دارد، البته ایشان به استصحاب قهقرایی که در اصول هست تمسک می کنند که به آن هم – ان شاء الله – می رسیم.

تا این جا ایشان دارد می گوید که به استناد این اجماع ما می توانیم استصحاب کنیم، بعد متوجه می شوند که چه چیزی را می خواهیم استصحاب کنیم؟ مگر موضوع فرق کرده است؟ قاعده ای که می گوید: «الاحکام تدور مدار الاسماء و العناوین», این قاعده را چه کار می کنید؟ می گویید این قاعده را تخصیص می زنیم، به چه چیزی تخصیص می زنید؟ به این دو اجماع تخصیص می زنیم. الآن این روایات باب را بررسی کردیم، حداقل سه طایفه از نصوص در دست هست، با داشتن این همه روایات فقها(رضوان الله علیهم) شاید از این روایات آن طور استفاده کردند. شما به چه دلیل ادعای اجماع تعبدی می کنید؟ اگر ما یک اجماع تعبدی داشته باشیم ممکن است جلوی قاعده را بگیرد، چون اجماع هم اماره است و اجماع که اصل نیست. اما ره ای جلوی اماره دیگر را می گیرد، مخصِّص و مقیِّد آن است و مانند آن؛ اما وقتی اجماع تعبدی نبود و «محتمل المدرک» بود، حجّیت آن زیر سؤال است، آن وقت یک اجماع «مشکوک الحجیه» بیاید و مخصِّص این قاعده شود! فرمایش ایشان این است که می فرماید: «و مقتضاه»؛ مقتضای اجماعی که ادعا شد این است: چیزی که در آن عصر «مکیل و موزون» بود و الآن «مکیل و موزون» نیست, ربوی باشد و همچنین عکس آن، «و ان کیل أو وزن بعد ذلک»؛ اگر در عصر حضرت «مکیل و موزون» نبود، بعد «مکیل و موزون» شد، دیگر ربوی نیست. «و کأنّ الوجه فی الامرین بعد الاجماعَین المعتضدَین بالتتبع الاستصحاب»؛ می گوییم این چیزی که در زمان حضرت ربوی بود، الآن ربوی است ولو «مکیل و موزون» هم نباشد، چیزی که در زمان حضرت ربوی نبود، الآن ربوی نیست، ولو «مکیل و موزون» باشد که این استصحاب است. حالا «فان قلت» قاعده ای که می گوید «الاحکام تدور مدار الاسماء» را چه می کنید؟ می فرماید استصحابی که سالم است «عن معارضه قاعده دوران الحکم المعلق علی الوصف مداره وجوداً و عدماً»؛ این قاعده معقول و مقبولی که فقها پذیرفتند و صبغه علمی هم دارد که اگر حکم رفته روی عنوان وجود این حکم به وجود آن عنوان و عدم این حکم به زوال آن عنوان وابسته است، ما این قاعده را تخصیص می زنیم؛ سالم از معارضه با آن است. اولاً این اصل است و نمی تواند با اماره معارضه کند؛ ثانیاً چطور شما می توانید از آن قاعده دست بردارید؟! می گویید به وسیله این دو اجماع، ما اصل را بر اماره مقدم نکردیم، ما اماره را بر اماره مقدم کردیم؛ آن دو اجماع که اماره هستند و آنها که اصل نیستند. آن دو اجماع پناهگاهی برای این استصحاب هستند و این استصحابِ مستندِ به آن دو اجماع است، آن دو اجماع که اماره هستند بر قاعده مقدم می باشند، البته اگر اجماعی باشد بر قاعده می تواند مقدم باشد؛ اما اجماع بودن این زیر سؤال هست. فرمود استصحابی که سالم است «عن معارضه قاعده دوران الحکم المعلق علی الوصف – مدار وصف – وجوداً و عدماً بعد تخصیصها بغیر المقام»؛ ما این قاعده را به غیر این مقام تخصیص می دهیم و می گوییم شامل مقام ما نمی شود. چگونه تخصیص می دهیم؟ به وسیله اجماع. «ولو للاجماع السابق أو

لأنها حيث يكون التعليق على الوصف المعلوم مناسبته»؛ يا می گوييم تخصصاً خارج است و نه تخصيصاً. ما قاعده ای داريم که «الاحکام تـدور مدار الاسـماء و العناوين»، اينکه می گوييم «تدور» برای آن است که آن اسم محور اين حکم است؛ مثل «اکرم العـالم»، اگر گفتنـد «اکرم العـالم»، اين «اکرام» «يـدور مـدار العلم ثبوتـاً و سـقوطاً» که تنـاسب دارد؛ اما اگر گفتنـد «اکرم هـذه الرجل»، اين «اکرم هـذه الرجل»، «لا يـدور مـداراً ثبوتاً و سـقوطاً»، به چه عنوان؟ با او تناسبی نـدارد! می فرمايـد ربا با «مکيل و موزون» تناسب ندارد و از سـنخ «اکرم العالم» نيست که «تدور معه حيث ما دار». آن جايی که شما شنيديد «الاحکام تدور مدار الاسـماء»، برای جايی است که آن اسم با اين حکم دَوَران سـبب و مسـببی و علت و معللی داشـته باشند و تناسبی باشد؛ اما اين جـا چه تناسبی هست بين ربا و «کيل» و وزن که آن تناسب بين ربا و «عـدّ» و «ذرع» نيست، چه تناسبی است؟! شـما غير از تعبد محض که راهی برای گفتن نداريـد، اگر از سـنخ تناسب بود، بله «الاحکام تـدور مـدار الاسامی ثبوتاً و سـقوطاً»؛ اما اين از آن قبيل نيست.

بنابراین تاکنون سه مطلب را ایشان بیان کردند: یکی اینکه به اجماع پر و بال دادند و اجماع را تثبیت کردند، بعد گفتند: اجماع, مخصّص قاعده است؛ وقتی اجماع, مخصّص قاعده بود، قاعده مورد را شامل نمی شود؛ وقتی شامل نشد، استصحاب زنده می شود؛ از طرف دیگر بر خود قاعده نقدی کردند که این قاعده برای جایی است که بین اسم و حکم تناسبی باشد و این جا که تناسب نیست، پس تخصصاً خارج است و نه تخصیصاً؛ حالا ببینیم این فرمایشاتی که ایشان ردیف کرده است هیچ کدام از اینها پایه علمی ندارد و ببینیم تا چه اندازه می شود با آن موافقت کرد.

ربا مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ربا

در جریان ربای معاملی ملاحظه فرمودید که دو عنصر معتبر بود: یکی وحدت جنس «ثمن و مثمن» و یکی هم «مکیل و موزون» بودن آنها که اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و هر دو «مکیل و موزون» بودند و خواستند کیلی بفروشند یا وزنی بفروشند با «تفاضل» جایز نیست، وگرنه رباست.

چند جهت در این عنوان طرح شده بود: جهت اولی آن اصول اولیه بود که مرجع نهایی است ;i اگر یک وقت ما نتوانستیم در بعضی از موارد جزئی حکم خاص آنها را استظهار کنیم، باید به آن اصول اولیه مراجعه کنیم؛ مثل ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ﴾، (۱) ﴿تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾، (۲) ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (۳) و مانند آن. مرحله بعدی نصوص خاصه ای بود که در باب ربا وارد شده بود، آن نصوص خاصه را ملاحظه فرمودید که سه طایفه بود:

ص: ۱۳۱

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

طایفه اول مثال می زد و می گفت که «ثوب» با «ثوبَین»، «شاه» با «شاتَین»، «بعیر» با «بعیرَین» که «تفاضل» اینها ضرر ندارد و خرید و فروش اینها ربوی نیست؛ اما ضابطه ای ارائه نمی کردند.

طایفه دوم ضابطه ارائه می کرد؛ ولی کافی نبود؛ مثل اینکه می فرمود در «معدود» ربا نیست در «مذروع» آن چیزی که «ذرع» می شود و «ممسوح» آن چیزی که متر می شود ربا نیست؛ این یک کلی است, اما ضابطه عام ارائه نمی کند.

طایفه سوم طایفه ای بود که ضابطه عام ارائه می کرد؛ یعنی هم لسان نفی داشت، هم لسان اثبات داشت، به صورت «موجبه» بود و به صورت «سالبه» بود که جمع آن می شود قضیه «مستثنی و مستثنی منه»که فرمود: «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن»، (۱) [۴]این چون قضیه استثنایی و حصر در آن هست دو پیام دارد: یک پیام «موجبه»؛ یعنی در کالاهای «مکیل و موزون» ربا

هست و یـک پیام «سالبه» که در غیر «مکیل و موزون» ربا نیست که این ضابطه می شود. بنابراین بعـد از آن اصول اولیه ما سـه طـایفه از نصوص داریم که از طایفه ثالثه ضابطه جامع دو طرف اسـتفاده می شود؛ یعنی هر چه «مکیل و موزون» هست، در آن ربـا راه دارد و هر چه که «مکیـل و موزون» نیست، در آن ربـا راه نـدارد. طائفه ها تا این جا روشن بود و غالب اصـحاب هم به همین روال سخن گفتند.

عمـده آن است که معیـار «مکیـل و موزون» بودن چیست؟ معمولاًـ قضایـایی که در نصوص آیه و روایت هست، اینهـا قضایای شخصی نیست، مگر اینکه درباره شخص پیامبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) یک «قضیهٌ فی واقعه» ذکر شود؛ نظیر «شق القمر» یا فلاـن حـادثه، وگرنه قضایـایی که در متون دینی هست، به نحو «قضـیه شخصـیه» نیست. عمـده آن است که آیـا به نحو «قضـیه خارجیه» است یا به نحو «قضـیه حقیقیه»؟ غالباً هم در اصول ملاحظه فرمودید که می گویند قضـیه به نحو «قضیه حقیقیه» است, نه به نحو «قضـیه خـارجیه»، زیرا دین دو اصـل را به همراه دارد: یکی کلّیت و دیگری دوام. کلّیت، یعنی همگانی است و برای همـه مردم هسـت؛ دوام، یعنی همیشـگی اسـت. اگر ایـن دیـن کلی اسـت؛ یعنی «لجمیع النـاس» اسـت و اگر دائـم است؛ یعنی همیشـگی است، قضایای آن بایـد به نحو «قضـیه حقیقیه» باشد; مثل «کلّ نار حارّه» که اختصاصـی به یک تاریخ معین، زمان و سرزمین مشخص نداشته باشد که غالب قضایای دینی این طور است. اینکه گفته می شود حرام رسول خدا(صلّی الله علیه و آله و سلّم) «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ»حرام است و حلاـلش «إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَهِ»حلاـل است؛ (۲) یعنی به نحو «قضـیه حقیقیه» است. «قضـیه خـارجیه» آن است که حکم روی موضوعی برود که در آن عصـر این موضوع موجود بود، آن عصـر و این موضوع, این حکم را داشت و مستحضـرید که «قضـیه خارجیه» برهان پذیر است و در قیاس قرار می گیرد، چون برهان پذیر است و در قیاس قرار می گیرد, «قضـیه خـارجیه» آن طور نیست که در بعضـی از فرمایشـات مرحوم آقـای نائینی وارد می شـد (۳) که سیدنا الاستاد نقـدی داشت. (۴) «قضـیه خارجیه», مجموع چنـد «قضـیه شخصـیه» نیست؛ اگر هزار نفر در میـدان جنگ هر کـدام به سـببی از اسـباب از بیـن برونـد و کسـی بگویـد «کـل مـن فی العسـکر قتـل» (۵) [۸] ایـن قضـیه، «قضـیه خـارجیه» نیست. اینکـه حکیم سبزواری(رضوان الله علیه) مثـال زدنـد که «کل من فی العسـکر قتل» وماننـد آن، این گونه از موارد را نمی گوینـد، چون هزار «قضـیه شخصـیه», یـک «قضـیه خارجیه» نمی شود. «قضـیه خارجیه» آن است که محمول واحـد، برای موضوع واحـد، به جهت واحـده ثابت شود؛ مثل اینکه سـیل یا زلزله ای آمـده و مردم یک منطقه مُردنـد، این برهان پـذیر است که هر کـدام از اینها در مسیر سـیل قرار گرفتند و هر کس که در مسیر سیل قرار بگیرد می میرد و اینها هم مُردند. اگر حادثه ای در میدان جنگ پیش بیاید که آن حادثه به تنهایی سـبب قتل همه شود، این قضیه «کل من فی العسکر قتل», می شود «قضیه خارجیه»؛ اما اگر کسانی که در میـدان جنـگ هسـتند یکی بـا تیر، یکی بـا مین، یکی بـا ترکش و یکی بـا حادثه دیگر کشـته شود، این هزار نفر با هزار عامل مختلف کشته می شوند، این هزار قضیه شخصیه می شود که برای سهولت در تعبیر می گویند: «کل من فی العسکر قتل»؛ این نه برهان پـذیر است و نه در علوم معتبر است، برای اینکه هر کـدام یک جهت خاص دارنـد. پس ما یک «قضـیه شخصـیه» داریم که در علوم معتبر نیست، مجموع قضایای شخصـیه را هم «قضـیه خارجیه» نمی گویند; یک «قضیه خارجیه» داریم که در علوم معتبر هست، یک «قضیه حقیقیه» هم داریم که معتبر هست که محذوراتی دارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳،أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۵۸، ط اسلامی.

۳- اجودالتقریرات، السیدابوالقاسم الخوئی، ج۱، ص۱۲۵.

۴- تهذیب الاصول، تقریر بحث السید روح الله الخمینی، الشیخ جعفر السبحانی، ج۲، ص۴۴.

۵- فوائدالاصول، محمدحسین نائینی، ج۱، ص۱۷۱.

مرحوم محقق(رضوان الله علیه) بر خلاف انتظار این نصوصی که دارد «لَمَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ » (۱) را بـه نحو «قضیه خارجیه» معنا می کند؛ یعنی آنچه که در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود, آن مورد رباست و اگر قبل از آن حضرت یـا بعـد از آن حضـرت «مکیـل و موزون» شـده، این ربوی نیست. این معمولاً ـ یک شـیء نادری است. یک وقت است صاحب شریعت، چیزی را به عنوان تعبد جعل می کند؛ مثل اینکه در «کُر», پیامی دارد که «کُر» اگر مساحت است، باید در سه بُعد, سه وجب و نیم باشـد و اگر وزن است بایـد به فلاـن مقـدار باشـد، این یـک بیان نورانی تعبـدی است و این هم به صورت «قضـیه حقیقیه» است، نه «قضـیه خـارجیه» که «الی یوم القیـامه» است و این جـا خودش بیـان کرد و تعبـد کرد؛ امـا یک وقت است که بدون اینکه بگوید چه چیزی «مکیل» است و چه چیزی «موزون» است، فرمود هر چیزی «مکیل» است و هر چیزی موزون است, ربا در آن راه دارد. این را به چه مناسبت شـما می گویید هر چه که در عصر آن حضرت «مکیل و موزون» هست, ربوی است و اگر بعـد از عصـر آن حضـرت چیزی «مکیـل و موزون» شـد ربوی نیست؟ و به چه مناسـبت می فرماییـد هر چه در عصـر آن حضـرت «مکیل و موزون» بود, ربوی است ولو بعـدها از کیل و وزن خارج شود که «معدود» یا «ممسوح» و مانند آن شود، این را روی چه معیاری می خواهیـد بگوییـد؟ شاید در بعضـی از کتاب های دیگر مرحوم محقق این را به صورت «قضـیه خارجیه» معنا نکرده باشد و به صورت همان «قضیه حقیقیه» که متعارف است معنا کرده باشد؛ حالا مرحوم صاحب جواهر در بخش اول فرمـایش خود کاملاًـ از این دفاع می کننـد، البته دفاعیات مرحوم صاحب جواهر بایـد که صـبغه علمی داشـته باشـد. ایشان اولاً آمدند فرمودند آنچه را که محقق در متن شرایع (۲) می فرماید که اعتبار به عادت و زمانِ صاحب شرع است؛ (۳) یعنی قضیه، «قضـیه خارجیه» است؛ یعنی آنچه در عصـر آن حضـرت «مکیل و موزون» بود, آن ربوی است و هر چه در عصـر آن حضـرت «مکیـل و موزون» نبود, ربوی نیست، ولو بعـدها «مکیل و موزون» شود. این را کم کم از شـهرت شـروع می کننـد و به صورت اجمـاع درمی آورنـد و دو اجمـاع درست می کننـد: یکی اینکه اگر چیزی در آن عصـر «مکیـل و موزون» بود, رباست و یکی اینکه اگر چیزی در آن عصـر «مکیـل و موزون» نبود, ربا نیست. بعـد این اجماع مـدعا را می فرماینـد ما خودمان تتبع کردیم و قابل تأیید هست، بعد با روایت شـش باب شش (۴) که قبلًا آن روایت را یکی دو بار خوانـدیم که آن را مؤید اجماع قرار می دهنـد، در نتیجه این اجمـاع را سـرسبز می کننـد و می گوینـد این اجمـاع است. وقتی این اجمـاع بـا این تلاـش و کوشـش این بزرگوار سـرسبز شـد، جلوی آن قاعـده را خواهـد گرفت. اگر کسـی بگویـد که این قاعـده مقبولِ «لدی الفقهاء» که «الاحکام تدور مدار الاسماء» (۵) و «الاحکام تدور للعناوین حیث ما دارت»، اگر چیزی در عصـر آن حضـرت «مکیل و موزون» بود بعد از «کیل» و وزن خارج شـد و «معـدود و ممسوح» شـد، چرا در آن ربا باشد؟! این قاعده می گوید حکم دائر مدار عنوان است، ایشان می گویـد ما به وسـیله این اجماع ها آن قاعـده را تخصـیص می زنیم، البته اگر اجماع درست باشد، اجماع اماره است و آن هم اماره است، پس می تواند تخصـیص بزند. بعد می گویند که نیازی به تخصـیص ندارد، این تخصّصاً خارج است. چرا؟ برای اینکه اینکه می گویند که «احکام تدور مدار الاسـماء ثبوتاً و سـقوطاً» و «تدور مع الاسماء حیث ما دارت»، برای آن جایی است که تنـاسبی در کـار باشـد، این جـا که تناسبی در کار نیست؛ مثلًا اگر بگوینـد «اکرم العالم» که از این معلوم می شود که «اکرام» برای عـالم بـودن اوسـت؛ حالاـ اگر علم از او رخت بربست و او دیگر عـالم نیست یـا بگوینـد «اکرم العـادل» که از این معلوم می شود اکرام و کرامت مربوط به عـدل اوست؛ حالا اگر عـدل رخت بربست دیگر عادل نیست، به چه دلیل اکرام ادامه داشـته باشـد؟! این براساس تناسب هست؛ این جا چون تناسبی در کار نیست، بنابراین نمی شود گفت که «الاحکام تـدور مدار عناوین»، پس یا تخصـیصاً خارج است یا تخصـصاً خارج است و از قاعده نباید توقع داشت. ما هستیم و دو اجماع؛ حالا این دو – سه اجماع می گوید که آنچه که در عصـر حضـرت «مکیل و موزون» بود ربوی است و آنچه که در عصـر حضرت «مکیل و

موزون» نبود، ربوی نیست؛ پس «الاحکام تدور مدار العناوین» برابر این قاعده جاری نیست؛ ولی شما یک حرف دیگر هم دارید و می گویید اعتبار به زمان شریعت است و اگر بعدها این «مکیل و موزونِ» عصر نبوی از «کیل» و وزن خارج شود و «معدود و ممسوح» شود باز هم در آن رباست. این به چه مناسبت است؟ این با «الاحکام تدور مدار العناوین» مخالف است و شما این قاعده را از بین بردید؛ اما اثبات اینکه حالا که «کیل» و وزنی نیست, باز هم رباست، برای چیست؟ آن قاعده جلوی حرف شما را نمی گیرد، برای اینکه گفتید یا تخصیصاً یا تخصصاً خارج است؛ اما اثبات اینکه این شیئی که اکنون ربوی نیست، اکنون کیلی نیست و اکنون وزنی نیست, در آن ربا هست، به چه مناسبت است؟ می گویند «للاستصحاب». (۶) می گوییم این کالا در عصر حضرت رسول(صلّی الله علیه و آله و سلّم) ربوی بود، الآن هم «کماکان» که اجماع هم این را تأیید می کند. اگر اجماع هم نباشد, مرجع ما استصحاب می شود. مشکل اساسی ما آن قاعده بود که آن قاعده را از دو منظر تخصیص یا تخصّص از کار انداختیم؛ یا به وسیله اجماع از کار افتاد یا این قاعده برای جایی است که یک تناسبی در کار باشد و این جا که تناسبی در کار نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳،أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

۲- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۸.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۲.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۴،أبواب الربا، باب۶، ح۶، ط آل البیت.

۵- دررالفوائد محقق خراسانی، ج۱، ص۳۸۷.

۶- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۴.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) فرمایشات طولانی و مفصلی دارنـد که سخن از این استصحاب تنها نیست، سخن از استصحاب قهقرایی هم هست. صاحب جواهر از آن فقهای نامی بود که اصول را در فقه به کار می برد و در خیلی از موارد در آن جا که لازم بود می فرمود: «کما حرّر فی الاصول»، (۱) او یک فقیه مقتدری بود که دستمایه های اصولی او از «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» نبود، او اگر یک عامی داشت، یک خاصی داشت، یک استثنایی داشت و یک مستثنایی داشت, با همین روایات فقهی مثال می زد، نه اینکه کار فنی کند که اصول را خارج از فقه معنا و تفسیر کند. آن اصولی ماهر «متضلّع» (۲) در فقه، وقتی می خواهد اصول تدریس کند، اصول تحریر کند و اصول تبیین کند، با «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» مثال نمی زند که فن اصول این شود، بلکه با روایاتی که مربوط به فقه است مثال می زند; مثلاً می گوید در آن روایت عام بود، در آن روایت خاص بود که تخصیص خورده و حکم آن چنین است. غالب این بزرگوارانی که «متضلّع» در فقه هستند و اصول را برای فقه می خوانند، آن را فن جدا مطرح نمی کنند؛ مثل ادیبی است که کاری با آیات و روایات ندارد، وقتی می خواهد فاعل و مفعول معین کند با «ضرب زیدٌ عمرواً» معین می کند و آن جا که می خواهد بگوید اسم «کان», «مرفوع» است و خبر «کان», «منصوب» است, «کان زیدٌ عالماً» را معین می کند؛ اما آن ادیبی که در خدمت قرآن است، فوراً یک آیه می آورد یا یک روایت می آورد؛ مانند «کان الله قدیرا» که این ادبیات را در متن قرآن مثال می زند که هم این شخص ادیب شد و هم در خدمت آیات قرآنی بود, یا با حدیث نهج البلاغه یا با ادعیه صحیفه سجادیه مثال می زند. آن ادیبی که می داند ادبیات را برای چه بخواند، به دنبال «کان زیدٌ شاعراً» نیست، بلکه به دنبال «کان الله علیماً قدیرا» است؛ یعنی تمام مثال های حروف «مُشبه بالفعل»، «کان ناقصه» و در همه افعال که دو مفعولی می گیرند را از آیات و روایات استفاده می کند که این هم ادبیات است و هم آیات و روایات است و هم پشتوانه علمی دارد. شما مستحضرید که عرب قبل از قرآن, یک کتاب ادبیِ عربیِ مدوّن نداشت, اصلاً ادبیات بعد از آمدن قرآن پیدا شد; آنها یک ادبیات سینه به سینه ای داشتند. یک حرف بسیار لطیفی برخی از مفسّران ما دارند که فخر رازی (۳) هم از همین قبیل است؛ در ذیل آیه (لا تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ) (۴) را ملاحظه کنید، این حرف بسیار شیرینی است که مفسرین گفتند و ایشان هم دارد. مستحضرید که ثلاثی مجرد، «فَعَلَ, یَفعَلُ», «فَعل» دارد، «فِعل» دارد، «فُعل» دارد، به این وضع ها آمده است؛ اما «تَفعُله» بر مصدر ثلاثی مجرد نیامده است یا «فَعَلَ , یَفعِلُ, فَعل» آمده; مثل «ضَرَبَ, یَضرِبُ, ضَرب» یا «عَلِمَ, یَعلَمُ, عِلم» آمده، «فِعل»، «فَعل»، «فُعل» آمده که اینها مصادر ثلاثی مجرد هستند؛ اما مصدر ثلاثی مجرد «تَفعُله» باشد، این را عرب نقل نکرده است. ایشان می گوید که شما این (لا تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ) «هَلَکَ, یَهلِکُ, تَهلکهً»، «تَهلُکه» که در لغت عرب استعمال نشده است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص ۳۴۶ و ۳۶۴ و ۳۶۸.

۲-

۳- تفسیر رازی مفاتیح الغیب او التفسیرالکبیر، الرازی،فخرالدین، ج ۵، ص۲۹۴.

۴- بقره/سوره۲، آیه۱۹۵.

حرف لطیف بزرگان که فخر رازی هم از جمله آنهاست این است که می گویند شما مگر قبلاً یک کتاب عربیِ ادبی و قانونِ مدوّن داشتید که الآن به آن استدلال می کنید؟! این حرف را از کجا می گویید؟ شما چیزی نداشتید. اگر یک کتابِ عربیِ ادبیِ مدوّن یا قوانین ادبی مدوّن داشتید، بله می توانستید چنین بگویید. شما از چهار عرب این را شنیدید و از چهار عرب آن را شنیدید، اینکه علم نیست. به چه دلیلی شما می گویید ما «تَفعُلِه» نداریم؟ چون دستتان خالی است و از طرفی وقتی برای شما ثابت شد که قرآن معجزه است، اصلاً حق این حرف را ندارید، ثابت شد که این معجزه است, این «کلام الله» است; شما از کسی که متن قانون از اوست قانون می خواهید؟! بله، اگر قبل از قرآن, ادبیات عرب بود، حوزه علمی عرب بود و کتاب های مدوّن عربی بود، بله شما حق دارید بگویید که ما «تَفعُلِه» نداریم؛ اما چه داشتید که «تَفعُلِه» ندارید؟! اسم و فعل و حرف را هم که وجود مبارک حضرت امیر برای شما تبیین کرد که اسم و فعل و حرف چیست، (۱) ادبیات را اینها راه اندازی کردند، نحو و صرف را اینها راه اندازی کردند، فصاحت و بلاغت را اینها راه اندازی کردند؛ شما مسموعاتی داشتید، مسموعات که علم نیست. شما اینها را شنیدید و خیلی چیزها را نشنیدید، اینها را داشتید و خیلی از چیزها را هم ندارید. بنابراین شما حق چنین اشکالی ندارید. این حرف خیلی حرف شیرین و لطیفی است؛ در عین حال که حرف عمیق علمی است، حرف شیرینی هم هست.

۱- الفصول المهمه فی أصول الأئمه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱، ص۶۸۴.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) یک فقیه متضلّعی بود که حرف های اصولی آن را در فقه و با فقه همراه می کرد و در خیلی از جاها دارد: «کما حرّر فی الاصول»، این جا هم از همان موارد است که «کما حرر فی الاصول». آن کسی که کاری با فقه ندارد و اصول برای او یک فن است، چون همیشه دستمایه فقهی ندارد و سلطنتی نسبت به روایات و آیات ندارد، تمام مثال او در عام و خاص «اکرم العلماء و لا تکرم الفساق» و این محدوده هاست؛ اما صاحب جواهر این طور نیست. ایشان می فرمایند که اینکه گفته شد «احکام تدور مدار العناوین مدار الاسماء ثبوتاً و سقوطاً»، آن برای جایی است که بین حکم و موضوع تناسبی باشد، (۱) این جا که تناسبی در کار نیست به چه مناسبت حکم دائر مدار عنوان باشد؟ چون حکم دائر مدار عنوان نیست و ما شک داریم که با رفتن عنوان, حکم هم می رود یا نه، استصحاب می کنیم. این عصاره بخش اول فرمایشات مرحوم صاحب جواهر است. بخش های بعدی فرمایش ایشان که استصحاب قهقرایی و مانند آن است، آنها را جداگانه باید مطرح کرد و نقد آنها هم جداگانه است.

اما نقد این بخش اول, چنین است که اولاً ـ حمل قضیه بر «قضیه خارجیه» متعارف نیست، چون با اصول کلی دین هماهنگ نیست «الاّـ خرج بالدلیل»؛ نظیر همان «لِبنه» و خشتی که در روایات آمده است که ارتفاع «مسجَد» نمازگزار, آن جا که نمازگزار سجده می کند، «موقِف» پیشانی او و جِبهه اوست، با آن جایی که می ایستد, به قدر یک «لِبنه» باشد. (۲)

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.
۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۳۳۳، ط اسلامی.

«لِبنه» که خِشت است و نه آجر، آن روز وقتی بررسی کردند دیدند که قطر این خِشت, چهار انگشت است، بعد هم نصوص دیگر این چهار انگشت را تأیید کرد. اینکه می گویند به قدر یک خشت، خشت ها در عصر و «مصر»ها فرق می کند؛ بعضی از جاها بیشتر از چهار انگشت است و بعضی از جاها کمتر از چهار انگشت است، اینکه معیاری ندارد; این برابر «قضیه خارجیه» تنظیم شده است و نه «قضیه حقیقیه»؛ لذا آن کلمه چهار انگشت را همه تنظیم کردند که این چهار انگشت می شود «قضیه حقیقیه»، وگرنه آن «لِبنه», «قضیه خارجیه» است، چون خشت در هر جایی به این قطر نیست؛ اما وقتی این روایت وارد شد که به قدر یک «لِبنه» باشد، فوراً بررسی کردند دیدند که این چهار انگشت «أَرْبَعِ أَصَابِعَ مَضْمُومَاتٍ» (1) هست که گفتند چهار انگشت باید باشد، این می شود «قضیه خارجیه» و شاهد هم دارد؛ اما در مسئله نصوص که دارد: «لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ», (2) به چه مناسبت «قضیه خارجیه» باشد؟ وقتی شما نداشتید, زیر ادعای اجماع شما هم آب بسته است، برای اینکه با داشتن سه طایفه از نصوص، شما می توانید ادعای اجماع تعبدی کنید. بسیاری از افراد از همین روایت مطلب یکسانی را فهمیدند، اینکه اجماع نیست. با بودن این سه طایفه از نصوص, شما مطلبی را که در کتاب های فقهی آمده را فرمودید این اجماع است؟! خیر! برداشت همه یا اکثری این بزرگواران از نصوص همین است. در چه فضایی شما ادعای اجماع می کنید؟ و از طرفی هم چون این اجماع تعبدی نیست و «محتمل المدرک» است، توان آن را ندارد که قاعده را تخصیص بزنند. حال مسئله تخصّص مانده است؛ مسئله تخصص در جایی است که گفتید که تناسب باید باشد؛ بله، تناسب باید باشد; لکن اصلاً این جا، جای تعبد است؛ مگر با آن طرف خود تناسب دارد؟! نه شما می توانید در بُعد اثباتی و در قسمت «موجبه», تناسب را ثابت کنید و نه در بُعد سَلبی می توانید تناسب را ثابت کنید. در مسائل عرفی, هم بُعد اثباتی تناسب دارد و هم بعد سلبی تناسب دارد؛ اگر گفتند «اکرم العادل»، ثبوت کرامت برای او تناسب دارد، سلب کرامت از فاسق تناسب دارد و تا زمانی که عادل هست «اکرم» جای اوست و زمانی که عدالت رخت بربست «اکرم» جا ندارد که تناسب است، برای اینکه اصل حکم با موضوع در تناسب است؛ اما این جا ربا در گندم و جو هست و در اجناس دیگر نیست, چه تناسبی دارد؟ شما نه توان آن را دارید که در نقش اثباتی تناسب را ثابت کنید و نه در بخش سلبی، جای تناسب نیست؟ آن جا که شما می گویید نیست، مگر در اثر تناسب می گویید نیست؟ آن جا هم که می گویید هست، مگر در اثر تناسب است؟ اگر سؤال کنند که چرا در «معدود و ممسوح» ربا نیست، می گویید «لست ادری»، چون تعبد است. اگر سؤال کنند چرا در «مکیل و موزون» رباست؟ می گویید «لست ادری»؛ چون تعبد است. اصل موضوع، موضوع تناسبی و عرفی نیست تا شما بگویید آن جا تناسب است و این جا تناسب نیست. بنابراین اگر این چنین است، ظاهر قضیه, «قضیه حقیقیه» است و نه «قضیه خارجیه» و دو اشکال اساسی متوجه فرمایش ایشان است: یکی اینکه قضیه، «قضیه حقیقیه» است و نه «قضیه خارجیه»؛ «قضیه حقیقیه» هم چیزی است که «الی یوم القیامه»، در هر جایی، در هر زمان و زمینی شیئی مکیل یا موزون بود، ربوی است و قسمت سلبی آن چنین است که «الی یوم القیامه», در هر عصر و مصری, چیزی «مکیل و موزون» نبود، ربوی نیست؛ خواه آن چیزی که ربوی هست، سابقاً «معدود و ممسوح» بود و هم اکنون «مکیل و موزون» است و خواه آنها که ربوی نیستند، سابقاً ربوی بودند و الآن چون از «کیل» و وزن خارج شدند ربوی نیستند. این چهار مطلب چنین است که چیزی که قبلاً ـ «مکیل و موزون» بود، «و فیه الرباء»؛ الآن «مکیل و موزون» نیست، «لیس فیه الرباء»؛ چیزی که قبلاً ـ «مکیل و موزون» نبود، «لم یکن فیه ربا»؛ الآن «مکیل و موزون» است «و فیه الرباء»، چون حکم «یدور مدار العنوان»؛ اینکه نظیر مسئله «کُر» نیست که تعبد خاصی در آن باشد که باید سه وجب و نیم باشد؛ نص خاصی و تعبد مخصوصی در این زمینه نیامده است. بعد شما برگردید سیره و قصه انبیا را هم نگاه کنید، اختصاصی به حضرت ندارد و به انبیای دیگر ندارد. درباره زندگی خود پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) را نگاه کنید که او چگونه

وارد فضای مکه و مدینه شد؛ او با دست پر نیامده که بگوید «ایها الناس» من که نبی هستم، برای شما قانون آوردم که چه چیزی «مکیل» و چه چیزی «موزون» هست, با این وضع که نیامده است. وقتی وارد صحنه زندگی مکه شد، هر چه مردم «مکیل» می دانستند, او هم «مکیل» می دانست و هر چه مردم «موزون» می دانستند، او هم موزون می دانست؛ هر چه را مردم «مکیل و موزون» نمی دانستند، او هم «مکیل و موزون» نمی دانست؛ با مردم، مثل مردم معامله می کرد، حرف تازه ای که نیاورد. مگر حضرت فرمود چه چیزی «مکیل» و چه چیزی «موزون» است؟ حضرت وقتی وارد شد، چه در مکه و چه در مدینه, مثل مردم زندگی کرد. آیا در این زمینه بیان تازه ای داشت که چه چیزی «مکیل» و چه چیزی «موزون» است؟ یا عنوان «کیل» و وزن را عنوان «مشیر» قرار داده باشد؟ چنین کاری که نکرده است، بلکه مثل دیگران معامله می کرد، اگر مثل دیگران معامله می کرد و نفرمود چه چیزی «مکیل» و چه چیزی «موزون» است و نفرمود عنوان «کیل» و وزن, عنوان «مشیر» به اجناس است, بلکه فقط فرمود: «لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ»، ما چه حق داریم بگوییم که اگر چیزی بعدها «مکیل و موزون» شد باز ربا ندارد؟ به چه مناسبت؟! «احکام تدور مدار العناوین» را شما تا کجا می خواهید ساقط کنید؟ اگر چیزی «بالفعل» الآن «مکیل و موزون» است، چرا در آن ربا نیست؟ بگویید که چیزی که در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود، آن معیار است که تازه به حرف اول خود برگشتید. حضرت وقتی وارد صحنه زندگی چه در مکه و چه در مدینه شد، در این زمینه حرفی نیاورد که چه چیزی «مکیل» و چه چیزی «موزون» است, بلکه مثل مردم با کالاها معامله و رفتار می کرد. هر چه را که مردم «مکیل» می دانستند، آن حضرت هم «مکیل» می دانست و هر چه را که مردم «موزون» می دانستند، او هم در معاملات موزون می دانست. این طور نبود که برای «کیل» و وزن, یک «حقیقت شرعیه» قائل شده باشد؛ بله، برای «کُر» یک «حقیقت شرعیه» هست، این جا را همه ما قبول داریم؛ «کُر» یک «حقیقت شرعیه» است که این «معتصم» است منفعل نمی شود، یک؛ «مُطهِّر» کالاهای نجس هم هست، دو؛ این تعبد خاص است که چقدر باید وزن یا مساحت آن باشد؛ اما درباره «کیل» و وزن ربوی کجا چنین فرمایشی فرمود؟! وقتی حضرت وارد زندگی شد، مثل توده مردم زندگی می کرد. بررسی سیره آن حضرت این نتیجه را می دهد که حضرت مانند دیگران، رفتار و معاملات او از همین قبیل بود. بنابراین او نه برای «مکیل» بودن شیئی ضابطه آورد و نه برای «موزون» بودن شیئی. تا این جا استدلال های مرحوم صاحب جواهر قابل جواب هست، البته فرمایشات بعدی ایشان همچنان هست که یکی از آنها استصحاب قهقرایی است که در اصول مطرح است و ایشان این جا مطرح می کنند. ایشان در جلد ۲۳, صفحه ۳۶۲ به بعد اصراری دارند که بفرمایند به نحو «قضیه خارجیه» است، گرچه اسم «قضیه خارجیه» را هم نمی برند و قاعده را می فرمایند که تخصیص است, اولاً; تخصص است, ثانیاً و تخصیص آن هم به وسیله همین اجماع صورت می گیرد و اگر هم کسی بگوید که تعلیق حکم بر وصف در این جا نشان آن است که «الحکم یدور مدار العنوان»; می فرماید در جایی است که تناسب آن معلوم باشد، (۳) یا یک توجیه دیگری هم می کنند که می فرمایند: «أو لأن المراد منها زوال الحکم عن الفرد الفاقد للوصف من اصله لا ـ الذی تلبس به ثم زال عنه» (۴) که این هم راه دیگری است. می فرماید که این قاعده «الاحکام تدور مدار العناوین» سه جواب دارد:

۱- جامع المدارک، السیداحمدالخوانساری، ج۱، ص۱۵۴.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳،أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.

جواب اول این است که به وسیله اجماع تخصیص خورد.

جواب دوم آن است که بر اساس تناسب حکم و موضوع، این قاعده برای جایی است که یک تناسب ویژه ای بین حکم و موضوع باشد و این جا که تناسبی بین «مکیل و موزون» بودن با ربا نیست.

جواب سوم آن است که اینکه ما می گوییم اگر حکم زائل شود باز به «مکیل و موزون» استصحاب می کنیم و اصل بر رباست، با این قاعده «الاحکام تدور مدار العناوین حیث ما دارت» مخالف نیست. شما می گویید اگر چیزی در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود، الآن «مکیل و موزون» نیست، دیگر ربوی نیست. چرا؟ برای اینکه «الاحکام تدور مدار العناوین» و این شیء الآن «مکیل و موزون» نیست و بنابراین ربوی نیست. می گوییم این قاعده برای جایی است که اصلاً «مکیل و موزون» نبوده، هم اکنون هم «مکیل و موزون» نیست و ربا در آن نیست، نه اینکه قبلاً- «مکیل و موزون» بود و الآن «مکیل و موزون» نیست، قاعده این را شامل نمی شود. اینکه شما تفسیر کردید قاعده نشد؛ قاعده می گوید «تدور مدار الاسماء حیث ما دارت»؛ یعنی وقتی که عنوان «کیل» و وزن بود، حکم ربا داشت؛ وقتی «مکیل و موزون» نیست، حکم ربا ندارد؛ معنای قاعده این است، نه اینکه اگر چیزی قبلاً- «مکیل و موزون» بود و الآن «مکیل و موزون» نیست, مشمول این قاعده نباشد; این را شما از کجا می گویید؟ این وجه سومی که ایشان ذکر می کنند، برای اینکه قاعده معارض نیست، این است. وجه اول که فرمود از راه اجماع تخصیص است که آن درست نبود؛ وجه دوم که می گوید چون تناسب ندارد, آن هم درست نبود؛ وجه سوم این است که «أو لأن المراد منها»؛ یعنی مراد از این قاعده, «زوال الحکم عن الفرد الفاقد للوصف من اصله لا الذی تلبس به ثم زال عنه»؛ این قاعده ای که می گوید «الاحکام تدور مدار الاسماء و العناوین»، می گوید اگر چیزی فاقد این عنوان بود «من الاصل» که اصلاً مکیل نبود و اصلاً موزون نبود، در آن ربا نیست، نه اینکه اگر چیزی قبلاً «مکیل» بود، قبلاً «موزون» بود و قبلاً در آن ربا بود، اکنون که «کیل» و وزن بودن از او گرفته شد، باز هم ربا در آن نیست. پس این قاعده می گوید که چیزی که اصلاً «مکیل و موزون» نبود، در آن ربا نیست؛ ناظر به جایی نیست چیزی که اصلاً «مکیل و موزون» بود؛ ولی هم اکنون نیست; این هم تفسیر هم نارواست چون اصلاً «تدور مدار العناوین» همین است؛ یعنی هر وقتی که این عنوان صادق باشد، حکم بر آن هست و وقتی این عنوان صادق نباشد، حکم بر آن نیست. چرا شما می گویید این برای چیزی است که اصلاً نداشته باشد؟! البته خود ایشان تا آن جا که ممکن است می خواهند متن را توجیه کنند، البته بعدها نقدی هم دارند. این توجیهات سه گانه مرحوم صاحب جواهر هیچ پایه ای ندارد، نه اجماع پایه ای دارد، نه این سه توجیهی که برای قاعده کردند درست است و نه با سیره حضرت سازگار است، زیرا حضرت وقتی وارد شد در مکه یا مدینه در کار اقتصادی مردم دخالت کرد؟ در اوضاع دخالت کرد؟ در اوزان دخالت کرد؟ در پیمانه ها دخالت کرد که چیزی را چه چیزی «مکیل» باشد و چه چیزی «موزون» باشد. هر طور که مردم معامله می کردند حضرت هم معامله می کرد. بنابراین ما حقیقت شرعیه در «کیل» نداریم، حقیقت شرعیه در وزن نداریم. این طایفه ثالثه که دارد «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ» به نحو «قضیه حقیقیه» باقی است. حالا- برسیم به سایر فرمایشات صاحب جواهر و همچنین آن استصحاب قهقرایی، ببینیم راهی برای توجیه فرمایش ایشان هست یا نیست.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

در بیع ربوی همان طور که ملاحظه فرمودید دو عنصر شرط بود:

عنصر اول وحدت جنس «ثمن و مثمن» و شرط.

عنصر دوم «مکیل و موزون» بودن است.

در جریان «مکیل و موزون» بودن آرائی ارائه شد: یکی اینکه برابر «قضیه حقیقیه» است; در هر عصری، در هر «مصر» و در هر نسلی هر چیزی که «مکیل» یا «موزون» بود، یک کالای ربوی است و اگر نبود ربوی نیست؛ ولی آنچه که مرحوم محقق در متن شرایع (۱) فرمودند - که متوقَّع هم نبود - این است که معیار «مکیل و موزون» بودن, عصر حضرت رسول(صلّی الله علیه و آله و سلّم) است، نه «مصر» آن حضرت و نه «مصر کل بلد شخصه»؛ هر شهری معیار نیست و شهر آن حضرت هم معیار نیست، بلکه عصر آن حضرت معیار است؛ یعنی هر چه در عصر آن حضرت «مکیل و موزون» بود ربوی است، ولو در بلاد دیگر نباشد و هر چه در عصر آن حضرت «مکیل و موزون» نبود ربوی نیست، ولو در بلاد دیگر «مکیل و موزون» باشد، پس معیار آن زمان است و نه آن زمین، البته این هم به نحو «قضیه خارجیه» خواهد بود. از چند راه مرحوم صاحب جواهر (۲) تلاش و کوشش کردند - البته هنوز به پایان راه نرسیدیم - این را ثابت کنند، قاعده ای که می گوید «الاحکام تدور مدار الاسماء» (۳) و «الاحکام تدور للعناوین», یا «تخصصاً» خارج شد یا «تخصیصاً» خارج شد و مانند آن که بیان این سه چهار راه گذشت و بر غالب اینها هم نقد وارد بود که اشاره شد.

ص: ۱۴۰

۱- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص ۳۶۲ و ۳۶۴.

۳- درر الفوائد، محقق خراسانی، ج۱، ص۳۸۷.

عصاره فرمایش صاحب جواهر قبل از آن بخش پایانی این است که اگر کالایی در عصر آن حضرت، در آن تاریخ و در آن زمانی که حضرت زندگی می فرمود, «مکیل و موزون» بود، این کالا ربوی است و هر کالایی که در زمان حضرت، در عصر حضرت - نه در شهر حضرت - ولو در غیر مکه و مدینه, «مکیل و موزون» نبود, ربوی نیست و هر چه که در عصر آن حضرت «مکیل و موزون» بود ربوی است، ولو در اعصار دیگر از «کیل» و وزن بیرون آمده باشد و «معدود و ممسوح» بشود و هر چه در عصر آن حضرت «مکیل و موزون» نبود ربوی نیست، ولو بعدها «مکیل و موزون» شده باشد. صبغه علمی این حرف چیست؟ شما این را با قاعده «الاحکام تدور مدار الاسماء», چطور توجیه می کنید؟ روایات مسئله هم سه طایفه بود: یک طایفه

مصادیق خاصّه را ذکر می کرد که می فرمود «ثوب» و «ثوبَین»، «شاه» و «شاتَین»، «بعیر» و «بعیرَین» ربوی نیست; (۱) یک طایفه می فرمود «معدود و ممسوح» ربوی نیست (۲) که اینها هیچ کدام ضابطه مند نبودند; طایفه ثالثه که ضابطه مند بود، به صورت حصر ذکر شد که یک «موجبه» و یک «سالبه» داشت این بود که «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن» (۳) [۶]که این یک «قضیه حقیقیه» می شود. شما در برابر این طایفه ثالثه که ضابطه مند است و مفید حصر است که یک «موجبه کلیه» و یک «سالبه کلیه» دارد; چطور فرمایش محقق را توجیه می کنید؟ دو راه برای توجیه فرمایش محقق هست: - البته هیچ کدام از این دو راه رفتنی نیست - راه اول این است که آنچه ایشان می فرمایند که هر چه در عصر حضرت بود ربوی است، این عنوان «مکیل و موزون», هیچ سهم و دخالتی ندارند، فقط عنوان مشیر است؛ مثل «اکرم هذا الرجل» که در «اکرم هذا الجالس» و «هذا الرجل»، این جلوس او نقشی ندارد که «قائم» باشد، «قاعد» باشد، «ذاهب» باشد، این شخص باید اکرام شود. این عنوان «جالسٌ» برای این شخص, عنوان مشیر است؛ یعنی این شخص را باید اکرام کرد و «جلوس» او دخیل در «اکرام» نیست. توجیه اول صاحب جواهر بر فرمایش محقق در شرایع این است که عنوان «مکیل و موزون» هیچ سهمی ندارد، در حقیقت حکم رفته روی این اجناس و این اجناس در هر شهری، در هر تاریخی و در هر زمان و زمینی که باشند، حکم ربوی است. پس «مکیل و موزون» بودن, عنوان حکم نیست تا با آن قاعده ناهماهنگ باشد تا کسی «تارةً» به فکر تخصیص بیفتد و «تارةً» به فکر تخصّص بیفتد و راه علاج دیگر پیدا کند, «ثالثةً»; این طور نیست; اصلاً با آن قاعده تناسبی ندارد و درگیر نیست. آن قاعده می گوید اگر حکمی روی اسم و عنوان رفته، «الاحکام تدور مدار العناوین»؛ اما این جا عنوان حکم روی «مکیل و موزون» نرفته است؛ مثل اینکه این جا حکم روی «جالس» نرفته، بلکه حکم روی شخص رفته است و این شخص را باید «لسیادته و عدله و علمه» گرامی داشت؛ اما اینکه گفتند «اکرم هذا الجالس»، این عنوان «جالس», مشیر به این شخص است؛ یعنی این شخص را گرامی بدار، برای اینکه هاشمی است، عادل است و عالم است؛ پس حالا اگر او قائم شد، رفت و حالت دیگری پیدا کرد و آمد، این چنین نیست که بگوییم «الاحکام تدور مدار الاسماء»، چون این شخص حالا «جالس» نیست و قائم هست, بلکه در اصل عنوان «جلوس», عنوان مشیر است. اگر عنوان «مکیل و موزون» عنوان مشیر بود، حکم رفته روی این کالا و این کالاـ یا جو یا گندم یا ماش یا عدس است؛ این کالا، کالای ربوی است؛ منتها حالا این کالا را به جای اینکه بگوید ماش و عدس، فرمود «مکیل و موزون». پس عنوان «مکیل و موزون», عنوان مشیر است، نه اینکه موضوع حکم باشد. اگر چنین چیزی ثابت شد، بازگشت این به «قضیه حقیقیه» است و نه «قضیه خارجیه» و هیچ ارتباطی هم با قاعده «الاحکام تدور مدار الاسماء» ندارد تا ما بگوییم که تخصیصاً خارج است یا تخصصاً خارج است؛ اما البته این خلاف ظاهر است، نصوصی که دارد «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن»؛ یعنی «مکیل و موزون» بودن, دخیل در حکم است. توجیه دیگر این است که عنوان «مکیل و موزون» بودن, عنوان مشیر محض نیست که بیگانه صرف باشد، بلکه دخیل هست؛ منتها طبق بعضی از شواهد و قرائن، این «تمام الموضوع» و «تمام العنوان» نیست، این «جزء الموضوع» و «جزء العنوان» است؛ آن چیزی که «تمام العنوان» و «تمام الموضوع» است، مرکب از دو قید است: یکی «مکیل و موزون» بودن و یکی هم در عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) بودن؛ یعنی «المکیل فی عصر النبوه ربویٌّ»، «الموزون فی عصر النبوه ربویٌّ»؛ اگر این طور باشد، باز هم می شود «قضیه حقیقیه» و دیگر «قضیه خارجیه» نیست، چون حکم رفته روی آن کالایی که در آن عصر این چنین بود، «الی یوم القیامه» آن کالا این صفت را دارد که این کالا در آن عصر این چنین بود. پس یا راه حل توجیه اول یا راه حل توجیه دوم بپذیرید. توجیه دوم هم مثل توجیه اول بی سند است، شما این قید را از کجا آوردید؟ ما در نصوصی که مربوط به جهت و عنصر دوم بود، هر چه بررسی کردیم, بیش از سه طایفه نیافتیم:

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۲ و ۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

طایفه اول که اصلاً عنوان «کیل» و وزن نـدارد، چون دارد که «لَا بَأْسَ» (۱) به اینکه یـک «شاه» را با دو «شاه»، یک «بعیر» را با دو «بعیر»، یک پارچه را با دو پارچه، و یک پیراهن را با دو پیراهن معامله کنید، اینکه عنوان نداشت؛

طایفه ثانیه هم «معدود و ممسوح» را خارج کرد که آن هم به نحو «قضـیه حقیقیه» است و اینکه «ذرع» می شود، این هم «قضـیه حقیقیه» است.

طـایفه ثـالثه که حصـر هست این بود که «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ» که این هم «قضـیه حقیقیه» است و بر فرض هم «قضیه خارجیه» باشد, «تمام الموضوع» است. شما می گویید «مکیل و موزون» بودن «جزء الموضوع» است، نه «تمام الموضوع»؛ «تمام الموضوع», مرکب از آن است که چیزی«فی عصر النبوه»، «مکیل» باشد یا «فی عصر النبوه»; «موزون» باشد، این را از کجا می آورید؟

پرسش: در توجیه دوم اگر «جزء الموضوع» باشد، روی جزء که برود حکم باید برود؟

پاسـخ: نه، آن وقت به نحـو «قضـیه حقیقیه» می شـود و اگر به نحـو «قضـیه حقیقیه» شـد که دیگر روی جزء نمی رود؛ یعنی هر چیزی که در عصـر حضـرت «مکیـل و موزون» بوده است, «الی الیوم القیـامه» ربوی است و اگر این شـیء بعـداً هم از «کیل» و وزن بیرون بیایـد، بـاز صـادق اسـت کـه این کالاـ در عصـر نبـوت «مکیـل و مـوزون» بـود؛ این به نحـو «قضـیه حقیقیه» است و محذوری هم ندارد. ایشان یا مشکل «قضیه حقیقیه» و خارجیه را باید حل کند یا این عویصه هایی که پیش می آید را باید حل کند; هیچ کدام از اینها قابل حل نیست. شاید در بعضی از کتاب هایشان مثل مختصر النافع در آن جا حل شده باشد.

ص: ۱۴۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۵۳، أبواب احکام العقود، باب۸، ح۱۴، ط آل البیت.

حالا ببینیم صاحب ریاض چه کار کرده است. معمولاً بعضی از اساتید - که خدا غریق رحمتشان کند! - اینها اصرار داشتند که ما قبل از مکاسب یک مقدار ریاض بخوانیم که همین کار را هم کردیم؛ ریاض شرح مختصر النافع مرحوم محقق است. این بزرگوارها قبلاً می گفتند که شما باید یک مقدار ریاض بخوانید، برای اینکه مکاسب مرحوم شیخ نظر دارد یا «بالصراحه» می گوید سید ریاض چنین گفته یا صاحب ریاض چنین گفته یا طباطبایی چنین گفته یا «قیل» که دارد, خیلی ها ناظر به همین فرمایش ریاض است؛ حالا به ریاض مراجعه کنیم ببینیم که مرحوم محقق در مختصر - آن هم کتاب ایشان است، منتها مختصر شرایع است - آیا آن جا هم این بحث را به صورت «قضیه خارجیه» مطرح کردند که صبغه علمی ندارد یا نه به نحو «قضیه حقیقیه» است. اگر گفته شد که «ما کان مکیلًا أو موزوناً فی عصر النبوه فهو ربویٌّ»; این به نحو «قضیه حقیقیه» است و «الی یوم القیامه» صادق است; چرا؟ چون حکم روی «المکیل و الموزون» نرفته, بلکه روی «المکیل فی عصر النبوه» رفته, این ماش یا عدس یا میوه یا کالای دیگر «فی عصر النبوه» مکیل یا موزون بود.

پرسش: بنا بر تعریفی که قبلاً فرمودید «قضیه خارجیه» است؟

پاسخ: بله، اما حالا داریم توجیه می کنیم.

مرحوم آقا سید محمد کاظم و سایر فقها آمدند یک راه حلی نشان دهند، آخر آن هیچ صبغه علمی ندارد. آن قاعده ای است معقول و مقبول و پذیرفته شده فقها که «الاحکام تدور مدار العناوین و الاسماء». طایفه ثالثه هم خیلی شفاف است، دارد «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ»؛ یعنی معیار ربوی بودن, «مکیل و موزون» بودن است، الآن این کالا که «مکیل و موزون» نیست، شما می گویید این «مکیل و موزون» است و حکم ربوی بر آن مترتب کنید، برای چه؟ آن هم چنین حکم غلیظ و شدیدی؟! اینها ناچارند توجیه کنند و بگویند که به نحو «قضیه خارجیه» است؛ نظیر «لِبنه»، چرا در رساله ها می گویند به اندازه یک خشت؟ برای اینکه در آن روایت دارد که تفاوت سطح «مسجَد» نمازگزار با «موقِف» نمازگزار، به اندازه یک «لِبنه» باشد. (۱) آن روز قُطر خِشت در عصر حضرت چهار انگشت بسته بود، بعدها به وسیله روایت تنظیم شده است، وگرنه اگر به صورت «قضیه حقیقیه» بود، خشت ها در عصر و «مصر» فرق می کند، قُطرها هم فرق می کند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۳۳۳، ط اسلامی.

پرسش: توجیه هم اگر بخواهند کنند، این عهد را باید درست کنند، چون در روایت که نیامده است؟

پاسخ: بله، می خواهیم بگوییم این توجیه هم تام نیست. چرا؟ برای اینکه شما قید را از کجا آوردید؟ این قید دوم که «تمام الموضوع» را «جزء الموضوع» کردید, از کجا آوردید؟ توجیه چنین هست، اما سند آن چیست؟

بنابراین فرمایش مرحوم صاحب جواهر یا به روال اول توجیه می شود که آن هم تام نیست یا به روال دوم توجیه می شود که این هم تام نیست. بله، اگر به روال دوم بود؛ یعنی «مکیل و موزون», «تمام الموضوع» نبود، بلکه «جزء الموضوع» بود، این صادق است؛ یعنی هر کالایی که در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود ربوی است، ولو الآن «مکیل و موزون» نباشد؛ این هم «قضیه حقیقیه» آن درست درمی آید و هم محذوری ندارد؛ اما ما این قید دوم را از کجا پیدا کنیم؟ ما هر چه که روایات بحث «کیل» و وزن را بررسی کردیم، بیش از سه طایفه نیافتیم.

«هذا تمام الکلام» درباره کالایی که مشخص شود، در عصر نبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) «مکیل» یا «موزون» بود, یک؛ یا «معدود» یا «ممسوح» بود، دو؛ اگر یکی از این حبوبات در آن عصر مشخص شد که «مکیل و موزون» است، می شود ربوی؛ «معدود و ممسوح» است، می شود غیر ربوی که این حکم مشخص است؛ اما اگر میوه ای، یکی از این حبوبات یا کالای دیگری معلوم نبود و تاریخ مدوّنی ما نداریم که در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود یا «معدود و ممسوح»، چه کار کنیم؟ اگر تاریخ مدوّن و روشنی نداشتیم که در عصر حضرت این کالا را با «کیل» و وزن معامله می کردند یا با شمارش و ذرع و مساحت معامله می کردند، نمی دانستیم، در این جا اقوال و آرائی ارائه شده است:

قول اول این است که «لکل بلد حکم نفسه»؛ [(۱)] هر شهری حکم خود را دارد. در هر شهری که این کالا- «مکیل و موزون» است، می شود ربوی و در هر شهری که این «معدود و ممسوح» است، می شود غیر ربوی.

قول دوم این است که ما باید آمارگیری کنیم و ببینیم که آیا در اکثر شهرهای این کشور, این جنس «مکیل و موزون» است یا در اکثر شهرها «معدود و ممسوح» است که در پایان, حکم آن اغلب و اکثر را جاری کنیم.

قول سوم این است که معیار آمار نیست، معیار حرمت و حلّیت است؛ اگر این کالا در بعضی از شهرها ربوی است و در بعضی از شهرها غیر ربوی است، چون جانب حرمت مقدم بر حلّیت است - بر آدم واجب نیست که این طور معامله کند؛ ولی چون در آن احتمال حرمت هست، جانب حرمت مقدم بر جانب حلّیت می شود - انسان در این کالاها اگر «کیل» و وزن نشد و «ممسوح و معدود» بود، پرهیز کند و با «تفاضل» نفروشد؛ اگر خواست سودی ببرد و ضرر نکند، این کالا را می فروشد به پولی و با آن پول یک چیز دیگر می خرد و نمی گوید مثلاً این ماش را با آن ماش، این عدس را با آن عدس، بلکه می گوید این ماش را به فلان مبلغ فروختم و با این مبلغ فلان مقدار عدس می خرم، پس این راه حل دارد. بنابراین قول سوم این است که جانب حرمت, غالب بر جانب حلّیت است و سخن از کسر آمار نیست که مثلاً اگر شهرهایی که آن کالا «مکیل و موزون» است از شهرهای دیگر بیشتر بود ما بگوییم جانب حرمت مقدم است.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۰.

قول چهارم حرفی است که از مفید نقل شده است. مرحوم مفید می فرماید که اگر غالب یکی از اینها بود، آن حکم غالب چه در حلّیت و چه در حرمت, مقدم است؛ (۱) اگر در هشتاد درصد از شهرهای این کشور, این کالا «معدود و ممسوح» بود و بیست درصد «مکیل و موزون»، حکم این کالاـ ماش یا عدس یا میوه در کل این کشور چنین است که ربوی است و اگر در اکثر شهرها «معدود و ممسوح» بود و نه «مکیل و موزون»، حکم این کالاـ در این کشور, غیر ربوی است و اگر تساوی شد؛ یعنی پنجاه پنجاه شد، نیمی از شهرهای این کشور, این کالا را «مکیل و موزون» می دانند و نیمی از شهرهای این کشور, آن را «معدود و ممسوح» می دانند، این جاست که جانب حرمت مقدم است. این وجوه و اقوالی که ارائه شد مربوط به آن جهت از بحث است که معلوم نباشد این کالاـ در عصر حضرت «مکیل» بود یا «موزون»، چون سه حالت دارد: اگر معلوم بود که این کالا در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود که می شود ربوی؛ اگر معلوم بود در عصر حضرت «مکیل و موزون» نیست، این می شود غیر ربوی؛ اگر مجهول بود و ما راه تاریخی روشنی نداشتیم که ثابت کند این کالا در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود یا «معدود و ممسوح» «ففیه وجوهٌ خمسه أو اکثر أو اقل» که - ان شاء الله - تتمه این باید بحث شود.

حالا چون روز چهارشنبه است مقداری هم بحث هایی که محل ابتلای همیشگی ماست بحث کنیم. در بعضی از روایات دارد که اگر کسی در قیامت یک «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» بگوید وارد بهشت می شود; گفتن یک «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»! سرّش این است که آن روز و اصولاًـ «بعد الموت», زبان آدم در اختیار آن ملکات و اعمال آدم است، نه در اختیار خود آدم که نمونه آن مسئله رؤیا و خواب است. می بینید ما مادامی که بیداریم, زبان در اختیار ماست که هر حرفی را خواستیم بزنیم؛ اما انسانی که خوابیده است و حرف می زند, زبانش که در اختیار خودش نیست، زبانش در اختیار آن ملکات و اوصاف اوست؛ اگر یک آدم بد دهنی بود، در خواب هم که حرف می زند فحش می دهد؛ اگر انسان متذکّری بود، در خواب هم که حرف می زند ذکر می گوید. حرفِ در حال خواب، نه معصیت است، نه ثواب دارد و نه گناه دارد، چون فعل اختیاری آدم نیست؛ ولی معیارِ این حرف چیست؟ معیار این حرف, ملکات نفسانی خود نائم است؛ نائم هر ملکه و هر خُلق و خویی داشته باشد، آن خُلق و خو رهبری قول او را به عهده دارد؛ یک انسان بد دهن, در عالم رؤیا هم فحش می دهد، یک انسان متذکر, در عالم رؤیا هم ذکر می گوید؛ نه آن فحش معصیت است و نه این ذکر ثواب دارد، چون فعل اختیاری انسان نیست؛ روی این ذکر که ثواب نمی نویسند و روی آن فحش هم که گناه نمی نویسند؛ اما این دو نحو حرف زدن، برای این است که دو نحو ملکه است. انسان در خواب, زبانش در اختیار آن ملکات قبلی اوست. خیلی از موارد است که انسان بزرگی از بزرگان را یا حرمی از اعتاب مقدسه را خواب می بیند، وقتی بیدار شد می گوید: ای کاش من فلان مطلب را سؤال می کردم! این «ای کاش» برای زمان بیداری است، در زمان خواب رهبری دهنن را آن خُلق و خُو به عهده دارد، نه اراده خود آدم؛ «بعد الموت» هم همین طور است; بسیاری از مسائل را همین «إِنَّ النَّوْمَ أَخُو الْمَوْتِ» (۲) حل می کند.

۱- المقنعه، الشیخ المفید، ص۶۰۴.

۲- مصباح الشریعه، المنسوب للامام الصادق ع، ص۴۴.

بارها در همین مجلس یا بحث تفسیر این روایت نورانی که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) در جلد هشت کافی - این روضه کافی از پربرکت ترین کتاب های مرحوم کلینی است، این کتاب خیلی پُر برکت است - نقل می کند که مرحوم فیض هم همین روایت را در وافی (۱) خود نقل کرده است و آن روایت این است که راوی از امام(سلام الله علیه) نقل می کند که بشر اوّلی که می خوابید، خواب نمی دید؛ انبیا(علیهم السلام) که آمدند احکام الهی را گفتند، اینها می گفتند اگر ما عمل کنیم چه می شود؟ عمل نکنیم چه می شود؟ انبیا می فرمودند اثر اینها «بعد الموت» ظاهر می شود؛ اگر عمل کردید «بعد الموت» در رفاه هستید و اگر عمل نکردید «بعد الموت» در عذاب خواهید بود. اینها انکارشان بیشتر می شد و می گفتند «بعد الموت» که کسی برنمی گردد و حیاتی نیست. در آن روایت دارد که ذات اقدس الهی رؤیا را نصیب اینها کرده است که از آن به بعد خواب می دیدند، بعد می آمدند حضور انبیای خود(علیهم السلام) و می گفتند که اینها چیست که ما در خواب می بینیم؟ انبیا(علیهم السلام) می فرمودند اینها نمونه آن حرف هایی است که ما به شما می گوییم، شما خیال نکنید اینکه می گویند «بعد الموت» حساب و کتابی هست؛ یعنی افراد از این قبرستان زنده می شوند و می آیند داخل شهر، بلکه یک عالم دیگری, شبیه آنچه را که شما می بینید هست، این نمونه آن عالم است. (۲) این «إِنَّ النَّوْمَ أَخُو الْمَوْتِ» نشان می دهد که حرکات و سکنات، اقوال و افعال انسان «بعد الموت» در اختیار مَلکات و خلق و خوی اوست، نه در اختیار خودش؛ لذا هر چه که در دنیا کرده بود, آن روز ظهور می کند و شاید یکی از لطائف (الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلى أَفْواهِهِمْ) (۳) این باشد. یک وقت است که دهان را می دوزند، اما یک وقت است که اصلاً کسی نمی تواند حرف بزند؛ آن که حرف می زند ملکات نفسانیه است، ولو از این دهان باشد. چرا (تُكَلِّمُنا أَيْديهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ)؟ (۴) برای اینکه تمام اعضا و جوارح تابع آن ملکات نفسانیه است. اگر این تحلیل روشن شد، معلوم می شود که اگر کسی یک «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» با اخلاص بگوید معلوم می شود که در دنیا موحّد خالص بود، چنین آدمی آن وقت یقیناً وارد بهشت می شود؛ این می شود حساب دو دوتا چهارتا، برای اینکه موحّد یقیناً بهشت می رود. اگر کسی بتواند با اخلاص بگوید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه», درب بهشت به روی او باز است. چه کسی می تواند بگوید؟ با زبان که نمی شود گفت، چون زبان در اختیار ما نیست؛ زبان در اختیار عقیده و خُلق و خوی مدت عمر ماست، این زبان را ما رهبری نمی کنیم و به میل ما نیست، برابر آن عقیده و ایمانی که در دنیا داشتیم هست؛ اگر عقیده و ایمان ما مخلصانه بود، آن روز این زبان گویا می شود و می گوید «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»، آن وقت درب بهشت باز است. همین یک «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»! در روایات کتاب شریف توحید مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) را ملاحظه بفرمایید که اگر کسی یک دانه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» (۵) بگوید وارد بهشت می شود. می گویند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه» گفتن که آسان است! بله، آن روز زبان ما که حرف نمی زند، عقیده ما حرف می زند؛ نظیر رؤیا، عقیده ما اگر توحید خالص بود، یقیناً اهل بهشتیم؛ اما حالا عقیده ما خالص هست یا نه؟ آیه ای که فرمود: (ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ)؛ (۶) اکثر مؤمنین مشرک هستند، برای همین جهت است, برای اینکه ما خدا را قبول داریم و خیلی از چیزهای دیگر را هم قبول داریم. ممکن است کسی از جهنم بترسد و «خَوْفاً مِنَ النَّار» (۷) عبادت کند؛ اما موحّد است، برای اینکه او از هیچ چیز نمی ترسد و فقط از جهنم خدا می ترسد، این شخص واقعاً موحّد و اهل بهشت است, چرا؟ درست است درجه ایمان او کم است؛ ولی یقیناً اهل بهشت است، چون فقط از جهنم می ترسد و از این و آن که نمی ترسد; اما از زید هم بترسد، از عمرو هم بترسد، از این هم بترسد، از اعتبار بانکش هم بترسد، از مقامش هم بترسد و از جهنم هم بترسد، این دیگر (ما جَعَلَ اللّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فى جَوْفِهِ). (۸) انسان که از دو چیز می ترسد، در حقیقت مشرک است. چون از آن شیء می ترسد، بعضی از احکام را ترک می کند; چون از جهنم می ترسد، بعضی از احکام را انجام می دهد که این می شود مشرک. در اینجا فرمود: (ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ)، در شوق بهشت هم همین طور است. گاهی

برای اینکه یـک اتومبیـل جایزه ببرد، چهار مورد خلاف هم انجام می دهـد؛ گاهی برای اینکه بهشت برود، چهار مورد اطاعت هم می کند؛ معنای مشرک همین است.

ص: ۱۴۷

۱-

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۸، ص ۹۰، ط اسلامی.

۳- یس/سوره۳۶، آیه۶۵.

۴- یس/سوره۳۶، آیه۶۵.

۵- التوحید، الشیخ الصدوق، ص۲۱.

۶- یوسف/سوره۱۲، آیه۱۰۶.

۷- الامالی، الشیخ الصدوق، ص۹۱.

۸- احزاب/سوره۳۳، آیه۴.

ما باید در «خوف» موحّد باشیم؛ در محبّت و «رجا» موحّد باشیم، این حداقل است؛ اما در اصل ذات موحّد بودن, نصیب اوحدی از موحّدان است آن کسی که بفرماید: «لا خَوْفاً مِنَ النَّارِ و شَوْقاً إِلَى الْجَنَّهِ» (۱) - به تعبیر سیدنا الاستاد مرحوم علامه اول کسی که درِ ولایت و راه ولایت را باز کرد; در امت و نه در اسلام، در اسلام اولین حرف را وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) می زند؛ اما در بین امت اولین حرف را وجود مبارک حضرت امیر می زند. اصرار ایشان در غالب نوشته های ایشان این است که اول کسی که درب ولایت و راه ولایت را باز کرد، علی بن ابی طالب است. (۲) اگر کسی بخواهد؛ «ولیّ الله» شود که «خَوْفاً مِنَ النَّارِ» یا «شَوْقاً إِلَى الْجَنَّهِ» عبادت نمی کند، که «حُبّاً لِلَّهِ» عبادت می کند. اول کسی که در امت اسلامی این حرف را زد و روی این حرف ایستاد و عمل کرد علی بن ابی طالب بود؛ حالا- بعداً ائمه دیگر فرمودند و بعداً شاگردانشان گفتند.

اولین حرف در اسلام را وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) می زند؛ اما در بین امت اسلامی اول کسی که راه ولایت را باز کرد علی بن ابی طالب(سلام الله علیه) بود - چون کسی که «خَوْفاً مِنَ النَّارِ» عبادت می کند، اهل بهشت است؛ ولی «ولیّ الله» نیست. کسی که «شَوْقاً إِلَى الْجَنَّهِ» عبادت می کند، یقیناً اهل بهشت است؛ ولی «ولیّ الله» نیست. آن کسی که «لا خوفاً و لا شوقاً بل حباً لله و شکراً لله» عبادت می کند، این «ولیّ الله» است.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۹، ص۶۸.
۲- المیزان فی تفسیرالقرآن، العلامه الطباطبائی، ج۱۶، ص۳۵۴.

اول کسی که این خطوط سه گانه را بیان کرده و خودش هم راه افتاده و عدّه ای را هم به دنبال خود حرکت داد، وجود مبارک حضرت امیر بود. پس فرق است بین کسی که فقط از ترس جهنم کار می کند, در حالی که او موحّد است و بهشت می رود یا فقط شوق بهشت دارد که این شخص هم به بهشت می رود و سخنان بعضی از بزرگان که گفتند عبادت اینها باطل است، این مورد قبول نیست؛ اما اگر کسی بگوید از فلان چیز می ترسم، از بهشت و جهنم هم می ترسم؛ به فلان چیز دل بستم و بهشت را هم دوست دارم، این شخص در «خوف» و «شوق» موحّد نیست.

آیه نورانی سوره مبارکه «احزاب» را ملاحظه بفرمایید، این آیه یک گوشه را ذکر کرده تا گوشه های دیگر آن مشخص شود، می فرماید: (الَّذینَ یُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللّهِ), یک; (وَ یَخْشَوْنَهُ), دو; (وَ لا یَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللّهَ), سه؛ (1) مبلغان الهی این طور هستند، حالا مبلغان الهی در درجه اولی انبیا و اولیا و ائمه(علیهم السلام) می باشند و بعد هم شما آقایان؛ یعنی علما و شاگردان اینها هستید. فرمود اینها در ترس موحّد هستند؛ اگر کسی در ترس موحّد بود، از غیر جهنم که نمی ترسد. من می ترسم که فلان کار انجام شود, چهار معصیت انجام می دهد، برای اینکه می ترسم به من اعتراض کنند, او در «خوف» مشرک می شود، قهراً در «رجاء» هم مشرک می شود، چنین آدمی مصداق (ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاّ وَ هُمْ مُشْرِکُونَ) است. آن وقت قرآن کریم و همچنین بیانات نورانی حضرت امیر(سلام الله علیه) ما را به چهار مرحله آشنا کردند:

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۳۹.

مرحله اول این است که کارِ ما کار صالحی باشد و معصیت نباشد که این جزء (وَ عَمِلُوا الصَّالِحَات) (۱) است و این حداقل و کَفِ کار است.

مرحله دوم گفتند حالا ـ که کارهای شما خوب شد, خودتان هم آدم خوبی باشید. ممکن است کار آدم خوب باشد؛ ولی گوهرِ ذات هنوز صالح نشده باشد و یک وقت خدای ناکرده ممکن است که برگردد؛ مثلاً تا حال خلاف نکرده, اما چون گوهر او صالح نیست، ممکن است که برگردد؛ لذا فاصله فراوانی بین آن طایفه از آیات که فرمود: (وَ عَمِلُوا الصَّالِحَات) و آن طایفه می فرماید که (وَ أُولئِكَ مِنَ الصّالِحِينَ) (۲) است; این (وَ أُولئِكَ مِنَ الصّالِحِينَ) را درباره انبیا دارد و حتی درباره حضرت ابراهیم دارد: (وَ إِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصّالِحِينَ). (۳) ممکن است کسی تا پایان عمر معصیت نکرده باشد و کارهای صالح انجام داده باشد؛ ولی ممکن است که برگردد، چون جزء صالحین که نشد، جزء (وَ عَمِلُوا الصَّالِحَات) بود؛ ولی اگر جزء «الصالحین» شد که قرآن امضا کرده باشد، درباره خیلی از انبیا دارد که (كُلٌّ مِنَ الصّالِحِينَ); (۴) یعنی دیگر گوهر ذاتش تأمین شده است.

اما بالاتر از مرحله «صَلاح», مرحله اخلاص است. اخلاص در عمل با عمل صالح هماهنگ است، چون اگر کسی ریایی یا «سمعه»ای کار کرده باشد, دیگر عمل او صالح نیست. اخلاص در عمل در همان ردیف عمل صالح تأمین می شود؛ اما اخلاصِ گوهر ذات، نه اینکه آدم خوبی است، اصلاً خود را به حساب نمی آورد که این می شود مقام فنا. صالح, آدم خوبی است، خودش را نگاه می کند، به خود توجه دارد، به مقام فنا نرسیده است و خود را از وابستگی به غیر خدا حفظ کرده است؛ اما کسی که جزء مخلَصین است خود را نمی بیند، این همان است که گفتند:

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۵.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۱۴.

۳- بقره/سوره۲، آیه ۱۳۰.

۴- انعام/سوره۶، آیه۸۵.

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند *** بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت (۱)

این مراحل عمل صالح، عنصر صالح و شخص مخلَص، سه طایفه از آیات است که آنها را مشخص می کند، چون اخلاص عمل هم می تواند به عمل صالح بر گردد.

مرحله چهارم کسانی هستند که خود را ندیدند و به مسئله توحید پرداختند که درباره خدا «مخلصاً» فکر کنند.

بیان نورانی حضرت امیر است در خطبه اول نهج البلاغه که کمال معرفت, تصدیق و اخلاص اوست: «وَ کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»؛ صفت زائد را نفی کند و نگوید خدا «علیم» است به علمی که بسیاری از اهل سنّت مبتلا هستند؛ «علیم» است «بعلمٍ»؛ «حیّ» است «بحیاتٍ»؛ «قدیر» است «بقدرهٍ» که قدرت، علم و حیات را زائد بر ذات بدانند.

دو برهان وجود مبارک حضرت در همان خطبه اول - در سایر خطبه ها هم هست، مخصوصاً در خطبه اول - اقامه می کند و می فرماید: چرا «کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»؟ با اینکه صدر و ساقه آن خطبه, وصف خدای سبحان است؛ فرمود کمال اخلاص این است که خدا را وصف نکنی، در حالی که تمام خطبه که وصف خداست! چطور «کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»؟ حضرت دو برهان در همان خطبه اقامه می کند که روشن می کند که منظور نفی صفات زائده است. فرمود: «کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» چرا؟ «لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ»، این دو برهان است و دو حد وسط که می فرماید هر وصفی شهادت می دهد که من غیر موصوف هستم. کدام وصف شهادت می دهد که من غیر موصوف هستم؟ آن صفتی که زائد بر ذات باشد شهادت می دهد، آن صفتی که عین ذات است که چنین شهادتی نمی دهد. کدام موصوف شهادت می دهد که من غیر از وصف می باشم؟ آن موصوفی که ببیند این صفت از خارج آمده «لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّهَا غَیْرُ الْمَوْصُوفِ»، این یک برهان؛ «وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ»، این برهان دوم؛ دو برهان در این جاست، تعدّد برهان به وسیله تعدّد اکبر و اصغر نیست، بلکه به وسیله تعدّد حدود وسطا است؛ اگر حدّ وسط متعدد بود، برهان متعدد است، چون حرف اول و اساسی برهان را حدّ وسط می زند؛ اگر دو حدّ وسط بود، معلوم می شود که دو دلیل است. فرمود هر صفتی شهادت می دهد که غیر موصوف است، کدام صفت شهادت می دهد که غیر موصوف است؟ صفت زائد شهادت می دهد. هر موصوفی شهادت می دهد که غیر صفت است، کدام موصوف شهادت می دهد؟ آن موصوفی که صفت اش زائد بر آن باشد. پس کمال اخلاص در این است که صفات زائده را ما نفی کنیم، آن هم شود وحدت محض و ما هم شویم فانی؛ انسان فانی نابود نمی شود، چون نابودی نقص است، بلکه خود را نمی بیند:

-۱

تا فضل و عقل بینی بی معرفت نشینی *** یک نکته ات بگویم خود را مبین که رستی (۱)

تنها مشکل ما و تنها دشمن ما خود ما هستیم، هیچ کسی در عالم با ما کار ندارد. شما بدترین مار سمی را دیدید در هند و مانند هند که عدّه ای آنها را بغل می گذارند و در آغوش هم با هم می خوابند. خیلی ها را دیدید که چهل – پنجاه عقرب را در سر و صورتشان نگاه می دارند. با مار می شود کنار آمد، با عقرب می شود کنار آمد؛ اما با این نفس و غرور نمی شود کنار آمد. این نفس و غرور تا آبروی ما را نبرد رها نمی کند، ما با چنین چیزی روبه رو هستیم. چه این رسانه ها و چه غیر رسانه ها نشان دادند که بعضی از بچه ها و بعضی از بزرگسال ها این مار سمی که با یک اشاره آدم را از پا در می آورند، اینها را کنارشان می گذارند و می خوابند, اینها با آدم دوست می شود. کم نبودند افرادی که چندین مار و عقرب سر و صورتشان و در بدنشان بوده، می شود با مار و عقرب کنار آمد؛ اما با این غرور و خودخواهی؟! جنابعالی برترید باید بالا بنشینید، من بالاترم باید این جا بنشینم، این از هر مار و عقربی بدتر است. هر جا در شهر، غیر شهر و روستا اختلافی هست – اختلاف یک سمی است – به واسطه همین است؛ من این کار را باید بکنم، چرا او این کار را کرد؟ من باید جلو بیفتم! اینکهوجود مبارک حضرت فرمود: «أَعْدَی عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتِی بَیْنَ جَنْبَیْک» (۲) همین است که فرمود: بدترین دشمن همین نفس است. همین حرف های لطیف را در بعضی از بیانات سعدی در گلستان اشاره کرده است. اگر نبود این حرف های اهل بیت(علیهم السلام) – ما در ایران شعرا داشتیم، ادبا داشتیم – چرا این حرف های لطیف قبل از اسلام در ایران نبود؟ بالأخره اینها ایرانی هستند و همه ما هم ایرانی هستیم؛ نه در شعرای ما، در ادبای ما و در فصحای ما, هیچ کدام نیامد. ایشان در گلستان دارد که چرا رسول خدا فرمود: «أَعْدَی عَدُوِّکَ نَفْسُکَ»؟ برای اینکه این سگی که حمله کرده، پارس کرده، بیگانه است و دارد حمله می کند، شما اگر یک تکه گوشت پیش او بیندازید، این چند دقیقه که مشغول خوردن آن گوشت است شما را رها می کند، ولو پنج دقیقه؛ اما اگر این نَفس به انسان گفت که فلان نامحرم را نگاه کن! نگاه کرد، این یک قدم جلوتر آمد. این سگ این یک لقمه را تا پنج شش دقیقه بخورد پارس نمی کند و کاری به آدم ندارد و آدم می تواند رد شود؛ اما این یک قدم جلوتر می آید. حرف سعدی این است که شما یک تکه که پیش سگ بیندازی این تا مشغول خوردن این یک تکه گوشت است, شما را رها می کند؛ اما این نفس می گوید که برتر از او هستم و باید بالا بنشینم؛ وقتی بالا نشستی یک قدم این جلوتر آمد؛ این هست که می فرماید به هیچ وجه صلح پذیر نیست: «أَعْدَی عَدُوِّکَ»، وگرنه کسی در عالم با ما کاری ندارد. الآن این هفتاد میلیونی که در مملکت هستند، هر کسی دشمن درونی خود را اصلاح کند می شود بهشت. این روایات نورانی را در امالی نقل کرد در حدود ۲۸ روایت است که بسیاری از اینها همان روایات مشهور هستند؛ مانند «أَنَا مَدِینَهُ الْعِلْمِ وَ عَلِیٌّ بَابُهَا» (۳) که جزء مشهورهاست؛ اما یکی دو روایت آن مشهور نیست. آن روایتی که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) در امالی نقل کرد این است که حضرت فرمود: «أَنَا مَدِینَهُ الْحِکْمَهِ وَ هِیَ الْجَنَّهُ وَ أَنْتَ یَا عَلِیُّ بَابُهَا»؛ (۴) من در بهشتم, تو در بهشتی, نه اینکه بعدها می رویم به بهشت; الآن در بهشتیم. در واقع اگر کسی این دشمن درونی را رفع کند در بهشت است و در خاطرش وسوسه نمی کند که چرا فلان کس جلوتر رفته، چرا من این طور رفتم; من در عالم دارم زندگی می کنم، کسی من را آفریده و گفته این کار را انجام بده، من هم انجام می دهم، چون با او حساب و کتاب دارم. مگر مسئول دیگران منم؟ مگر همه دنیا برای من خلق شد؟ مگر بهتر از من نیستند؟ من همین هستم! بنابراین ما یک دشمن داریم و آن غرور و خودخواهی است.

۱-

۲- عده الداعی، ابن فهدالحلی، ص۲۹۵.

۳- الامالی، الشیخ الصدوق، ص۴۲۵.

۴- الامالی، الشیخ الصدوق، ص۴۷۲.

گر شود دشمن درونی نیست *** باکی از دشمن برونی نیست (۱)

امیدواریم خدا همه ما را در سایه لطف خود نجات بدهد!

ربا مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ربا

مرحوم محقق در متن شرایع (۲) فرموده بودند که ربا با دو عنصر محوری حرام است؛ یعنی اتحاد جنس و «مکیل و موزون» بودن. مستحضرید که تلاش و کوشش بسیاری از بزرگان مخصوصاً مرحوم شیخ(رضوان الله علیهم) این بود که بسیاری از مسائل فقهی را به صورت قاعده فقهی در بیاورند؛ لذا اگر کسی با کتاب مکاسب اُنسی گرفت، در معاملات صاحب نظر خواهد بود. در خیلی از موارد تلاش و کوشش مرحوم شیخ این بود که مسئله فقهی را به صورت قاعده فقهی دربیاورد؛ لذا در جریان بیع فضولی و مانند آن مسئله را از بیع بالاتر بردند که سایر عقود هم همین طور است؛ جریان ربا هم همین طور است و این طور نیست که حالا ـ ربا در بیع حرام باشد یا در «مزارعه»، «مضاربه»، «مساقات»، «مغارسه» و مانند اینها حلال باشد یا حتی در «صلح» حلال باشد; این را بردند طوری که «فی کل عقد من العقود المعاملیه», ربا حرام است، پس با این دو عنصر ربا هست: یکی اتحاد جنس و دیگری هم «مکیل و موزون» بودن.

-۱

-۲ شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۲۹۹.

عبارت ایشان در شرایع مشکل ساز است، برای اینکه فرمود: معیار, «مکیل و موزون» بودنِ در عصر صاحب شریعت است؛ یعنی عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) نه در «مصر» او، بلکه در عصر او؛ (۱) یعنی در آن تاریخ و در هر جای روی زمین, شیئی «مکیل و موزون» بود، آن شیء ربوی است. در المختصر النافع که متن ریاض است، آن جا عبارت «بعاده الشرع» را ندارد، البته این نشان آن نیست که ایشان تجدید نظر کردند، برای اینکه مختصر النافع, مختصر شرایع است، ممکن است این قید را نیاورده باشد؛ ولی در المختصر النافع که ریاض شرح آن است، این قید نیست. مرحوم آقای خوانساری(رضوان الله علیه) هم المختصر النافع را که شرح کرده به نام جامع المدارک، آن جا هم سخن از رجوع به عصر صاحب شرع نیست؛ ولی مرحوم علامه در تحریر همین عبارت مرحوم محقق را دارد که مرجع در تشخیص «مکیل و موزون» بودن، عصر شریعت است؛ (۲) این مطلب همان طور که ملاحظه فرمودید هیچ صبغه علمی و هیچ وجهی ندارد، برای اینکه ظاهر هر دلیلی به نحو «قضیه حقیقیه» است؛ یعنی حکم دائر مدار آن موضوع است «الی یوم القیامه»، نه آن موضوعی که در آن سرزمین است یا آن موضوعی که در آن مقطع تاریخی است. یک وقت است «قضیه شخصیه» است که یک موضوع شخصی را شارع مقدس معیار قرار می دهد؛ مثل اینکه سرزمین «عرفات» را موقف قرار داده، سرزمین «مشعر» را موقف قرار داده، سرزمین «منا» را مبیت قرار داده، اینها

«قضایـای شخصـیه» هسـت و روشن است؛ یعنی یـک شـخص معین است که موضـوع حکم است، گرچه افعـال مردم «الی یـوم القیامه»به نحو «قضـیه حقیقیه» است؛ بیتوته به نحو «قضـیه حقیقیه» است؛ وقوف به نحو «قضیه حقیقیه» است، چه در «مشعر»، چه در «عرفات» وماننـد آن؛ بیتوته، وقوف و ماننـد اینها «قضایای حقیقیه» است که «الی یوم القیامه» فعل مکلّف است؛ اما موقِف و مبیت, «قضیه شخصیه» است؛ یعنی جای معینی را شارع مقدس فرمود که این جا باید توقف کنی، البته اینها دلیل خاص دارد.

۱- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص۸.

۲- تحریر الأحکام، العلامه الحلی، ج ۲، ص ۳۰۹ و ۳۱۰.

در جریان «لِبنه» و خِشت - طبق شواهدی که داشتیم - آن جا هم مشخص بود که در روایات آمده است: فاصله بین «مَسجد» نمازگزار و «موقِف» نمازگزار به مقدار «لِبنه» باشد؛ (۱) خِشت در آن عصر زیاد بود و قطر خِشت ها هم یکسان نبود؛ اما خِشت مدینه این طور بود که چهار انگشت بسته بود که بعد هم با روایتی تطبیق کردند و گفتند: «أَرْبَعِ أَصَابعَ مَضْمُومَات»؛ (۲) اما این جا ما چه دلیل داریم برای اینکه معیار «مکیل و موزون» بودن, عصر آن حضرت است؟ این هیچ وجه علمی ندارد, پس «کل ما صدق علیه أنه مکیل أو موزون الی یوم القیامه»، این عنصر ربوی است.

مطلب دیگر آن است که تاکنون از «قضیه خارجیه» سخن گفته می شد که مرحوم محقق به روال «قضیه خارجیه» دارند سخن می گویند؛ اما این «قضیه خارجیه» راجع به عنوان «مکیل و موزون» بودن است، نه عنوان ربا. بیان مطلب این است که یک وقت می گوییم این قضیه، «قضیه خارجیه» است و «قضیه خارجیه»; یعنی حکم برای افراد موضوع «محقق الوقوع فی الخارج» است و تمام می شود؛ مثل «کل من فی العسکر قتل»، (۳) [۶] کسی که در میدان جبهه بود, شهید شد, این «قضیه خارجیه» است و دیگر آینده را شامل نمی شود. این جا که گفته شد این به نحو «قضیه خارجیه» است؛ یعنی تشخیص «مکیل و موزون» بودن به لحاظ ظرف خارج است؛ اما همین شیء که به لحاظ ظرف خارج, «مکیل و موزون» شناخته شد، «الی یوم القیامه» ربوی است که ضلع دوم آن به نحو «قضیه حقیقیه» است و نظیر «کل من فی العسکر قتل» نیست.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۳۳۳، ط اسلامی.
۲- عروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص۵۵۶.
۳- فوائدالاصول، محمدحسین نائینی، ج۱، ص۱۷۱.

«قضیه خارجیه» نظیر این است که وجود مبارک حضرت دستور می دهد, هر کس در مدینه است باید در جنگ اُحُد شرکت کند; این «قضیه خارجیه» است؛ به تک تک افراد که نمی گوید، بلکه می گوید هر مکلّفی باید شرکت کند. در جریان غزوه تبوک این طور است که می گوید هر کس تخلّف کرد ملعون است یا هر کس تخلف کرد کذا و کذا؛ این یک «قضیه خارجیه» است که حکم روی «المکلّف» خارجی رفته و بعد از اینکه این غزوه و این جنگ که تمام شد, این قضیه هم دیگر مصداق ندارد یا کسانی هم که در آن صحنه بودند می گویند «کل من فی العسکر قتل» که این تمام شد؛ این را می گویند «قضیه خارجیه»، اما در این جا که گفته شد «قضیه خارجیه»؛ یعنی تشخیص«ما هو المکیل», تشخیص «ما هو الموزون» به لحاظ «قضیه خارجیه» است؛ یعنی آنچه در عصر حضرت، نه در «مصر» حضرت؛ آنچه در زمان وجود حضرت «مکیل و موزون» بود، «الی یوم القیامه» ربوی است؛ این ضلع دومش که ربوی بودن است، به نحو «قضیه حقیقیه» است؛ اما چه چیزی «مکیل و موزون» است، این به لحاظ «قضیه خارجیه» است که این حرف صحیحی نیست و حرف صحیح این است که «کل ما صدق علیه أنه مکیل أو موزون الی یوم القیامه فهو ربوی الی یوم القیامه»، این «الی یوم القیامه» هم برای موضوع و هم برای ثبوت محمول بر این موضوع است.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) برای اینکه متن محقق را تا آن جایی که ممکن است توجیه کنند، گاهی به استصحاب تمسک کرده اند، گاهی به استصحاب قهقرایی تمسک کرده اند (۱) که همه اینها یک رنج غیر لازم است. نظم طبیعی بحث تاکنون این شد: یک, ما اصول اولیه داریم که «عند الشک» پناهگاه هر مجتهدی است و آن اصول اولیه این بود: (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۲) (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۳) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ); (۴) دو, یک سلسله نصوصی در خصوص ربا وارد شده است که سه طایفه بود و معیار اینها مشخص بود؛ یک طایفه مصادیق را ذکر می کرد و می فرمود که خرید و فروش یک گوسفند و دو گوسفند عیب ندارد، (۵) یک پارچه به دو پارچه عیب ندارد (۶) که از این موارد ضابطه ای به دست نمی آمد؛ در طایفه دوم ضابطه به دست می آمد، اما یک جانبه بود؛ می فرمود: در «معدود» ربا نیست؛ در «ممسوح» ربا نیست؛ در آن جا که با مساحت و با متر و «ذرع», خرید و فروش می شود ربا نیست؛ با شمارش و عدد خرید و فروش می شود ربا نیست. طایفه ثالثه هم به صورت «موجبه» و هم صورت «سالبه» ضابطه به دست می آمد، می فرماید: «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن» (۷) [۱۳]که به صورت شفاف, دو قضیه «موجبه» و «سالبه» از آن به دست می آید؛ یعنی کالایی که در معاملات, «کیل» و وزن در آن نیست، ربوی نیست؛ کالایی که معامله در آن با «کیل» و وزن است، ربوی است. این یک ضابطه شفاف دو جانبه ایجابی و سلبی دارد که آن اصول اولیه را تخصیص یا تقیید می زند; این درست است. اگر ما این راه را رفتیم دیگر به آن «عقبه کئود»ی که مرحوم صاحب جواهر تبعاً لمحقق مبتلا شدند، مبتلا نمی شویم.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۴.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۲ و ۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۲، ط آل البیت.

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۳، ط آل البیت.

۷- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۶، ح۲، ط آل البیت.

مرحوم محقق در متن شرایع فرمودند که معیار «مکیل و موزون» بودن عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) است، بعد فرمودند اگر ما دسترسی نداشتیم به اینکه ببینیم فلان کالا در عصر پیغمبر چه بود، ما در جریان عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) مسئله جو و گندم و اینها را فهمیدیم؛ اما برخی از حبوبات مانند ماش، عدس و لوبیا برای ما روشن نشد که اینها «مکیل» هستند یا «موزون» می باشند، چه کار کنیم؟ مرحوم صاحب جواهر فرمود: اگر عصر حضرت روشن نشد، مشهور بین الاصحاب این است که (نه مشهور این طور گفتند، مشهور که حرف نمی زند. یک وقت انسان می گوید جمهور این طور گفتند و یک وقت می گوید: «المشهور بین الاصحاب هو کذا»، وگرنه مشهور این طور گفتند, اشتباه است.) هر کسی به قانون شهر خود مراجعه می کند، اگر قانون این بلاد یکسان بود که حرفی در آن نیست؛ اما اگر یکسان نبود هر کسی به بلد خود مراجعه می کند. (۱) اگر در یک بلد دو تا حکم بود؛ یعنی هم با «کیل» و وزن می فروختند, هم با شمارش و متر و هم «جزافاً»؛ یعنی «مشاهدةً» بود، آیا حکم ربا مقدم است یا حکم «مکیل و موزون»؟ برخی ها فتوا دادند که اگر تساوی بود؛ یعنی در این شهر نیمی از مردم این کالا ـ را با «کیل» و وزن معامله می کردند و نیمی از مردم شهر این کالا را «جزافاً» و «عدّاً» و «ذرعاً» و مانند آن معامله می کردند؛ «غلّب جانب الحرمه» که جانب حرمت مقدم است. آنچه که از مرحوم مفید نقل شد این است که اگر یکی از دو طرف رجحان داشت؛ یعنی اکثری آن طرف بود, شصت یا هفتاد درصد این طرف بود، این حکم «لازم الاجراء» است و «عند التساوی غلّب جانب الحرمه». (۲) بخشی از اینها را محقق در متن شرایع اشاره کردند و بخش مبسوطی را مرحوم صاحب جواهر فرمودند. حرف این است که اگر معیار «کیل» و وزن, عصر صاحب شریعت است، ما اگر عصر صاحب شریعت را شک کردیم و ندانستیم، باید به آن اصول اولیه مراجعه کنیم؛ تأسیس اصول اولیه در هر مسئله فقهی برای همین جهت است، «بکل بلدٍ», برای چه؟! «تغلیب» جانب حرمت «علی الجانب الجواز», برای چه؟! اگر معیار حرمت, «مکیل و موزون» بودنِ عصر حضرت است و ما هم دسترسی نداریم به اینکه عصر حضرت چه بود، یک مقدار را می دانیم و یک مقدار از آن را نمی دانیم، مرجع در این گونه از موارد آن اصول اولیه است و اصلاً تأسیس اصول اولیه برای همین جهت است که «عند الشک» به آنها مراجعه کنیم.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.

۲- المقنعه، الشیخ المفید، ص ۶۰۴ و ۶۰۵.

پرسش: ؟پاسخ: عموم لفظی باشد که داریم؛ مثل (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و مانند آن که هیچ؛ اطلاق هم که باشد, با مقدمات ما تثبیت شده است و یک دلیل منفصل هم هست، دلیل متصل که نیست. ما با دلیل منفصل تخصیص یا تقیید زدیم؛ (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) را تخصیص زدیم، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) را تخصیص زدیم، (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) را تخصیص زدیم و گفتیم اگر «ثمن و مثمن» یک جنس بودند و «مکیل و موزون» بودند، این دیگر مشمول «أحلّ»، «اوفوا» و مانند اینها نیست و معیار این «مکیل و موزون» بودن هم عصر حضرت است، ما هم عصر حضرت را احراز نکردیم؛ شبهه مصداقیه خاص است، آن هم خاص منفصل؛ چرا نتوانیم به عموم عام تمسک کنیم؟

پرسش: ... با اهمیتی که ربا دارد؟

پاسخ: بله، شارع مقدس هم آن را محترم شمرده و هم این را محترم شمرده است؛ یک وقت است کسی احتیاط می کند، احتیاط در عمل, طریق نجات است که یک مسئله است؛ اما یک وقت معنای اینکه یک فقیه و یک مرجع احتیاط می کند و می گوید احوط این است؛ یعنی به مسئله نرسیدم. اینکه در موارد احتیاط مقلّد می تواند به دیگری مراجعه کند، برای اینکه مرجع او فتوا ندارد، احتیاط که فتوا نیست. یک وقت است که فتوا به احتیاط می دهد؛ مثل اطراف علم اجمالی، آن جا جا برای رجوع به غیر نیست، آن جا فتواست؛ در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کرد، اینکه احتیاط نیست، این فتواست. یک وقت است که احتیاط می کند و می گوید این چنین هست، احوط این است یا احتیاطاً, اگر فقیهی در رساله ای گفت احوط این است؛ یعنی من به جایی نرسیدم، خودم احتیاط می کنم و برای شما هم که احتیاط طریق نجات است، می توانید احتیاط کنید؛ لذا همان فقیه مانند فقهای دیگر در کتاب های خود گفتند که اگر در جایی فقیه و مرجعی احتیاط کرد, مقلّد می تواند به دیگری مراجعه کند، سرّش این است که در آن جا فقیه فتوا ندارد. یک وقت است احتیاط می کند و احتیاط همیشه طریق نجات است؛ اما یک وقت می خواهد احتیاط کند و مشکلی در جامعه ایجاد کند، وضع اقتصادی را به هم بزند، این جا که جایی برای احتیاط نیست، باید با مردم در مسائل اقتصادی شفاف سخن گفت.

ص: ۱۵۹

اگر معیار «مکیل و موزون» بودن عصر حضرت است و این روشن نشد که فلان کالا در عصر حضرت «مکیل و موزون» است، پس شبهه مصداقیه است؛ وقتی شبهه مصداقیه خاص بود، چرا شما نتوانید به عام مراجعه کنید؟! اگر خاص، خاصِ متصل بود، ممکن است شما بگویید به او عنوان داده است. تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام جایز نیست، تمسک به خاص در شبهه مصداقیه خود خاص جایز نیست؛ اما تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص آن جا که خاص منفصل است, چرا جایز نیست؟! اگر گفتند «اکرم العلماء»، این عام است و به دلیل منفصل گفتند «لا تکرم الفساق» که این هم خاص است؛ اگر کسی «مشکوک العالمیه» بود، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است و جایز نیست؛ اگر کسی «مشکوک الفسق» بود، تمسک به خاص در شبهه مصداقیه خود خاص جایز نیست و به «لاـ تکرم الفساق» نمی شود مراجعه کرد؛ اما اگر کسی «مشکوک الفسق» و شبهه مصداقیه خاص بود، چرا به «اکرم العلماء» نتوانیم تمسک کنیم؟! «اکرم العلماء» در روزی که صادر شد, سه فرد و مصداق شفاف قطعی داشت: آن کسی که عالم و عادل است، یقیناً مصداق «اکرم العلماء» است؛ آن کسی که عالم و فاسق است, یقیناً مصداق «اکرم العلماء» است؛ آن کسی که عالم است و «مشکوک العدل و الفسق» است, یقیناً مصداق «اکرم العلماء» است، چون فرمود: «اکرم العلماء»، پس «العلماء» سه مصداق را به نحو شفاف گرفت. حالا افرادی که «مقطوع الفسق» هستند، به وسیله «لا تکرم الفساق» خارج شدند؛ اما آن کسی که «مشکوک الفسق» است، این «مشکوک الفسق» شبهه مصداقیه خاص است، اما شبهه مصداقیه عام که نیست، یقیناً عام این را در بر گرفته است. وقتی فرمود: «اکرم العلماء»، این العلماء سه فرد یقینی شفاف دارد; یکی از آن افراد سه گانه همین «مشکوک الفسق» است که «الفاسق» را یقیناً در بر گرفته است، چه رسد به «مشکوک الفسق».

پرسش:؟پاسخ: این گونه از قضایا قضایای حقیقیه است و اگر شبهه خاص متّصل بود، ممکن است کسی بگوید که چون فرمود: «اکرم العلماء الا الفساق» یا «اکرم العالم غیر الفاسق»، چون متصل است ممکن است به او عنوان دهد؛ یعنی آن کسی که محور حکم است «العالم الذی لا یکون فاسقاً» است که این به شبهه مصداقیه خود عام برمی گردد و در آن جا چنین احتمالی هست؛ اما در مقام ما و امثال این مقام که مخصّص منفصل است، یک دلیل آمده گفته که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ) و یک دلیل هم آمده گفته که «لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَن»، این شبهه مصداقیه خاص است و شبهه مصداقیه عام نیست و عام - قبل از اینکه خاص بیاید - یقیناً این را در بر گرفته است، بنابراین به آن اصل مراجعه می کنیم.

پرسش: «ما نحن فیه» با این جا فرق می کند! «ما نحن فیه» را اگر بخواهیم تطبیق دهیم چنین می شود که مولا فرمود: «لا تکرم الفساق»; مثلاً می دانستم که زید فاسق است و او را اکرام هم نکردم، بعد از مدتی از فسق بیرون آمد، حالا شک می کنم آیا «لا تکرم الفساق» را اجرا کنم یا «اکرم العلماء»؟

پاسخ: در آن جا آنهایی که «مشکوک الفسق» هستند بدواً حدوثاً یا «مشکوک الفسق» می باشند بقائاً، هر دو «علی وزان واحد» مشمول اطلاقات اولیه است؛ یعنی (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ), سه مصداق را به صورت یقین و شفاف در بر گرفته است; بیعی که ربوی نیست، بیعی که قطعاً ربوی است و بیعی که «مشکوک الربا» است که هر سه را «علی وزانٍ واحد» یقیناً در بر گرفته است؛ مثل «اکرم العلماء» که این «اکرم العلماء» سه مصداق را یقیناً به صورت شفاف در بر گرفته است; عالم عادل، عالم فاسق و عالم مشکوک که هر سه «علی وزانٍ واحد», مصداق «العلماء» هستند؛ شمول «اکرم العلماء» نسبت به اینها و اندراج اینها تحت آن عام «علی وزانٍ واحد» یقینی است، آن وقت آن حکم خاص را نمی دانیم که این را در بر گرفته است یا نه، چون نمی دانیم این را در بر گرفته، نمی دانیم این از تحت عام بیرون رفته، چه شک در حدوث و چه در حال بقا باشد, «اکرم العلماء» هر دو را «علی وزانٍ واحد» در بر گرفته است.

پرسش: اگر از زیر مجموعه «اکرم العلماء» قطعاً خارج شده، اگر بخواهد مجدّد برگردد, دلیل خاص می خواهد؟

پاسخ: یک وقت است می خواهیم استصحاب حکم خاص کنیم و درباره خود شخص است، این در مسئله خیارات گذشت که اگر عامی داشتیم، یک؛ خاصی داشتیم، دو؛ این خاص از تحت عام خارج شده است، سه؛ بعد در مقطع چهارم شک کردیم که آیا این حکم خاص را باید بگوییم یا مشمول تحت عام است، این جا بحث این است که آیا حکم خاص را استصحاب کنیم یا به اماره؛ یعنی حکم عام, تمسک کنیم؟ این برای آن مسئله است.

اما این مسئله «اکرم العلماء» سه فرد را یقیناً در بر گرفته است: کسی که یقیناً عادل است، مشمول است؛ کسی که یقیناً فاسق است، مشمول است؛ کسی که «مشکوک العدل و الفسق» است هم مشمول است، چون «اکرم العلماء» هر سه را در بر گرفته آن مقداری که یقینی است «خرج بالدلیل» و بقیه مشمول است. در مخصّص و مقیّد متصل, احیاناً احتمال عنوان دادن مطرح است، برای ما که در این جا منفصل است. بنابراین اگر چیزی در عصر حضرت روشن بود، حکم آن روشن است؛ اما اگر چیزی در عصر حضرت روشن نبود، ما نمی دانیم که در عصر حضرت فلان کالا «مکیل» یا «موزون» بود, مرجع اصول اولیه است، چه چیزی را می خواهید استصحاب کنید؟!

پرسش: ؟پاسخ: نه، فرمود که این بیع حرام است؛ یعنی این بیع را شارع امضا نکرده است، وگرنه بیع که هست، بیع که حقیقت شرعیه ندارد؛ اگر چیزی حقیقت شرعیه داشته باشد، بله! این بیع قبل از اسلام بود، بعد از اسلام هست، بعد از اسلام هم در حوزه مسلمین هست، هم در حوزه غیر مسلمین هست که می شود بیع، بیع بودنش که هست؛ منتها صحت و بطلان, مشروع و غیر مشروع بودن آن محور بحث است که این مقدار خارج شده است.

ص: ۱۶۲

بنابراین ما دیگر مجبور نیستیم این «عقبه کئود» و این دور باطل را طی کنیم که بگوییم اگر وضع روشن نبود مشهور این است که هر کسی تابع شهر خود است و بگوییم «عند الاختلاف» آیا جانب حرمت مقدم است یا جانب حلّیت یا بیان مرحوم مفید را ارائه کنیم که اغلب مقدم است, اگر اغلب نبود, «عند التساوی» جانب حرمت مقدم است. تأسیس آن اصول برای همین است که ما «عند الشک» به آن اصول مراجعه کنیم. این بزرگواران گفتند که معیار عصر حضرت است؛ اگر معیار عصر حضرت است، شما چرا به عصر و «مصر» دیگری مراجعه می کنید؟! یا بگویید تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است یا جایز نیست، دیگر رجوع به کل «بلد» برای چیست؟! این ضابطه را از کجا درآوردید؟! این بیان محقق در متن شرایع که اگر عصر حضرت روشن نشد هر کسی تابع شهر خود است، این از کجاست؟ ما یک حدیث داشتیم در این طایفه «ثالثه» که فرمود: «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن»، «مکیل و موزون» بودن در «اعصار» و «امصار» دیگر را شما از کجا به دست می آورید؟! این است که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) گاهی به استصحاب تمسک می کند، گاهی به استصحاب قهقرا تمسک می کنند، در این «عقبه کئود» به زحمت افتاده برای اینکه متن را درست کند. اگر چیزی در زمان حضرت «مکیل و موزون» بود و حکم آن حرمت بود؛ الآن «کیل» و وزن عوض شد، اگر بخواهیم استصحاب کنیم موضوع عوض شده، چه چیز را استصحاب کنیم؟ حرمت رفته روی «مکیل و موزون» و اینکه «مکیل و موزون» نیست. اینکه شما می فرمایید هر چه در عصر حضرت بود معیار هست، ولو بعدها از «کیل» و وزن بیرون بیاید و هر چه در عصر حضرت «مکیل و موزون» نبود، ربا در آن نیست, حلال است و ربوی نیست، ولو بعدها «مکیل و موزون» شود، این را بر اساس چه میزانی می گویید؟ این باید یک توجیه علمی داشته باشد. طایفه ثالثه می گوید: «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن»، شما می فرمایید هر چه در عصر حضرت «مکیل و موزون» بود, این ربوی است، ولو بعدها از کیل و وزن خارج شده باشد و هر چه در عصر حضرت «مکیل و موزون» نبود, ربوی نیست، ولو بعدها «کیل» و وزن در آن پیدا شده باشد، این فرمایش شما بود؛ توجیه علمی این فرمایش چیست؟ عنوان این طایفه ثالثه «مکیل و موزون» است، یا شما باید بگویید این «مکیل و موزون» عنوان «مشیر» است و هیچ دخالتی در حکم ندارد، پس معیار آن «حنطه» و «شعیر» و «ماش» و «عدس» و «لوبیا»، یعنی خود آن اجناس هستند؛ این اجناس «الی یوم القیامه» ربوی هستند، در زمانی با «کیل» و وزن بود، در زمانی با مشاهده و مانند آن است، این را که نمی گویید! یا این را باید بگویید یا آن قسم دوم را باید بگویید، بگویید «کیل» و وزن, سهم تعیین کننده دارند؛ منتها مطلق نیستند; «المکیل فی عصر النبوه»، «الموزون فی عصر النبوه(صلّی الله علیه و آله و سلّم)»؛ یعنی «کیل» به ضمیمه قیدِ در عصرِ حضرت بودن؛ اگر این را می خواهید بگویید، اگر در اعصار بعدی ما در آن قید اگر شک کردیم باید به عمومات دیگر مراجعه کنیم، چرا به «مکیل و موزون» بلاد مراجعه کنیم؟! به چه مناسبت و چرا آنها مرجع شوند؟! این چند قولی که اخیراً نقل شد برای چیست؟! اگر معیار «مکیل و موزون» آن حضرت است، هر چه احراز کردیم که «ثبت المطلوب»، اگر احراز نکردیم به عمومات باید برگردیم؛ حالاـ چرا در «مکیل و موزون» به ضابطه هر کسی تابع شهر خود باشد برمی گردید؟ این ضابطه را از کجا آوردید؟ مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) می فرماید که اگر چیزی در عصر آن حضرت «مکیل و موزون» بود، بعد حالا از «کیل» و وزن افتاد ما بتوانیم استصحاب کنیم یا نه، استصحاب آن حرمت است؛ اگر استصحاب حرمت است، با اینکه موضوع و عنوان عوض شده چرا استصحاب می کنید؟! مگر به توجیه اول که بگویید این دخیل نیست.

یک استصحاب قهقرایی هم مرحوم صاحب جواهر دارند؛ غالب مسائل اصول را این فقیه بزرگ در همین جواهر مطرح کرده است و نمی شود گفت و نباید گفت که صاحب جواهر با وجود این فقه با عظمت, اصول ننوشته است؛ اصول را در فقه نوشته است، چون اصول ابزار فقه است و ایشان در همان متن فقه از ابزار استفاده کرده است. اگر با جواهر مأنوس باشید که – ان شاء الله – مأنوس هستید و باید هم مأنوس باشید، این «کما حرر فی الاصول» (۱) در جواهر کم نیست؛ یکی از جاهایی که صاحب جواهر به آن اشاره کرده «کما حرر فی الاصول» (۲) همین جاست. استصحاب قهقرایی را که شما در کتاب های اصول ملاحظه می فرمایید، در فرمایش صاحب جواهر هست. می فرماید اگر ما در سرزمینی – حالا مکه یا مدینه یا امصار دیگر، چون خصوص «مصر» حضرت معیار نبود، معیار عصر حضرت بود – خواه حجاز و خواه غیر حجاز, یقین داریم که این کالا «مکیل و موزون» است، الآن یقین است؛ «یقین لاحق» داریم و «شک سابق»، بر خلاف دو عنصر معتبر در استصحاب، چون در استصحاب «یقین سابق» و «شک لاحق» بود، در حالی که در این جا «یقین لاحق» و «شک سابق» است, این همان است که از آن به استصحاب قهقرایی یاد کردند؛ آیا می توانیم استصحاب کنیم یا نه؟ الآن این کالا یقیناً «مکیل و موزون» است و معیار هم زمان حال نیست، معیار عصر حضرت است؛ عصر حضرت مشکوک است و عصر کنونی مقطوع است، «یقین لاحق» است و «شک سابق»، آیا می شود این را استصحاب کرد که حکم این یقین را ادامه داد و به آن عصر رساند؟ این به تعبیر بزرگانی که بعداً آمدند گفتند این یکی از همان «اصول مُثبته» (۳) است، ما چرا استصحاب کنیم؟! چون استصحاب تعبد است; در آن مقداری که ما را مُتعبِّد کردند، گفتند در صورت «یقین سابق» و «شک لاحق», تعبداً حکم «یقین سابق» را مترتب کن که ما هم می گوییم چشم! اما نگفتند که اگر «یقین لاحق» و «شک سابق» داشتی، نسبت به «سابق» هم تعبد کن، این را شما از کجا می گویید؟! تعبیر صعود و نزول که در این کتاب های فقهی است که بخشی در جواهر هست و بخشی بعد از جواهر ناظر به همین است. تعبیر نزول همین استصحاب رایج است؛ یعنی «یقین سابق» و «شک لاحق» که مجرای استصحاب است؛ اما صعود, «یقین لاحق» و«شک سابق» که ما برویم بالا؛ این بالا رفتن که استصحاب قهقرایی است، جز «اصل مُثبت» راه دیگری ندارید، از چه راهی می گویید؟ اگر دلیل است که می گوید «لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ», (۴) [۱۹] «یقین سابق» را با «شک لاحق» حل نکن، «و ابقه علی یقینه». بنابراین این دو فرمایشی که مرحوم صاحب جواهر دارد، «عقبه کئود» است؛ عمده آن است که ما یک «قضیه خارجیه» داریم که در «مکیل و موزون», معیار عصر حضرت است، در هر سرزمینی که بشر در آن روز زندگی می کرد و حضرت در آن عصر بود؛ در عصر حضرت, شیئی «مکیل و موزون» بود، چه در شرق عالم و چه در غرب عالم، این معیار رباست و نه در خصوص حجاز؛ اگر این است، در عصر کنونی ما شک می کنیم که آیا در آن عصر این چنین بوده است یا نه، راهی نداریم، مگر به اصول اولیه مراجعه کنیم و اگر گفتید که این اصول اولیه تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص جایز نیست، ولو خاص منفصل باشد, می گوییم (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) و آن حلّیت مطلقه که اصل عملی است، آن که حلال است؛ «كُلُّ شَيْ ءٍ لَكَ حَلَالٌ». (۵) اگر دست ما از امارات کوتاه بود – که کوتاه نمی شود – نوبت به اصل عملی می رسد و اصلاً اصل عملی را هم برای همین ساختند و اصل عملی که اماره نیست، این سه چهار اصل عملی؛ یعنی برائت، اشتغال و مانند اینها اماره نیستند و حکم شرعی را نشان نمی دهند، اگر حکم شرعی را نشان می دادند که لوازم آنها حجت بود؛ این اصول عملیه را شارع برای این ساخت که مکلّفِ متحیر, سرگردان نباشد. خیلی از موارد است که ما دسترسی به اماره نداریم، چه کار باید کنیم؟ ما هستیم و یک آب مشکوک، یک جای مشکوک، یک غذای مشکوک که نمی دانیم حلال است یا پاک است و اماره ای هم در کار نیست، چه کار کنیم؟ اصل عملی، یعنی برائت، احتیاط و این اصول را شارع ساخت «لرفع الحیره عند العمل»؛ می گوید حالا که دسترسی به واقع نداری, سرگردان نباش و

بگو آب حلال است. این «کُلَّ شَیْ ءٍ یَکُونُ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ أَبَداً حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ» (۶) که اماره نیست؛ اگر بعد معلوم شد که برای مردم بود، آدم ضامن است; مثلاً مالی است مشکوک و آدم نمی داند برای خود او است یا برای غیر و استصحاب هم نمی تواند کند و قطع هم ندارد؛ غذایی است که نمی داند پاک است یا نجس، برای خودش هم هست یا غذایی است که نمی داند برای خودش است یا برای غیر و سرگردان است، این جا همین طور باید برود و کناری بنشیند؟ برای رفع حیرت «عند العمل» که آدم سرگردان نباشد، این چهار اصل را ساختند. اصل عملی یعنی همین، وگرنه اصل عملی که اماره نیست و واقع را نشان نمی دهد. اگر این اصول عملیه واقع را نشان می دادند که لوازمشان حجت بود و اصلاً این اصول عملیه را ساختند که انسان سرگردان نباشد؛ حالا این غذا را میل کرد و بعد دید که آلوده است، باید دهان خود را بشوید؛ بعد فهمید برای مردم است، باید پس بدهد. این اصول عملیه هیچ کاری به واقع ندارند، چون اماره نیستند؛ اگر واقع را نشان می داد که لوازمشان حجّت بود. حکم شارع به این معنا که کشف از شریعت کند نیست، اصلاً این را ساختند که انسان سرگردان نباشد؛ حالا برای رفع سرگردانی، اصل عملی برای همین است. در طهارت شما چه می گویید؟ می گویید: «وَ کُلُّ شَیْ ءٍ طَاهِرٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»، (۷) [۲۲] این جا می گوید: «کُلُّ شَیْ ءٍ لَکَ حَلَالٌ»، اگر ما نتوانیم به اصول و اطلاقات اولیه مراجعه کنیم که می توانیم، بعد به اصول عملیه می رسیم که راهش هم این است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص ۳۴۶ و ۳۶۴ و ۳۶۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۴.

۳-

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱، ص۲۴۵، ابواب نواقض الوضوء، باب۱، ح۱، ط آل البیت.

۵- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۶، ص۳۳۹، ط اسلامی.

۶- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۳۴۱.

۷- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۲، ص۵۸۳.

خلاصه اینکه مطلب اول آن سه اصل است؛ مطلب دوم سه طایفه نصوص درباره ربا است؛ مطلب سوم فرمایش مرحوم محقق و مانند محقق ناتمام است که بیان داشتند: معیار «مکیل و موزون» بودن در آن عصر است، این طور نیست که «مکیل و موزون» بودن به نحو «قضیه خارجیه» باشد و حرمت آن «الی یوم القیامه» به نحو «قضیه حقیقیه» باشد، این طور نیست؛ چهار, «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ», محمولاً و موضوعاً به نحو «قضیه حقیقیه» است؛ یعنی هر چه «الی یوم القیامه» «مکیل» یا «موزون» است، این شیء ربوی است و هر دو آنها به نحو «قضیه حقیقیه» است; «کل ما صدق علیه أنه مکیل أو موزون الی یوم القیامه یجب اجتنابه لأنه ربا الی یوم القیامه». ما که به این نظم طبیعی مراجعه می کنیم، دیگر مسئله رجوع «بلدان» و مانند آن برای ما مطرح نیست؛ حالا اگر شک کردیم در عصر حضرت چه بود، اگر کسی قائل بود که تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص، در خاص منفصل جایز است - «کما هو الحق» - به عام مراجعه می کند و اگر کسی بگوید تمسک به عام در مخصّص متصل یا مقیّد منفصل, مثل متصل است که عنوان هم می دهد، این نمی تواند به عموم عام مراجعه کند، بلکه به اصل عملیه مراجعه می کند. دیگر «کل بلد» یعنی چه؟! هر کسی تابع شهر خود است یعنی چه؟! مگر بخشنامه است؟!

معیار «مکیل و موزون» عصر حضرت است و ما هم شک داریم که در عصر حضرت این «مکیل و موزون» بود یا نبود؛ حالا هر کسی به شهر خود مراجعه کند یعنی چه؟! این چه معیاری است؟! کسی می خواهد حرف جدید بیاورد، یک؛ از حرف سایر فقها هم نمی خواهد عدول کند، دو؛ اگر شما حرف جدید آوردید معیار عصر حضرت بود و آن معیار در دست شما نیست، به چه مناسبت می گویید هر کسی به شهر خود مراجعه کند؟! اینکه معیار نیست و «مکیل و موزون» است به نحو «قضیه حقیقیه» که نبود و به نحو «کل بلد» نبود. برخی ها از بس خیال می کنند که در روایت اگر حکمی وارد شده، آدم را منجمد می کند و می بندد؛ مثل گروهی از اخباری ها، آمدند گفتند که این «مَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ», نه تنها در ربا, معیار, عصر صاحب شریعت، یعنی پیغمبر(صل الله علیه و آله و سلّم) است، در همه موارد هم همین طور است. اگر در آن عصر, جو و گندم «مکیل و موزون» بود، اما ماش و عدس و لوبیا «مکیل و موزون» نبود، در خرید و فروش برای رفع «غرر» باید مشخص شود؛ رفع «غرر» در جو و گندم به «کیل» و وزن است و در ماش و عدس و لوبیا به مشاهده است، این قدر جمود پیدا شد. ما در معاملات رفع «غرر» می خواهیم; رفع «غرر فی کل عصر و مصر» به حساب خود است و هر چیزی غرر و جهالت آن با وضع خاص خود رفع می شود؛ بعضی با «کیل» و وزن است، بعضی با شمارش است، بعضی با مشاهده کارشناسی است؛ مثل میوه های روی درخت. شما این جا را صاف نکرده به سراغ سایر موارد رفتید ; در غیر بیع هم هست؛ بالأخره معامله ای که می شود باید «غرر» رفع شود و رفع «غرر» هم به این است که یا «کیل» شود یا وزن. ما بگوییم هر چه در زمان حضرت «کیل» و وزن می شد، رفع «غرر» آن به «کیل» و وزن است و هر چه در زمان حضرت رفع «غرر» آن «بالعَدّ و الذرع» بود، حالا هم باید «ذرع» یا «عدّ» شود، این را شما از کجا می گویید؟! بنابراین معیار «مکیل و موزون» بودنِ در هر عصر و «مصر» است به نحو «قضیه حقیقیه» و هر جایی که «مکیل و موزون» بود, مسئله ربا مطرح است. این جا حالا جا دارد که فقها بحث کنند که اگر شهرها مختلف بود, این جا ممکن است که هر کسی تابع شهر خود باشد که این جا طرح مسئله فقهی جا دارد و این فرع هم جا دارد که اگر در شهری دو نحو معامله می شد، جانب حرمت مقدم است یا جانب جواز؛ اما اینکه گفته شد هر کسی تابع شهر خود است، شهروند را نمی گویند، بلکه شهر را می گویند؛ کسی که در این شهر زندگی می کند و کسی که در آن شهر زندگی می کند، معیار شهروند نیست، معیار شهر است؛ یعنی اگر در این شهر این کالا «مکیل و موزون» بود، یک شهروند از این جا رفته شهر دیگر و در آن شهر دیگر آن کالا «مکیل و موزون» نیست، بلکه «معدود و ممسوح» است، این شهروند نباید بگوید من

تابع شـهر خودم هست, من چون اهل فلان شـهرم، باید ملاک را «مکیل و موزون» بدانم; چون شـما در این شهر هستید، حکم این شـهر را داریـد و معیار شـهر است، نه شـهروند؛ هر کسـی تابع «بَلـد» خود بایـد باشـد؛ یعنی معیار خود شـهر است، نه اینکه کسانی که اهل این شـهر هسـتند و اگر در شـهر دیگر رفتند و خواسـتند معامله کنند باید بگویند، چون در شهر ما این «مکیل و موزون» است و ربـوی است، این جـا هم ربـوی می شود. بنـابراین تـاکنون فرمـایش مرحوم محقق در متن شـرایع توجیه علمی ندارد و سـعی فراوان مرحوم صاحب جواهر هم مشکور باشد؛ ولی تاکنون نشد که موافقت کنیم، حالا که ببینیم فرمایش بعدی ایشان چیست.

ص: ۱۶۵

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مسئله ربای در بیع دو عنصر محوری لازم بود که مستحضرید یکی اتحاد «جنسین» و دیگری هم «مکیل و موزون» بودن می باشد. در وحدت جنس بین «سابق» و «لاحق» فرقی نیست که بگوییم گندم کدام عصر یا گندم عصر نبی یا جو عصر نبی، در «اعصار» و «امصار» این طبیعت فرق نمی کند، چون قراردادی نیست؛ اما مسئله «مکیل و موزون»، چون قراردادی است در عصر و مصر فرق می کند. معیار «مکیل و موزون» بودن چیست؟ آنچه که در متن شرایع آمده که مرحوم محقق فرمود که معیار «مکیل و موزون» بودن عصر نبی است؛ (۱) یعنی هر چه که در آن روزگار «مکیل و موزون» بود، نه در حجاز و در مکه یا مدینه، بلکه در آن روزگار، در شرق و غرب عالم، هر جا در آن عصر «مکیل و موزون» بود, می شد ربوی و حالا در این نظر «اتفاق» یا «اختلاف» است؛ «عند الاتفاق الکل» که روشن است و «عند الاختلاف», هر اهل «بَلد» به حکم «بَلد» خود مراجعه می کند؛ این بیان را که سبقه و پشتوانه علمی ندارد ایشان فرمودند و مرحوم صاحب جواهر هم دارد دفاع می کند. مهم ترین سندی که مرحوم صاحب جواهر ارائه می کند مسئله اجماع است. (۲)

ص: ۱۶۷

۱- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۴۸.

مستحضرید که در این جا دو مقام هست که همه این دو مقام را روایات و آیات پر کرده است:

مقام اول تأسیس آن اطلاق یا عموم اولیه است که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۱) (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ)، (۲) (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۳) و سایر ادله فقهی است.

مقام دوم روایات مخصوص در باب رباست که سه طایفه بودند و این طوایف سه گانه مبسوطاً بیان شد و عصاره آن روایات ربا طایفه سوم بود که به صورت «قضیه موجبه» و «قضیه سالبه», هر دو را در کنار هم ذکر کرد, فرمود: «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن» (۴) که این یک ضابطه خوبی است و با وجود این گونه از روایات معتبر، دیگر جا برای اجماع تعبدی و آن هم در معاملات بسیار بعید است، چون اجماع تعبدی در معاملات با بودن این روایات بسیار بعید است، پس ما هستیم و آن اصول اولیه از یک جهت و این روایات ثانویه از جهت دیگر که هر کدام از اینها توانست جلوی اطلاق یا عموم آنها را بگیرد، «یؤخذ به» و اگر نشد مرجع همان ها هستند و مستحضرید که اگر این روایات با آن اصول اولیه بررسی شود، غالب اینها به صورت تقیید منفصل یا تخصیص منفصل است و هیچ کدام متصل نیست؛ اگر خواستیم عموم را تخصیص بزنیم، اینها مخصّص های منفصل هستند و اگر خواستیم اطلاق (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) را تقیید بزنیم، اینها مقیّدهای منفصل می باشند. معنای انفصال و اتصال این نیست که اینها با هم یا جدای از هم ذکر می شوند، ممکن است که با هم ذکر شوند؛ ولی هیچ ارتباطی با

هم نداشته باشند، مثل (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا) که این (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) در کنار (حَرَّمَ الرِّبا) با یک حرف «واو» ذکر شده است که آن هیچ ارتباطی با این ندارد؛ اینها «عامین من وجه» هستند و بیع ممکن است ربوی یا غیر ربوی باشد؛ ربا ممکن است در بیع یا در غیر بیع باشد. اینکه در اصول فرمودند که مقیّد متصل یا مخصّص متصل، آن مقید جایی است که دومی وصف اولی باشد یا «مضاف الیه» اولی باشد یا استثنای اولی باشد که باید به یک ادیب بدهی تا برای شما اینها را تحلیل کند، وگرنه دو جمله ای که هیچ ارتباطی به هم ندارند که مخصّص متصل یا مخصّص منفصل نیست. اگر ما عامی داشتیم، بعد به صورت استثنا یا به صورت اضافه یا به صورت وصف به «احد انحاء» ادبی چیزی ضمیمه این عام یا آن مطلق شد، این می شود قید متصل یا مخصّص متصل؛ اما مسئله (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا) که دو جمله بیگانه هستند، هیچ کدام وصف دیگری نیستند و «عامین من وجه» می باشند، اینها هیچ کدام مخصّص متصل و مانند آن نیستند، بنابراین ما هستیم و آن اصول اولیه؛ اگر این طوایف سه گانه هر کدام توانستند جلوی آنها را بگیرند «یؤخذ به», در غیر این صورت به آن اطلاقات یا عمومات تمسک می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۱۶، ط آل البیت.

پرسش: ؟پاسخ: همه موارد به عرف منتهی می شود؛ هیچ وجهی برای فرمایش مرحوم صاحب جواهر نیست که ما عرف نبی را بر عرف دیگری مقـدم بدانیم. نبی عرف ندارد، هر چه که فرمود «علی الرأس و العین»، هر چه نفرمود خودش هم مهمان عرف است. پیامبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) و ائمه(علیهم السلام) اینها وارد در سفره عرف شدند؛ اینها یک وقت وارد شدند که مردم «مکیل و موزون» داشتند، تجارت داشتند، «کیل و وزن» داشتند و آنها هم وقتی به دنیا آمدند مثل مردم زندگی کردند و حرف تازه ای نیاوردنـد؛ حرف تازه ایشان در معارف است، در اخلاق هست، در فقه است و در امور دینی است. چه چیزی را «کیل» کنید و چه چیز را «وزن» کنید را نیاوردند. بله، در مسئله «کُر» فرمایشی داشتند که «علی الرأس و العین» که مساحت آن چقدر باشد، وزنش چقدر باشد که اینها حرف شرع است؛ اما وقتی خود پیامبر وارد سفره عرف می شود، همان طور که مردم خرید و فروش می کنند او هم خرید و فروش می کند; ائمه(علیهم السلام) وارد سفره عرف می شوند که هر چه مردم خرید و فروش می کننـد، آنها هم خریـد و فروش می کننـد; به چه مناسبت ما بگوییم که این عرف مقـدم است؟! قاعـدّه اولیه هم این است که شارع مقدس با مردم دارد حرف می زند، هر جا که شرع دستوری داد, مثل مسئله «کُر», «یؤخذ به»، دستوری نداد, مرجع عرف می باشـد. دست محقق در این جا خالی است؛ حالاـ ببینیـد مرحوم صاحب جواهر به چه زحمتی می خواهد استصحاب قهقرایی را درست کند.

ص: ۱۶۹

بنـابراین تـاکنون چهـار مسـئله روشن شـد؛ اصول اولیه، یـک؛ نصوص مربوط به ربا، دو؛ تهی بودن مسـئله اجماع، سه؛ این امر چهـارم هم که روشن شـد - گرچه این امر چهارم مربوط به بحث ما نیست مربوط به اصول است - وقتی می گوینـد متصل، نه یعنی بـا هم یـک جا نوشـته شود؛ وقتی می گوینـد متصل، یعنی دومی بَنـد اولی باشـد؛ «اما بالاسـتثناء أو بالوصف أو بالاضافه» است که وقتی به یک ادیب بـدهی برای شـما تحلیل می کنـد؛ اما دو جمله ای که هیـچ ارتباطی بین اینها نیست که «عامین من وجه» هسـتند و فقط با «واو» عطف شدنـد، اینکه مخصّـِص متصل و مقیّـِد متصل نیست، پس این چهار مطلب روشن شد. عمده این است که خود اینها توجه دارند که اگر ما دسترسی به عصر نبی نداشتیم، تاریخ خیلی مهم تر از اینها را ضبط نکرده یا به ما نرسیده تا اینکه ببینیم که ماش و لوبیا در عصـر حضرت «مکیل» یا «moوزن» بود, بسیاری از وقایع مهم سیاسی و اجتماعی به ما نرسیده حالا چه رسد به این خُرده فروشی ها تا ما بررسی کنیم که آیا ماش، لوبیا و عدس آن جا با «کیل» یا با «وزن» بود، پس این محل ابتلای ماست که ما دسترسـی نـداریم، اگر دسترسـی نـداشتیم چه کار کنیم؟ بر فرض این مبنای باطل را پذیرفتیم که معیار عصـر نبی است؛ اما اگر دسترسـی نـداشتیم - چه اینکه دسترسـی نـداریم - لکن ذهب و فضه وزنی بود, کیلی نبود، یک مثقال طلا یا یک مثقال نقره وزنی بود و رسـمی بود که از دیرزمان به ما رسـید؛ اما این همه حبوبات و این همه میوه جاتی که هست، اینها «مکیل» هسـتند یا «موزون» می باشـند؟ چه هستند؟ تخم مرغ ها و گردوها اینها «معدود» هستند یا «مکیل و موزون» می باشـند؟ در روزگاری «معـدود» و در روزگار دیگر «موزون» بودنـد؛ حالا اگر دست ما خالی شد چطور؟ تازه به این جا می رسـند که اگر در روایتی یـک حـدّی ذکر شـد و مـا عرف نبی را نـداشتیم، عرف توده مردم مقـدم است. این ترتّب از کجا در آمـد؟ که اول عرف نبی، نبی عرفی نـداشت! اینها جزء قضایای اتفاقیه است؛ یعنی در روزگاری که حضـرت زندگی می کرد, مردم مـاش را می کشـیدند و الآـن کیل می کننـد یا بر عکس; این را که نمی شود گفت عرف شـریعت است. فرمود «مکیل و موزون»؛ اما درباره «المکیل ما هو؟» و « الموزون ما هو؟» چیزی بیان نفرمود، این می شود عرف مردم و می شود به نحو «قضـیه حقیقیه»؛ یعنی در هر روزگاری هر چیزی مکیل بود با «کیل» بایـد معامله شود و «موزون» بود با وزن بایـد معامله شود. اینکه ما بیـاییم تأسـیس کنیم و بگوییم اول عرف نـبی، بعـد عرف توده مردم, این از کجـاست و این بر اسـاس کـدام قاعـده است؟ اگر منظور آن است که حضرت چیزی فرموده باشد، بله آن حرف شریعت است و بر همه چیز مقدم است.

حرف در این است که چیزی در زمینه «کیل و وزن» به عنوان حقیقت شرعیه نداریم که حضرت چیزی بیان فرمود که ماش «مکیل» است، فلان لوبیا هم «موزون» است و عدس چنین و چنان است، چنین چیزی نفرمود. قبل از اینکه حضرت به دنیا بیاید مردم این طور معامله می کردند، زمانی که حضرت به دنیا آمد و با مردم زندگی می کرد, هم همین طور معامله می کردند و بعد از اینکه حضرت رحلت کرد، مردم همین طور معامله می کنند، پس معلوم می شود چیزی از شریعت نیامده که لوبیا را وزن کنید و عدس را کیل کنید. پس نمی شود گفت اول عرف نبی بر عرف توده مردم مقدم است، نبی عرفی ندارد. حالا از این سخن مرحوم صاحب جواهر بگذریم.

حالا اگر عرف نبی داشتیم و گفتیم معیار عرف نبی است, روشن است و اگر چنین قاعدّه ای داشتیم که اول عرف نبی است و اگر دسترسی به عرف نبی نداشتیم، عرف توده مردم است؛ باز حکم روشن است, اما وقتی نه آن و نه این را داریم، بر فرض که مبنای شما درست باشد که معیار عصر نبی است, حالا مرحوم صاحب جواهر به این زحمت افتادند که ما از کیفیت عصر خود, قهقرا برویم به عصر نبی و آن را ثابت کنیم و ببینیم که آن جا «مکیل و موزون» بود؛ این همان استصحاب قهقرایی است که در کتاب اصول ملاحظه فرمودید. در استصحاب مصطلح «یقین سابق» است و «شک لاحق»، در وضع کنونی «یقین لاحق» است و «شک سابق»; ما الآن می دانیم چه چیزی «مکیل» و چه چیزی «موزون» است, نمی دانیم عصر نبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) چه چیزی «مکیل» و چه چیزی «موزون» بود; بگوییم الآن که این کالا «مکیل» یا «موزون» است، همین حالت را تا عصر نبی ادامه دهید، پس در عصر نبی همین بود که می شود «اصل مُثبت» (۱) در حالی که «یقین لاحق» است و «شک سابق». اصل «تشابه ازمان», یک مظنه «فی الجمله» درست می کند که اعتبار شرعی ندارد، ما از کجا ثابت کنیم چون الآن این چنین است، پس در ۱۴۰۰ سال قبل هم این طور بود؟ یقین ما «لاحق» است و شک ما «سابق», چطور می توانیم عبور کنیم و بگوییم الآن که این طور است، همین حالت را استصحاب می کنیم و تا زمان حضرت ادامه می دهیم؟ این همان استصحاب قهقرایی است که ایشان به زحمت افتادند و می خواهند ثابت کنند.

-۱

متن محقق این است که «و ما جهلت الحال فیه رجع إلی عاده البلد» (۱) و توجیهی که صاحب جواهر می کنند این است که «أن المعتبر العرف و العاده عند عدم الشرع»، (۲) بله, این حق است؛ اگر جایی شرع معیاری دارد، معیار شرع مقدم است و اگر معیاری ندارد عرف مقدم است، این اصل هست و حق است؛ اما چون شرع در این جا معیاری ندارد همین حرف را ببرید تا عصر نبی و بگویید معیار در عصر نبی «هو العرف»، چرا؟ برای اینکه هر جا شارع حقیقت شرعیه و حرف تازه ای نیاورد, معیار عرف است، چرا در روزگار ما آن را پیاده می کنید، این حرف ۱۴۰۰ سال قبل است؛ این حرف، حرف درستی است که هر جا دستور خاص شریعت نیست، معیار عرف است؛ این حرف، حرف متینی است؛ این حرف برای امروز ما نیست، اما این حرف برای ۱۴۰۰ سال قبل است؛ در ۱۴۰۰ سال قبل هم شارع حرف و حکمی نیاورد. وجود مبارک حضرت در آن عصر زندگی می کرد، اینها جزء قضایای اتفاقیه است، «قضیه اتفاقیه» را در منطق برای همین ساختند که آدم بفهمد و حسابی روی آنها باز نکند. در آن عصری که حضرت زندگی می کرد مردم این طور «کیل و وزن» داشتند؛ اما نه حضرت آورد و نه حضرت امر کرد، قبل از حضرت این طور بود، در زمان حضرت این طور بود، بعد از حضرت این طور است؛ حضرت مهمان سفره عرف بود، چون امر عرفی بود؛ اصل خرید و فروش، اصل مضاربه و مساقات همین عقود بود، اینها که اسلام به معنای خاص نیاورد؛ قبل از اسلام بود، بعد از اسلام هست و بعد از اسلام در حوزه مسلمین هست، در حوزه غیر مسلمین هست؛ این «کیل و وزن» که اختصاصی به مسلمانان ندارد، پس این کلام حق است که شرع, مقدم بر عرف است، بله مقدم است و حرفی در آن نیست؛ اما شرع این جا پیامی ندارد، این را مرحوم صاحب جواهر در صفحه ۳۶۳ فرمودند.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۰.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.

پرسش: سکوت شارع مقدس چه حکمی دارد؟

پاسخ: امضای عرف است و این را شرعی می داند؛ یعنی آنچه را که مردم گفتند شرعی است. معیار سکوت حضرت این است که این امر شرعی است، پس این را شارع نیاورد که بگوید من این را آوردم؛ مثل اینکه انبیای دیگر در اعصار دیگر «کیل و وزن» در کالاهای دیگر را آن طور امضا کردند. اصلاً اصل بیع را مگر شرع امضا نکرده است؟! ما بگوییم بیع شرعی است؟! همه این عقود مانند اجارات، مساقات و مضاربه در همه اینها شرع وارد شد، مهمان اینها شد و همه اینها را امضا کرده است و سرّش این است عقلی را که ذات اقدس الهی به جامعه داد، این عقل باعث می شود که عقلا ـ روی او بنیان بگذارند و بنای عقلا ـ شود. مستحضرید که بنای عقلا هیچ اعتباری ندارد، آنچه که اعتبار دارد عقل است؛ عقل یک صبغه علمی دارد، علم است، برهان است و عقل از سنخ فعل نیست، اما بنای عقلا فعل است؛ این فعل، فعلِ معصوم که نیست. آن چیزی که اعتبار دارد و سند دینی است، فعل، قول و امضایِ معصوم است. بنای عقلا تا امضای شریعت پای آن نیاید، هیچ اعتباری ندارد و شریعت هم که امضا کرده، چون خودش مثل این عمل کرده است، نه اینکه خود چیزی آورده باشد، پس شرع, حرف تازه ای ندارد و همین است. اگر ما قاعدّه ای داشتیم که عرفِ شرعِ, مقدم بر عرفِ عرف است، این محقق است؛ اما این جا «و الصغری ممنوعةٌ»، شارع پیام و خصوصیتی نیاورده است.

از این مهم تر در صفحه ۳۶۴ می فرماید: «أما إذا لم یعلم فقد یتجه ذلک؛ لکن لا لما ذکروه، بل لاستصحاب هذا الحال إلی زمن الخطاب»، استصحاب مصطلح آن است که «یقین سابق» و «شک لاحق» که وضع «سابق» را ادامه دهیم «الی الحال»، این استصحاب مصطلح است و مشمول «لَا تَنْقُضِ الْیَقِینَ أَبَداً بِالشَّکِّ» (۱) است؛ اما می فرماید که اگر ما نمی دانیم که در عصر حضرت, فلان کالا «مکیل» یا «موزون» بود و الآن فلان کالا «مکیل» یا «موزون» است, پس الآن مشخص است، چون معیار الآن نیست و معیار, عصر رسول است، ما از حالت فعلی که متیقّن است بالا- برویم یا به عقب برگردیم و بگوییم پس در زمان حضرت هم بر اساس «تشابه ازمان», این «مکیل» یا «موزون» بود که آن وقت حکم را ثابت کنیم; کجا می توان چنین استصحابی جاری کرد؟ همان طور که فقهای بعدی نقدی کردند، گفتند این می شود «اصل مثبت»؛ الآن شما یقین دارید، پس در زمان سابق هم همین طور بود.

پرسش: ؟پاسخ: این سؤال می کند که من قبلاً «متطهر» بودم و الآن نمی دانم که «محدِث» شدم یا نه، فرمود «یقین سابق» را با «شک لاحق» نقض نکن، نه اینکه «یقین لاحق» را با «شک سابق» نقض نکن، از کجا شما ثابت می کنید که این در گذشته دور هم این چنین بوده است؟ اصل «تشابه ازمان» هم تا چه اندازه قدرت دارد که چنین چیزی را ثابت بکند؟ مگر اصل حجّت است و برهانی برای آن اقامه شده است؟ گاهی حداکثر استفاده آن این است که مختصر مظنه ای به دست بیاورد، از آن ظنونی است که (إِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً) (۲) [۱۱]

ص: ۱۷۴

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱، ص۲۴۵، ابواب نواقض الوضوء، باب۱، ح۱، ط آل البیت.
۲- یونس/سوره ۱۰، آیه۳۶.

پرسش: مرحوم صاحب جواهر استصحاب را از باب اخبار می دانند یا بنای عقلا؟

پاسخ: هر چه باشد این را شامل نمی شود. استصحاب دو رکن دارد: وحدت «قضیتین»؛ وحدت «شک» و «یقین» هر دو را شامل می شود؛ یعنی «یقین سابق» و «شک لاحق». اینکه شک «ساری» گفتند از یک طرف و عکس استصحاب گفتند از طرف دیگر، برای این است که هیچ کدام از اینها مشمول اطلاقات ادلّه نیست. غالب علما قاعدتاً استصحاب را بنا بر تعبد از این نصوص استفاده می کنند که احیاناً بنای عقلا هم ممکن است تأیید کند؛ از این جهت که استصحاب را می گویند «اصل مُحرِز» است و مقداری هم با اصول دیگر فرق دارد که در هنگام تعارض بر سایر اصل های عملی مقدم است، برای اینکه بوی اماره می دهد. در هر حال, قسمت مهم دلیل آن همین روایات تعبدی است؛ یک تعبد محض است، چون تعبد محض است ما باید ببینیم که معیار آن چیست؛ لذا لوازم عقلی هم استصحاب را حجّت نمی کند.

اولین اصولی که این مطلب را ابتکار کرده است، یک اصولیِ شاخصی بود؛ این کسی که آمد و گفت فرق اصل و اماره این است که لوازم اماره حجّت است و لوازم اصل حجّت نیست، اول کسی که این حرف را زد، هر کسی که بود جزء نوابغ بود، برای اینکه اماره کشف از واقع می کند و می گوید واقع این است، وقتی واقع این شد، لوازم و ملزومات و ملازمات آن حجّت است, اما اصل نمی گوید واقع چیست، اصل می گوید نه تو دسترسی به واقع داری و نه من از واقع خبر می دهم؛ بلکه می گویم چون دسترسی به واقع نداری و سرگردان و متحیر هستی، برای رفع حیرت «عند العمل» این کار را بکن؛ لذا لوازم، ملزومات و ملازمات آن حجّت نیست، برای اینکه کاری با واقع ندارد و اینکه نمی گوید واقع چیست؛ می گوید وقتی که نمی دانی این آب پاک یا نجس است، سرگردان نباش و بگو پاک است؛ اگر بعد فهمیدی نجس است، لباس خود را بشوی، دهان خود را هم بشوی، این کاری به واقع ندارد. اولین اصولی که فهمید لوازم اصل حجّت نیست و لوازم امارات حجّت است که از دیر زمان شاید قبل از هزار سال این فکر آمد، او جزء نوابغ بود، البته حالا دیگر امر روشنی شد.

ص: ۱۷۵

استصحاب اصل است، جزء اصول عملیه است و اصول عملیه را شارع آورده برای اینکه انسان سرگردان نباشد، نه اینکه دسترسی به واقع داشته باشد. اگر دسترسی به واقع نداشتی بگو طاهر و حلال است، معذور هستی و به اصطلاح «مُعَذِّر» است. حالا می خواهند استصحاب قهقرایی جاری کنند که «یقین سابق» و «شک لاحق». این را در سطر ششم صفحه ۳۶۴ می فرمایند که «بل لاستصحاب هذا الحال إلی زمن الخطاب»، آن وقت «فینساق الذهن حینئذ إلی أن لکل بلد حکم نفسه، إذ هو صادق علیه اسم التقدیر و عدمه».

سرّ اینکه ما جواهر را می آوریم و می خوانیم برای این است که شما بزرگان با این کتاب - اگر بخواهید فقیه مجتهد شوید هیچ چاره ای ندارید - مأنوس باشید، چون ایشان در واقع سلطان در فقه است؛ شما می بینید که در یک صفحه ده یا پانزده مطلب عمیق فقهی همه را با نیش قلم «لا- یجوز» و «یجوز» بیان می کند؛ ایشان واقعاً سلطان در فقه است. یک وقت سیدنا الاستاد امام(رضوان الله علیه) فرمود: نوشتن چنین کاری «کالمعجز» است، برای یک نفر در طی سی سال! کار لجنه ای و گروهی و پژوهشی نبود. استاد ما مرحوم آقای آملی بزرگ - مرحوم حاج شیخ محمد تقی آملی - که هم مرحوم آقای آقا ضیاء در اجازه اجتهادشان نوشتند: «کهف المجتهدین العظام» و هم مرحوم آقای نائینی در تقریراتشان نوشتند: «صفوه المجتهدین العظام»؛ این در تقریظ مرحوم آقای نائینی هست. اولین بخش فقه را که ما می خواندیم، خدمت ایشان می خواندیم؛ ایشان می فرمود: - چون شاگرد مرحوم حاج شیخ عبد النبی بود - استاد ما مرحوم آقا شیخ عبد النبی می فرمود که مرحوم شیخ، یعنی شیخ انصاری(رضوان الله علیه) فرمودند که من به هیچ مسئله ای نرسیدم «الا اشار الیه صاحب الجواهر الیه بالنفی أو اثبات»، خود را وامدار صاحب جواهر می دانست؛ می گوید ابتکار از او بود، ما بعد توضیح دادیم؛ من به هیچ مطلبی نپرداختم، مگر اینکه به تحقیقِ صاحب جواهر مسبوق بودم. شما این کتاب را محور استدلال و بحث و مباحثه خودتان قرار دهید، آن وقت معلوم می شود صاحب نظر شدن یعنی چه، چه وقت آدم صاحب نظر می شود، چطور می شود صاحب نظر شود، چون این کتاب می برد، می آورد، شک درست می کند، یقین درست می کند و به تعبیر عطار فراز و فرود دارد. (۱) این کتاب، با کتاب مکاسب قابل قیاس نیست؛ با کفایه و مانند آن که به هیچ وجه قابل قیاس نیست. با این کتاب - ان شاء الله - مأنوس باشید و یک دوره مباحثه بگذارید که به لطف الهی, مجتهدان کامل آینده شوید.

-۱

بنـابراین این فرمـایش ایشـان تا این جا تام نبود؛ اما گفت: «عیب می جمله چو گفتی هنرش نیز بگو»، (۱) همین صاحب جواهر بعـد از چنـد سـطر یک مسـئله دقیقی را ارائه کرده است؛ می فرماینـد که ما بنابراین شـرعی نـداریم و هر چه هست عرفِ توده مردم است؛ هر چه که در هر عصـر و روزگاری «مکیل» یا «موزون» بود حکم ربا در آن هست و «مکیل» یا «موزون» نبود چنین نیست، این نتیجه بحث؛ پس هر «بَلد» حکم خاص خود را دارد. این سـخن که هر شهری حکم خاص خود را دارد، برای اینکه این جا «مکیل» است و آن جا «مکیل» نیست، این جا «موزون» است و آن جا موزون نیست، یک مشـکل فقهی ایجاد می کنـد؛ آن مشکل فقهی این است که «لغویین» در مسئله «مِرفَق» یا در مسئله «کَعب» دو گروه هستند؛ شما می بینید «بصریین» یک لغت خاص دارند، «کوفیین» یک لغت مخصوص دارند و «حجازیین» نیز یک لغت ویژه دارند، ما اگر بگوییم هر شهری رسم, خوی و خلق و آداب و سـنن خود را عمل کند، این می شود فقهِ پراکنده، چرا؟ برای اینکه ما در مسح پا داریم: (وَ امْسَـحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ)، (۲) [۱۴]

«کعب» در لغت پیش عـدّه ای برآمـدگی پشت پاست، پیش عدّه دیگر پاشـنه پاست؛ یعنی تا آخر پاست. «مِرفَق» پیش عدّه ای یک گوشه خاصی از آرنج است، پیش عدّه دیگر گوشه ای مخصوص است, پس وضو گرفتن ها مختلف است، مسح کشیدن ها مختلف است و همچنین وضوِ مردم هر شـهر با وضوِ مردم شهر دیگر فرق می کند. اگر شما در «کیل و وزن» می گویید ما یک معیار خاص نداریم و هر شـهروندی تابع قانون شـهر خود باشد، پس هر شهروندی در وضو گرفتن, باید تابع لغت خود باشـد! ما چنـد گونه وضو داریم، چنـد گونه مسـح ما داریم، چنـد گونه «غَسل یـد» داریم؛ این را در همین صـفحه ۳۶۴ به این صورت فرمودنـد که «لیس ذا من تنزیل اللفظ علی العرف الخاص المتعدد الذی هو واضح البطلان، کما حرر فی الأصول»، قبلاً اشاره شـد که مرحوم صاحب جواهر اصول خود را در فقه بیان کرده است و اصولی از ایشان جا نمانده که کتاب اصول نوشـته باشد؛ این حرف را می فرماید ما در اصول تنظیم کردیم و گفتیم که محذوری پیش نمی آید تا شما در این جا بگویید که اگر هر شـهروندی تابع «کیل و وزن» خود است، پس هر شـهروندی در «مسح پا» یا «غَسل یـد» هم تابع لغت خود است. می فرماید این با آن خیلی فرق می کنـد; در آن جا لغت مختلف است که ما بایـد جمع بنـدی کنیم و بعـد ببینیم که لغت حجاز چیست و این قرآن بر کـدام لغت نـازل شـده است و این جا که لغت فرق نکرده، معنای «کیل» فرق نکرده، معنای «وزن» فرق نکرده, آن گنـدم را آنهـا «کیـل» می کننـد و اینها «وزن» می کننـد؛ «ماش» را اینها «کیل» می کننـد و آنها «وزن» می کننـد، در این جا که لغت فرق نکرده است. مبادا خیال کنید که اگر ما گفتیم که هر شـهروندی تابع آداب و رسوم خود است و این هم مسـتلزم این است که هر شـهروندی در وضو گرفتن، در مسـح کشـیدن و در «غَسـل یـد» هم تـابع لغت خود باشـد؛ این از سـنخ تغـایر لغت نیست، شما هر جا بروید معنای «کیل» را یکی می دانند، معنای وزن را هم یکی می دانند؛ منتها برخی این محصول را با «کیل» معامله می کنند و برخی این محصول را با وزن معامله می کنند، پس از سـنخ تنزیل لغت نیست تا مشکلی ایجاد کند، ما در آن جـا بایـد جمع بنـدی کنیم. دیگر نمی رسـیم بررسـی کنیم که مثلاً چون مردم این منطقه آن برآمـدگی پاشـنه پا را «کعب» می داننـد، پس مسـح آنها تا آن جاست و مردم فلان شـهر، چون «کعب» را پایان پا می دانند, مسح آنها تا آن جاست؛ این را یک فقیه بایـد جمع بنـدی کند، آیه ای که نازل شده به کدام عرف است و وجود مبارک پیامبر کدام را معنا کرده و همان طور که فرمود: «صَلُّوا کَمَا رَأَیْتُمُونِی أُصَلِّی»، (۳) دربـاره وضو هم همان طور فرموده است؛ «اَهْلُ الْبَیْتِ اَدْری بِما فِی الْبَیْتِ» (۴) هستند; چطور وضو می گرفتنـد؟ چطور «غسل یـد» داشـتند؟ چگونه مسح پا داشـتند؟ این موارد را باید جمع بندی کنیم و بعد به مردم ارائه کنیم; این بـا آن خیلی فرق می کنـد. اصول بایـد این را هم عهـده دار باشـد که فرق است بین اینکه ما در مسـئله «کیل و

وزن» به سنن و رسوم شهروندان مراجعه کنیم که تعدد این محذوری ندارد، برای اینکه حکم خاص خود را دارد؛ اما در مسئله تنزیل لغت ما باید یک امر جامعی انتزاع کنیم، چون حکم همه یکی است.

-۱

۲- مائده/سوره۵، آیه۶.

۳- تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، المولی علی الروزدری، ج۱، ص۳۶۳.

۴- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۷۸، ص۲۷۴.

پرسش: عرف هم بر اساس زمان و مکان تغییر پیدا می کند؟

پاسخ: تغییر پیدا می شود؛ اما معنای «کیل و وزن» عوض نمی شود. «کیل» یعنی چه؟ وزن یعنی چه؟ در تمام اعصار و امصار یکی است؛ یعنی چیزی که پیمانه می کنند, می شود «کیل» و چیزی را که می کشند, می شود وزن. معنای این لغت فرق نمی کند؛ مثل همین مسئله گردو و تخم مرغ که در یک زمان و سرزمینی عددی بود، حالا در یک زمان و زمین دیگر وزنی است، این محذوری ندارد. پس معنای وزن و عدد فرق نکرد؛ اما حالا بگوییم همان طوری که هر شهروند تابع رسم شهر خود است، هر شهروندی هم در وضو گرفتن تابع لغت خود است، چون آنها «کعب» را برآمدگی پشت پا می دانند، پس اینها که مسح می کشند تا آن جا را مسح بکشند کافی است، شهروندان دیگر که «کعب» را پایان پا می دانند، باید تا پایان پا که برآمدگی پاست که به «ساق» می رسد، آن جا را مسح بکشند؛ اینکه آن نیست; می فرمایند از سنخ تنزیل لغت نیست. بنابراین بزرگان بعدی دو راه را برای مرحوم محقق ارائه کردند که هیچ کدام از اینها قابل قبول نبود؛ یعنی نمی شود پذیرفت.

عصاره فرمایش محقق این شد دیگر که اگر چیزی در عصر نبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) «مکیل و موزون» بود، این ربوی است، ولو بعدها از «کیل و وزن» بیرون بیاید و «معدود» یا «مذروع» شود، فتوای صریح ایشان این بود. می فرماید شما این را چطور توجیه می کنید؟ اگر چیزی در آن عصر «مکیل و موزون» نبود، ولو بعدها «مکیل و موزون» شود ربوی نیست؛ این دو مطلب را شما «بالصراحه» از فرمایش محقق درآوردید؛ یعنی مرحوم محقق این طور می فرمایند که اگر چیزی در عصر آن حضرت «مکیل و موزون» بود ربوی است، ولو بعدها «مذروع» و «معدود» شود و چیزی که در عصر حضرت «مکیل و موزون» نبود ربوی نیست، ولو بعدها «مکیل و موزون» شود, این را بر اساس کدام معیار می فرمایید؟ می فرماید بر اساس «احد المعیارین» است یا به عنوان اینکه «مکیل و موزون» بودن, عنوان «مشیر» است و به هیچ نحو دخیل در حکم نیست، چون اگر دخیل در حکم بود وقتی «کیل و وزن» رخت بربست, باید ربا هم رخت بربندد. شما می گویید با اینکه «مکیل و موزون» بودن این رخت بربست با این حال ربا موجود است، معلوم می شود که این عنوان «مشیر» است؛ مثل «اکرم هذا الجالس». اگر شما به یک رجلِ هاشمیِ عالمِ عادل اشاره کردید و گفتید «اکرم هذا الجالس»؛ حالا اگر برخاست, اکرام او محفوظ است، برای اینکه جلوس دخیل نبود، بلکه جلوس عنوان «مشیر» بود. شما که می گویید اگر «کیل و وزن» آن از بین برود باز ربا هست، معلوم می شود که «مکیل و موزون» بودن را عنوان «مشیر» می گیرید; درد حالی که این را هم که نمی توانید ملتزم شوید، برای اینکه می خواهید در فرع بعدی که می گویید اگر «کیل و وزن» آن عصر معلوم نبود در عصر بعدی, عرفِ توده مردم مقدم است، پس معلوم است که این را نمی گویید یا منظورتان آن است که «مکیل و موزون» که - این «کیل و وزن» دخالت دارد که در عصر حضرت باشد - قیدی به آن اضافه کنید. صرف «مکیل و موزون» بودن کافی نیست، باید «مکیل و موزون فی عصر النبی» باشد، آن وقت اگر «مکیل و موزون فی عصر نبی» را نتوانستید احراز کنید، برای اینکه «عند انتفاء الجزء», کل هم منتفی است; دستتان خالی است. کجا شما می توانید بگویید که عرفِ شرع, مقدم بر عرفِ توده مردم است، با اینکه دلیلی بر این کار نداشتید! اینها بخش مهم فرمایشات مرحوم صاحب جواهر بود نسبت به این متن؛ حالا اگر مطلبی در این بخش بود که عرض می شود.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

قبل از اینکه – به خواست خدا – مسئله دیگر طرح شود، این مسئله ای که گذشت باید جمع بندی شود تا عصاره حکم روشن شود. تقریباً بیش از دوازده مطلب در این مسئله گذشت:

ص: ۱۷۹

مطلب اول این بود که اصل، حکم و مرجع اولی, همان اصول مطلقه است، اطلاقات یا عمومات (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۱) (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ)، (۲) (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۳) و مانند آن است که اینها مرجع نهایی هستند؛ یعنی وقتی دست ما از اصول یا امّارات فرعی کوتاه شد، مرجع این گونه از اصول می باشند. «اصاله الحل»، «اصاله الجواز» و «اصاله الصحه» که از این اصولِ (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) استفاده می شوند، هیچ کدام از اینها مخصّص یا مقیّدِ متصل ندارند؛ لذا اگر تخصیص یا تقییدی بعد پیدا شود این منفصل است و چون تحقیق این است که تمسّک به عام و تمسّک به مطلق در شبهات مصداقیه خاص یا مقیّد در صورتی که قید یا خاص, منفصل باشد, «عند التحقیق» جایز است. اگر تمسّک به عام در شبهه مصداقیه خاص در صورت تخصیص یا تقیید منفصل جایز هست، پس مرجع نهایی همین اصول است. سرّ جواز تمسّک به عام در شبهات مصداقیه هم قبلاً بازگو شد؛ مثلاً اگر «اکرم العلماء» به نحو عموم گفته شد یا «اکرم العالم» به نحو اطلاق گفته شد، این سه مصداق را به صورت یقین و شفاف در بر می گیرد: عالمی که «مقطوع العدل» است، عالمی که «مشکوک الفسق» است و عالمی که «مشکوک العدل و الفسق» است که هر سه را در بر می گیرد؛ چه به نحو عموم و چه به نحو اطلاق «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم»، این سه مصداق را به صورت شفاف و یقین در بر می گیرد؛ حالا اگر به وسیله مخصّصِ منفصل یا مقیّدِ منفصل گفته شد «لاـ تکرم الفساق» یا «لاـ تکرم الفاسق» آن خاص یا مقیّد، مصداق یقینی آن کسی است که «معلوم الفسق» است، «مجهول الفسق» و «مشکوک الفسق» را در بر نمی گیرد؛ یعنی معلوم نیست که در بر بگیرد. پس «لاـ تکرم الفاسق» «مشکوک الفسق» را در بر نمی گیرد، چون تمسّک به دلیل در شبهه مصداقیه همان دلیل است و این را احدی تجویز نکرده است، پس خاص, «مشکوک الفسق» را در بر نگرفته، عام این «مشکوک الفسق» را یقیناً در بر گرفته است، بنابراین وجهی ندارد که ما نتوانیم به عام در شبهه مصداقیه خاص، آن جا که با دلیل منفصل تقیید یا تخصیص خورده است تمسّک کنیم. سرّ اینکه اصول اولیه روشن شد و این نکته بازگو شد که ما مخصّصِ متصل یا مقیّدِ متصل نداریم، این است که این اصول برای مرجعیت صالح هستند و مستحضرید که اصل یا حکم دوم این بود که نصوص وارد در ربا سه طایفه می باشند و همه اینها از این عام یا مطلق منفصل هستند.

ص: ۱۸۰

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

سه طایفه روایاتی که در باب ربا بود:

طایفه اول این بود که خرید و فروش «شاه و شاتین»، (۱) «بعیر و بعیرین» و یک پارچه به دو پارچه (۲) عیب ندارد که این طایفه ضابطه مند نبود.

طایفه ثانیه ضابطه مند بود؛ امّا عمومیت نداشت که در روایات داشت «معدود» و «ممسوح», چیزهایی که با مساحت و متر, خرید و فروش می شوند، ربا در آنها نیست. این طایفه ثانیه «فی الجمله» ضابطه مند بود؛ امّا «بالجمله» نبود که همه اطراف را در بر بگیرد.

طایفه ثالثه, طایفه ای بود که «بالجمله» ضابطه مند بود که فوق «فی الجمله» است؛ یعنی دو قضیه «موجبه کلیه» و «سالبه کلیه» را به همراه داشت و آن این بود که «لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَن» (۳) که این دو «موجبه کلیه» و «سالبه کلیه» است؛ یعنی هر چه که مکیل و موزون است، در آن رباست و هر چه که مکیل و موزون نیست، در آن ربا نیست؛ این طایفه ثالثه که ضابطه مند بود و هم «موجبه کلیه» را می فهماند و هم «سالبه کلیه» را می فهماند، این می تواند ضابطه اساسیِ اصل دوم باشد و این هم یک مخصّص یا مقیّدِ منفصل است، متصل نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۲ و ۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۱، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۳، أبواب الربا، باب۱۶، ح۱، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۳، أبواب الربا، باب۱۶، ط آل البیت.

پرسش: ؟پاسخ: بله می شود وصف قرار داد؛ امّا اگر حکمی را در جمله ای برای «جسم» بگوییم یا در جمله ای برای «اسود» بگوییم، بگوییم که «الجسم ما له ابعاد ثلاثه» این تمام شد، «و الابیض حکمه کذا» یا «و البیاض حکمه تفریق نور البصر»؛ این دو امر است که جدای از هم و با هم ذکر کردیم؛ یکی وصف دیگری قرار نگرفت، یکی استثنای دیگری قرار نگرفت و یکی «مضاف الیه» دیگری قرار نگرفت؛ «می تواند» غیر از این است که «شده است» و خیلی از چیزها می توانند وصف بیع شوند؛ ولی ذکر نشده است، اگر نمی توانست که در دلیل منفصل ذکر نمی شد. اینکه گفتند مخصّص متصل برای آن است که احتمال اینکه احیاناً به عام یا به مطلق عنوان دهد، وقتی به او عنوان داد و این مصداق «مشکوک الاندراج» تحت این عنوان می شود، از این جهت بین مخصّصِ متصل و منفصل، مقیّدِ متصل و منفصل فرق گذاشتند، پس اصل دوم هم این شد.

اصل یا مطلب سوم این بود که معیار «مکیل و موزون» چیست؟ معیار «مکیل و موزون» ثابت شد که «کل ما صدق علیه أنه مکیلٌ فی أی عصر و فی أی مصر» در آن ربا هست و «کل ما لا یصدق علیه انه مکیل أو موزون فی أی عصر و فی أی مصر» در آن ربا نیست و این هم قول مختار بود؛ امّا آن چیزی که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) فرمودند این است که «کل ما صدق علیه», نه «کلما»; «أنه مکیلٌ أو موزونٌ فی عصر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) ففیه الربا و کل ما لا یصدق و لم یصدق علیه أنه مکیلٌ أو موزونٌ فی عصر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) فلیس فیه الربا»; این فرمایش ایشان است. (۱) این فرمایش ایشان، چون دلیل نداشت مورد نقد قرار گرفت و شبهات فراوانی هم به دنبال این فرمایش بود که اولاً به چه دلیل, معیار عصر حضرت است؟ خود حضرت فرموده باشد، که نفرمودند؛ روزگار آن حضرت که حقیقت شرعیه ندارد، یک امر عرفی بود که خود حضرت هم «کأحد من الناس» برابر آن عمل می کرد, دلیلی هم از طرف شرع نیست, بنابراین معیار نمی تواند آن عصر باشد. حالا بر فرض, معیار عصر آن حضرت باشد، بسیاری از حوادث مهم ضبط نشده است و برای ما نمانده است، چه رسد به اینکه ماش و عدس را «کیل» و وزن می کردند یا «جزافی» می فروختند. حالا اگر ما شک کردیم این همه حبوباتی که در کشاورزی مطرح هست، این همه میوه هایی که در باغداری مطرح هست، فقط ما حکم گندم و جو این چیزها را می دانیم و به تعبیر بعضی از فقها می فرمایند آنچه که برای ما مسلّم است این است که در عصر حضرت «ذهب و فضه»؛ یعنی درهم و دینار وزنی بود که یک مثقال طلا می شود دینار و یک مثقال نقره می شود درهم که اینها برای ما یقینی است؛ امّا حالا چه چیز را وزن می کردند، چه چیزی را «کیل» می کردند، چه چیزی را «جزافی» می فروختند، چه چیزی را عددی می فروختند، آیا گردو و تخم مرغ و اینها عددی بود یا وزنی بود؟ اینها برای ما معلوم نیست; بسیاری از کالاها وضع آنها روشن نیست، آن وقت چه کار کنیم؟ این را هم که شما فرمودید و مرحوم صاحب جواهر آمده و دفاع کرده است که اگر چیزی در عصر حضرت بود، آن معیار است؛ وگرنه حکم هر «بَلد» همان است که برابر وزن و «کیل» آن «بَلد» عمل کنند، (۲) این را بر اساس چه ضابطه ای می گویید؟ این را از همان اول بگویید که وقتی دلیل آمده است و گفت: «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن», هر شهروندی به رسم و قانون شهر خود مراجعه می کند؛ در هر شهری، هر کالایی «مکیل و موزون» بود، «ففیه الربا» و «مکیل و موزون» نبود، «لیس فیه الربا». شما به چه دلیل بین عصر حضرت و اعصار دیگر فرق می گذارید؟

۱- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.

مطلب دیگر اینکه اگر قبول کردید که اشکال دارد، باید به این پاسخ دهید. اگر تنها معیار عصر حضرت است و شما دلیل ندارید که اگر آن را از دست دادیم به سایر «بلاد» مراجعه کنیم، اگر بخواهید به عصر حضرت پی ببرید و حکم عصر حضرت را بدانید چه کار می کنید؟ شما که دست به استصحاب قهقرایی زدید و گفتید الآن که این کالا در این حد است بر اساس استصحاب قهقرایی، الآن که زمان بقاست یقین داریم و در زمان حدوث شک داریم؛ بر خلاف استصحاب رایج که در زمان حدوث قطع داشتیم و در زمان بقا شک، این جا در زمان بقا یقین داریم و در زمان حدوث شک. مستحضرید که استصحاب چون تعبد است, یک طرف باید اثر شرعی داشته باشد؛ الآن که ما یقین داریم وضع مردم این است که در این شهر، این کالا را با «کیل» یا با وزن معامله می کنند, هیچ اثر شرعی ندارد، چرا؟ برای اینکه این نه حکم شرعی و نه موضوع شرعی است.

در استصحاب مستحضرید که در یک طرف باید اثر باشد؛ یا در حدوث و بقا هر دو یا در حدوث یا در بقا، بالأخره در یک مقطع باید اثر داشته باشد؛ اگر در هیچ یک از مقاطع اثر نداشته باشد که تعبد معنا ندارد. در این گونه از موارد مرحله بقا که اثر ندارد، اگر ما دلیل داشتیم که در عصر حضرت, معیار «مکیل و موزون» آن روزگار بود و در اعصار دیگر, معیار «مکیل و موزون» آن شهر و منطقه است، دیگر نیازی به استصحاب نداریم، برای چه باید استصحاب قهقرایی کنیم؟! سرّ اینکه دست به دامن استصحاب قهقرایی زدید، برای این است که الآن گرچه یقین داریم که مردم این منطقه این کالا را با «کیل» یا وزن می فروشند؛ ولی این معیار شرعی نیست؛ معیار شرعی همان عصر نبی است که می گوییم: چون الآن این طور است، پس عصر نبی هم همین طور بود، پس این موضوع شرعی می شود; باید این را بگویید, چون اگر خود این الآن اثر شرعی داشته باشد که دیگر نیازی به استصحاب ندارید، شما حالا یقین دارید که این «مکیل» یا «موزون» است، بنابراین عمل می کنید. چون به این نتیجه نرسیدیم که هم اکنون، یعنی در حال بقا این اثر را دارد، باید بگوییم این شیء در عصر حضرت همین طور بود، چون در عصر حضرت «مکیل» یا «موزون» بود، پس «حکمه ان فیه الربا». این استصحاب قهقرایی است که اشاره شد جاری نیست و دلیلی بر جریان آن نیست و مسئله «تشابه ازمان» هم بیش از یک گمان عادی چیزی نصیب انسان نمی کند؛ نه دلیل معتبر آیه یا روایت بر این آمده است که اصل «تشابه ازمان» است و گذشته از اینکه بسیاری از حوادث در طی روزگاران عوض شده است، این اصل «تشابه ازمان» چقدر می تواند مفید طمأنینه یا مظنه باشد؟ پس اصل «تشابه ازمان» کاری از آن ساخته نیست، استصحاب قهقرا هم کاری از آن ساخته نیست، ما هستیم و این وضع کنونی که اگر معیار «عصر النبی» باشد، عصر نبی در دسترس ما نیست و شک داریم، چون شک داریم باید به آن اصول اولیه که عبارتند از: (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ)، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) مراجعه کنیم و فتوا بدهیم که در آن ربا نیست.

پرسش:؟پاسخ: برای اینکه الآن این طور است؛ در نتیجه استصحاب که می گوییم پس در قبل بود، لازمه عقلی است و لازمه شرعی او که نیست؛ اگر لازمه شرعی او این بود که هر چه الآن این طور است، شارع مقدس حکم آن کرده باشد که قبلاً هم این طور بود، این لازم شرعی می شود. شما بر اساس «تشابه ازمان» و مانند آن، بر اساس احکام عقلی می خواهید بگویید که در مقام حدوث هم همین طور بود, برای همین جهت است که شبهه اثبات در آن هست و می گویند اصل می شود «مُثبت» و هیچ اصلی از اصول عملیه مُثبت لوازم عقلی نیست.

بنابراین دست ما از این نصوص ربا کوتاه است؛ وقتی دست ما کوتاه شد، آن اصول اولیه را برای همین ترسیم کردند. اصل اولی را در هر مسئله که ترسیم می کنند، برای آن است که «عند الشک» مرجع یک حکم فقهی باشد. اصل اولی حلّیت بود که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، دلیل حرمت ربا مخصوص «مکیل و موزون» بود و از آن جایی که ما هم احراز نکردیم که ماش, عدس, نخود و لوبیا «مکیل» یا «موزون» هست، بنابراین «لیس فیه الربا».

پرسش: (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) امضای بیع است؟

پاسخ: بله، بیع «أی بیعٍ کان» چه با اتحاد جنس و چه با اختلاف جنس که در صورت اتحاد جنس چه با تفاضل و چه با غیر تفاضل. (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) می گوید همان طور که خرید و فروش زمین و فرش و سنگ و آجر و سیمان جایز است، خرید و فروش جو و گندم هم جایز است؛ همان طور که بی تفاضل جایز است، با تفاضل هم جایز است، چون اصل بیع این است که تفاضلی در کار باشد و کسی سود ببرد. بنابراین (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) همه اینها را در بر می گیرند.

ص: ۱۸۴

پرسش: ؟پاسخ: الآن اگر آن راه صحیح را طی کرده بودیم، می گفتیم این مشمول نصِ سوم از نصوص سه گانه باب رباست. در باب ربا نص سوم این بود که «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن» که به نحو «قضیه حقیقیه» است؛ در هر عصر و مصر و برای هر نسل اگر این کالا «مکیل» یا «موزون» بود «و فیه الربا»، الآن هم صغرا و کبرای آن مشخص است که این کالا در این روزگار «مکیل و موزون» است، این یک؛ هر چه که «مکیل و موزون» است «ففیه الربا»، این دو؛ پس نمی توانیم به عمومات تمسّک کنیم، این سه؛ این راه صحیح است و فتوا هم همین است؛ امّا راهی را که مرحوم محقق طی کرده است، یک «عقبه کئود» و «صعب العبور» است، چون از اول دلیل نداشتیم، به همین دلیل در عقبات بعدی هم گرفتار این شبهات هستیم و هیچ راهی نداریم. بنابراین مسئله «تشابه ازمان» و استصحاب قهقرایی و مانند اینها نمی توانند مشکل را حل کنند.

اگر کالا در عصر حضرت مشخص بود و بر فرض که ما بتوانیم استصحاب قهقرایی را جاری کنیم و حرف ما درست باشد، گاهی آنچه که هم اکنون برای ما معلوم است؛ مثلاً برای ما به همین مقدار روشن است که در یک قرن قبل یا پنجاه سال قبل طور دیگر بود، پس الآن رابطه آن با عصر نبی منقطع است، اگر مسبوق بهاختلاف یا مسبوق به اتحاد باشد، دست ما خالی است, چرا؟ چون در استصحاب قهقرا که بر فرض جاری باشد، باید بین زمانِ بقا و حدوث, سدی احداث نشده باشد؛ امّا این جا سدهای فراوانی است. شما می بینید الآن در این روزگار و در این مقطع تاریخی، این کالا مکیل یا موزون است و در صد سال قبل هم که طور دیگر بود، شما کدام را می خواهید استصحاب کنید؟ استصحاب قهقرایی کنید؛ یعنی از الآن تا «عصر النبی»؟! شما در این وسط ها «عقبه کئود» دارید. اگر الآن مختلف است و قبلاً هم مختلف بود، آن هم اختلاف قبلی مثل اختلاف فعلی بود، این راه برای استصحاب باز است; بر فرض جریان. در دو صورت را می توانید استصحاب قهقرایی کنید: یکی اینکه ندانید در این تاریخ, وسط ها بالا پایین شده و عوض شده و دیگر اینکه بدانید که در اعصار دیگر هم که حادث شد همین طور بود؛ یعنی الآن شما می دانید فلان محصول کشاورزی «کیلی» است و محصول دیگر وزنی است. وقتی می توانید استصحاب قهقرایی جاری کنید که یا اصلاً ندانید در این اعصار وسط چه گذشت یا بدانید که اعصار وسط هم مثل عصر اخیر بود. بله، اگر استصحاب قهقرایی جاری کنید این جایز است؛ امّا اگر شما دانستید که در این عصر این کالا این طور است؛ ولی صد سال قبل طور دیگر بود که طور دیگر هم چند نحو دارد؛ الآن اگر مختلف است, صد سال فبل یا پنجاه سال قبل متفق بود که اتفاق هم چند صورت دارد: اتفاق دارند که همه آنها کیلی یا وزنی بودند یا اتفاق دارند که همه «معدود» و «ممسوح» بودند، امّا اتفاق آن با اتفاق ما فرق می کند یا اتفاق دارند که هیچ کدام «مکیل و موزون» نیستند. پس یا اتفاق بر عدم است یا اتفاق بر وجود است یا اختلافی است بر خلاف اختلاف ما؛ مثلاً کالایی الآن در این شهرهای غربی «مکیل» و در شهرهای شرقی «موزون» است که در یک قرن قبل به عکس بود، اختلاف بود؛ ولی به عکس یا اکنون در این لوبیا «مکیل» هست و در آن نخود «موزون» است; لکن در قرن قبل به عکس بود. پس چند وجه اختلاف و اتحاد یافت می شود که همه این صُوَر دست ما را می بندد. وقتی استصحاب قهقرایی جاری است که بتوانیم از وضع فعلی تا «عصر النبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم)» عبور کنیم، بدون اینکه در این وسط راهزنی جلوی ما را بگیرد و یک «عقبه کئود» داشته باشیم، در حالی که در بسیاری از موارد ما با «عقبه کئود» روبه رو هستیم، پس این نمی شود.

پرسش: ؟پاسخ: نه، بی مبالاتی نیست، تحقیق است. می گویند الآن برای ما سهل این است؛ الآن ما وزن بیاوریم، برای ما سخت است و پیمانه آسان است. در بعضی از جاها وسائل وزنی اختراع شده و آسان تر است؛ می گویند اگر ما وزن کنیم، برای ما آسان تر و دقیق تر از «کیل» است؛ این ترازوهای دقیقی که کشف شده همین طور است. تساهلی در کار نیست، بلکه سهولت را اینها می طلبند.

مطلب بعدی این است که اشکالی مرحوم صاحب جواهر دارند و می فرمایند که اگر اینها در یکی از این «اعصار» مختلف بودند، به صورتی که در بعضی از شهرها «مکیل» بودند، در بعضی از شهرها «موزون» بودند، در بعضی از شهرها «معدود» بودند و در بعضی از شهرها «ممسوح» بودند، شما چطور می توانید به آن تمسّک کنید و حکم ربا را جاری کنید؟ مثلاً اگر در بعضی از شهرها کالایی «مکیل» است و در بعضی از شهرها «مکیل» نیست، بلکه «معدود» است؛ فرض کنید گردو یا تخم مرغ که در بعضی از شهرها اینها را وزن می کنند و در بعضی از شهرها عددی است، این داخل در کدام اطلاق و عموم است؟ داخل در اطلاق «معدود» است یا داخل در اطلاق «مکیل و موزون» است؟ اگر داخل در اطلاق «معدود» باشد که ربا در آن نیست و اگر داخل در اطلاق مکیل یا موزون باشد، در آن ربا هست؛ مگر آن عمومات برای فلان شهر آمده است یا برای همه شهرها آمده است؟ چطور شما آمدید شهر بندی و بخش بندی کردید؟ مگر این هم مثل شهرداری است که بگویید این جا این حکم را دارد و آن جا آن حکم را دارد؟ ما دو عام داریم که هر چه «مکیل و موزون» است، «ففیه الربا» و هر چه «معدود» و «ممسوح» است، «لیس فیه الربا»؛ این کالا در جایی «مکیل و موزون» است و در جایی «معدود و ممسوح» است، این داخل در کدام عام است؟ داخل در کدام مطلق است؟ این اشکال مرحوم صاحب جواهر (۱) - که اشکال را خود طرح کردند - به زحمت می خواهند به آن جواب دهند؛ ولی فقهای بعدی جواب دادند.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۴.

فرمودند شما که دارید از متن محقق دفاع می کنید، در عصر نبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) اگر این کالاها مختلف بودند، آن جا چه کار می کردید؟ آن جا می گفتید هر شهری حکم خود را دارد. این عمومات و این مطلقات به چند قضیه منحل می شود که در هر جایی حکم خاص آن جا را دارد؛ اگر این کالا در «بلاد» شرقی, «مکیل و موزون» است، «و فیه الربا» و اگر در «بلاد» غربی «معدود» و «ممسوح» است، «لیس فیه الربا». در عصر نبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) شما همین مشکل را داشتید, مگر در عصر نبی اختلاف نبود؟ مگر مختلفات قابل جمع نبودند؟ چطور آن جا شما این شبهه را وارد نمی کردید؟! پس این شبهه کاملاً قابل دفع است واگر آن مبنا درست باشد؛ یعنی عصر نبی قابل دفاع است و در این چون مبنا نسبت به کل جریان به نحو «قضیه حقیقیه» درست است، بنابراین هیچ محذوری ندارد و در هر سرزمینی مصداق «مکیل و موزون» بود، «فیه الربا» و مصداق «مکیل و موزون» نبود، «لیس فیه الربا».

پرسش:؟پاسخ: بله، چون موضوعات فرق می کند؛ مثلاً ـ فرمودند که (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ)، (۱) ما «بلاد» شرقی داریم، میانی داریم، غربی داریم؛ آن جا دلوک شمس شده است و نماز ظهر خود را می خوانند; لکن این جا هنوز نیم ساعت به نماز ظهر مانده است. این جا نماز ظهر را شروع می کنند؛ ولی در «بلاد» غربی هنوز ظهر نشده است. هر جایی حکم خاص خود را دارد، چون موضوع فرق می کند. اگر موضوع فرق کرد، حکم شارع مقدس یکی است؛ تفاوت به لحاظ موضوع است. در هر جا «مکیل و موزون» بود رباست و در هر جا «مکیل و موزون» نبود «لیس فیه الربا»; بنابراین این اشکال کاملاً قابل حل است.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۷۸.

نتیجه اینکه جا برای استصحاب قهقرایی نیست، جا برای تمسّک به «تشابه ازمان» نیست و مرجع اصلی آن اصول سه گانه است. نصوص «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَن»می گوید در هر جا، در هر عصری، در هر مصری و در هر نسلی, هر چه «مکیل و موزون» بود «و فیه الربا» و هر چه «مکیل و موزون» نبود «لیس فیه الربا». اگر چیزی در منطقه ای «مکیل و موزون» نبود یا مشکوک بود «کأنه مکیلٌ أو موزون»، طبق اصول اولیه «لیس فیه الربا»؛ امّا وقتی ما یقین داریم «مکیل و موزون» نیست، یقین داریم که تحت خاص و قید وارد نیست؛ امّا شک داشته باشیم، چون این تقییدها و تخصیص ها با ادله منفصل است و نه متصل، تمسّک به عام در شبهات مصداقیه خاص که آن دلیل منفصل است، هیچ محذوری ندارد. نمونه آن همین است که «اکرم العلماء» سه فرض را به نحو یقین و شفاف در بر گرفته است. «اکرم العلماء» می گوید آن فردی که عادل است یقیناً مصداق است، آن فردی که فاسق است یقیناً مصداق است و آن فردی که «مشکوک العدل و الفسق» است, او هم یقیناً مصداق است. معنای «اکرم العلماء» همین است. فقط «لا تکرم الفساق» در عام یا «لا تکرم الفاسق» در مطلق آمده و فاسق را بیرون کرده است، آن کسی که یقیناً فاسق است بیرون است و آن کسی که «مشکوک الفسق» است برای آن نمی توانیم به «لاـ تکرم الفساق» مراجعه کنیم، چون تمسّک به دلیل در شبهه مصداقیه همان دلیل است، امّا هیچ محذوری ندارد که ما به عموم تمسّک کنیم، برای اینکه عام به طور یقین این را در بر گرفته است؛ ما نمی دانیم و شک داریم، هنوز «اصاله الظهور»، «اصاله العموم» و «اصاله الاطلاق» آن باقی است. بنابراین هر جا که «مکیل و موزون» نبود، «لیس فیه الربا», اطلاقات اولی جاری است و هر جا «مکیل و موزون» بود «و فیه الربا» که محذوری از این جهت نیست. پس جا برای استصحاب قهقرایی نیست، جا برای «تشابه ازمان» نیست، جا برای تمسّک به عام در شبهات مصداقیه خاص هست «لیس فیه الربا»، مگر اینکه حالا متصل باشد که ممکن است بعضی ها احتیاط کنند.

ببینید عقل, یعنی این منبع اصیل دین, اگر در فقه و در اصول راه نداشته باشد؛ نتیجه این می شود. وقتی «ابْن السِّکِّیت» از وجود مبارک امام رضا(سلام الله علیه) سؤال می کند که حجت خدا در این روز بر مردم چیست؟ «فَقَالَ(علیه السلام) الْعَقْل». (۱) اگر عقل در این اصول راه نداشته باشد، این سلفی گری در خیلی از مذاهب هم هست. شما می بینید که در جریان اخباری ها، اینها آمدند و گفتند که عصر سلف صالح، (۲) این اخباری ها این قدر جمود داشتند که در باب ربا گفتند «کیل» و وزن باید به لحاظ عصر نبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) باشد؛ حالا شما می خواهید چیزی را بخرید یا بفروشید، با چه چیزی بفروشید؟ این سلفی ها می گویند باید ببینید که این ماش، عدس، لوبیا، نخود و ذرت اگر «فی عصر النبی» مکیل بود، شما الآن باید «کیل» کنید؛ «موزون» بود، باید وزن کنید.ما هم مبتلاییم که اگر عقل کنار برود این طور سلفی درمی آید؛ این را صاحب حدائق در جلد هجدهم (۳) و نوزدهم (۴) حدائق فتوا داد که اگر باید خرید و فروش کنید، باید بر چه اساسی خرید و فروش کنید؟ ببین که اگر زمان نبی(صلّی الله علیه و آله و سلّم) کیلی بود، با «کیل» معامله کن؛ وزنی بود با «وزن» معامله کن. اینکه دیدید مرحوم آقا محمد باقر وحید بهبهانی ناچار شد برای خاموش کردن نغمه اخباریگری از توده مردم کمک بگیرد، همین طور بود. این برای چه بود؟ ما در باب خرید و فروش و بیع که چنین چیزی نداشتیم. معیار در صحت بیع و شراء, رفع «غرر» است و در هر روزگاری «غرر» به هر چیزی رفع می شود؛ یک وقت است که با «کیل» رفع می شود، یک وقت با وزن رفع می شود، یک وقت با عدد رفع می شود، یک وقت با «ذرع» و مساحت رفع می شود، یک وقت با مشاهده کارشناس رفع می شود، یک وقت با این باسکول هایی که چند کیلو تفاوت وزن دارند «غرر» رفع می شود. ما در معامله رفع «غرر» می خواهیم، نه اینکه حتماً این را با «کیل» بفروشیم یا حتماً این را با وزن بفروشیم؛ حالا اگر چیزی را که «کیلی» است با وزن فروختیم و کاملاً «غرر» رفع شد، آیا این معامله باطل است؟! چیزی که وزنی است را کاملاً با «کیل» فروختیم و کاملاً «غرر» رفع شد، آیا این معامله باطل است؟! در روزگاری که تخم مرغ عددی بود، اگر همان روزگار با وزن می فروختند که «غرر» کاملاً رفع شود، چون اینها «عبره» (۵) است، اینها موضوعیت که ندارند؛ شمارش برای «معدود»ها و متر برای «ممسوح»ها و «مذروع»ها که «ذرع» می شوند, برای این است که «غرر» رفع شود؛ حالا ـ اگر ما توانستیم «غرر» را با عامل قوی تر و غنی تری حل کنیم، باز هم حتماً باید متر کنیم؟! اینکه نظیر دو رکعت نماز صبح نیست که نمی شود کم و زیاد کرد، در بیع این موارد برای این است که «غرر» رفع شود و فعلاً ـ مردم با وزن «غرر» را رفع می کنند؛ ما یک راه دقیق تری داریم که بفهمیم یا لااقل مثل این است که «غرر» رفع شود، به چه دلیل این باطل باشد؟ مگر ما بیش از رفع «غرر» در بیع لازم داریم؟ «غرر» اگر به معنای خطر است، با این ابزار دقیق حل می شود؛ اگر به معنای جهالت است، با این ابزار دقیق حل می شود. حتماً ما بیاییم بگوییم که خرید و فروش هم باید برابر «کیل» و وزن عصر نبی باشد؟! فقهای نام آور مثل آقا محمد باقر وحید بهبهانی و مانند ایشان را خدا غریق رحمت کند! اینها در اثر دخالت دادن عقل جلوی این اجحاف و تندروی های اخباری ها را گرفتند. این رفتار به چه مناسبت بود؟! بنابراین نه تنها مشکل مسئله ربا حل می شود؛ یعنی هر عصری تابع روزگار خود است، وضع «بیع» و «شراء» و سایر عقود هم حل می شود، پس از این جهت محذوری نداریم.

۱- عیون أخبار الرضا(ع)، الشیخ الصدوق، ج ۲، ص۸۶.

۲- تاج العروس، مرتضی الزبیدی، ج۲۳، ص۴۵۵.

۳- الحدائق الناضره، الشیخ یوسف البحرانی(صاحب الحدائق)، ج۱۸، ص۴۷۱.
۴- الحدائق الناضره، الشیخ یوسف البحرانی(صاحب الحدائق)، ج۱۹، ص۲۲۳.
۵-

پرسش: بعضی وقت ها عقل تابع جنس هست مثلاً در معامله ایی یک مَن گندم نگیرد برای او ضرر هست؛ اما شرع چیز دیگر می گوید؟

پاسخ: بله، همان عقل می گوید که من در بسیاری از امور, احکام و حکم را نمی فهمم و تابع شارع هستم. مهم ترین دلیل ضرورت وحی و نبوت را هم همین عقل ثابت کرد. اول کسی که در برابر این بطلانِ قیاس می گوید «آمَنَّا وَ سَلَّمْنَا» عقل است. حضرت فرمود: اگر کسی یک انگشت کسی را قطع کند، باید ده نفر شتر دیه دهد؛ دو انگشت را قطع کند، باید بیست نفر شتر دیه دهد؛ سه انگشت را قطع کند، باید سی نفر شتر را دهد؛ چهار انگشت را قطع کند، باید بیست نفر شتر دهد. (۱) اول کسی که گفت «آمَنَّا وَ سَلَّمْنَا» عقل بود؛ عقل گفت من از دیه خبر ندارم، از اسرار گذشته خبر ندارم، از اسرار آینده خبر ندارم؛ من شما را به عنوان معصوم و حجت خدا می شناسم. مگر اسرار عالم برای عقل روشن است؟ مهم ترین و دقیق ترین برهان ضرورت وحی و نبوت و عصمت و امامت را عقل اقامه کرده است، آن وقت خود عقل می گوید که من می فهمم که نمی فهمم؛ من می فهمم که افراد آگاه به شریعت الهی هستند؛ می فهمم علامت و نشانه امامت این است که به نام امام هستند، به نام پیغمبر(علیهم السلام) هستند و من باید اطاعت کنم.

امّا در این جا که روشن نیست و صرف احتمال هست، آخر به چه مناسبت محقق فتوا می دهد «فی عصر النبی»؟! اگر روایتی باشد «آمَنَّا وَ سَلَّمْنَا»؛ امّا وقتی نباشد چرا؟ نظیر آن «لِبنه» که در جریان «لِبنه» همه ما قبول کردیم، چرا؟ برای اینکه در کنار این بیان که فرمودند ارتفاع «موقِف» نمازگزار نسبت به «مسجَد» او به اندازه یک «لِبنه» باشد، در کنار آن این هست که «أَرْبَعِ أَصَابِعَ مَضْمُومَات»؛ (۲) آن وقت هم مراجعه کرده بودند به همان «لِبنه» و خشت و دیدند که قطر خشت های مدینه در عصر صادر شدن این حدیث چهار انگشت بود، این «آمَنَّا وَ سَلَّمْنَا»؛ امّا حالا دیگر چه قطری بیشتر و چه قطری کمتر, معیار نیست، چون معیار مشخص شد؛ امّا این جا ما هیچ معیار و دلیلی نداریم. روایات مربوط به ربا سه طایفه بود که همه را شمردیم و هیچ کدام عصر حضرت را معیار قرار ندادند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۷، ص ۲۹۹ و ۳۰۰، ط اسلامی.

۲- عروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص۵۵۶.

پرسش: ملاک رفع «غرر» است، در ربا اصلاً «غرر» وجود ندارد؟

پاسخ: الآن شما می بینید که جهان بر اساس این نوع بانکداری دانشکده ها دارد و این را عقل می داند که ما چطور سود بگیریم؛ این را یک عقل اقتصادی می داند و قرآن این را دیوانگی می داند و ما هم می گوییم چشم! در این خیلی فرق است. الآن چندین دانشکده هست، برای اینکه ما چطور از مردم سود بگیریم و مردم را غارت کنیم و این را عقل و علم می داند؛ امّا دین می فرماید که (الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا لا يَقُومُونَ إِلاّ كَما يَقُومُ الَّذی يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطانُ مِنَ الْمَسِّ)؛ (1) این مخبّطانه دارد زندگی می کند، مگر می شود مال مردم را به نام سود غارت کرد؟ بارها به عرضتان رسید که جامعه را گذشت و قرض الحسنه و محبّت اداره می کند. جامعه ای که در آن قرض الحسنه نیست، محبّت نیست و جامعه ای که ربا در آن حاکم است، حداقل نتیجه آن همین حدود ده - دوازده میلیون پرونده ای است که در دستگاه قضایی است. این دوازده میلیون پرونده؛ یعنی دوازده میلیون نفر به جان هم افتادند، هر نفر هم عضو یک خانواده سه یا چهار - پنج نفری است، در حقیقت از این هفتاد میلیون نفر, شصت میلیونشان با هم درگیر می باشند و به جان هم افتادند؛ حالا استرس آن، سکته های آن، مرگ های زودرس آن، داروهای آن، خطرها و بیماری های آن که چندین برابر هزینه می شود، این تبعات دوازده میلیون نفر چنین است.

اینکه ما می رویم حرم در و دیوار این خاندان را می بوسیم، برای این است که اینها در واقع ما را آدم کردند. وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود با این وضعی که شما دارید، زندگی نمی شود کرد. فرمود: «تَزَاوَرُوا» یکدیگر را ترک نکنید، به سراغ یکدیگر بروید، جلسات خصوصی داشته باشید، اهل یک کوچه هفته ای یک بار کنار هم بنشینند، یک استکان چای میل کنند، یک آیه یا حدیث بخوانند و با یکدیگر آشنا شوند. فرمود: «تَزَاوَرُوا» چرا؟ «فَإِنَّ فِي زِيَارَتِكُمْ إِحْيَاءً لِقُلُوبِكُمْ وَ ذِكْراً لِأَحَادِيثِنَا»؛ فرمود شما شیعیان ما هستید، وقتی کنار هم نشستید حرف های ما را نقل می کنید. «وَ أَحَادِيثُنَا تُعَطِّفُ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ» ; (2) این احادیث ما عاطفه ایجاد می کند، گذشت ایجاد می کند، دیگر شما برای یک جای پارک, پرونده قضایی تشکیل نمی دهید، دعوا نمی کنید. بارها به عرضتان رسید اینکه می گویند سنگ روی سنگ بند نمی شود، این حرف حقی است؛ الآن این برج هایی که می سازند، اگر همه آنها سنگ یا آهن باشد که روی هم جمع نمی شود. اگر سنگی در زیر هست، سنگی وقتی روی او قرار می گیرد که یک ملات نرمی این وسط باشد، وگرنه سنگ روی سنگ بند نمی شود؛ فرمود عاطفه، گذشت و ادب, ملات زندگی است و حرف های ما ملات زندگی است که گوش ندادید و سیزده - چهارده میلیون پرونده را بردید در دستگاه قضایی، مگر هزینه اینها کم است؟! اگر کسی «قرض الحسنه» دهد, گذشته از آن فواید و برکات غیبی و معنوی، ضرر مادی آن هم کم است، دعواها کم است، چک بی محل کشیدن کم است، انکار کردن ها کم است؛ این سبک زندگی است.

ص: 191

1- بقره/سوره2، آیه275.

2- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج2، ص186، ط اسلامی.

درباره ربا، چون قبول کردیم اینها را و با برهان هم قبول کردیم که خیلی از اسرار عالم است که ما نمی فهمیم. الآن یکی از چیزهایی که عقل دست بردار نیست، هر چه به او بگویی دست بردار نیست و حتماً روایت را توجیه می کند، این است که امام معصوم است، پیغمبر معصوم است. اگر یک روایت یا آیه ای ظاهرش این بود که – معاذ الله – امام و پیامبر بیراهه رفته, عقل این را نمی پذیرد و حتماً این را توجیه می کند؛ این جا چون خود عقل مستقلاً به میدان آمده است، اینکه نمی شود رهبر آسمانی آلوده باشد! اگر قصه داوود(سلام الله علیه) یا قصص دیگر است، حتماً آن آیه و آن روایت را عقل در صدد توجیه است و توجیه می کند که پیغمبر و امام، حتماً معصوم هستند؛ امّا حالا احکام فقهی که بسیاری از امور آن تعبدی است، عقل می گوید من می فهمم که نمی فهمم؛ همین (لاـ یَقُومُونَ إِلاّـ کَما یَقُومُ الَّذی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطانُ مِنَ الْمَسِّ) که عقل می گوید چشم! اینها که عقل را کنار گذاشتند و ربا و بانک های ربوی را هوش و خرد اقتصادی می دانند که روزگار به این وضع و سمت کشید؛ امّا وقتی که عقل باشد، چنین نیست.

یک بیان نورانی قرآن کریم با سخن شیرین سیدنا الاستاد مرحوم علامه طباطبایی که کنار هم قرار بگیرد، آن وقت هماهنگی روایت و آیه کاملاًـ روشن می شود. در سوره مبارکه «بقره» دارد که (وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّهِ إِبْراهیمَ إِلاّـ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ) (۱) این یک اصل کلی است. ما به ابراهیم رشد دادیم: (وَ لَقَدْ آتَیْنا إِبْراهیمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ)؛ (۲) او رشد دارد و اختصاصی هم البته به حضرت ابراهیم ندارد، همه انبیا این طور هستند که فرمود ما به اینها رشد دادیم، رشد و عقل برای اینهاست (وَ لَقَدْ آتَیْنا)، بعد در سوره «بقره» فرمود: (وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّهِ إِبْراهیمَ إِلاّ مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ)؛ (۳) یعنی هیچ کس از روش خلیل خدا فاصله نمی گیرد, مگر انسان «سفیه». بیان آن روایت معروف را سیدنا الاستاد می فرماید که این به منزله عکس نقیض این آیه است؛ آن حدیث معروف این است که «قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ»؛ (۴) عقل آن است که سرمایه کسب بهشت باشد؛ عقل آن است که با آن عمل صالح انجام دهد و جامعه را آرام کند، عقل این است. عکس نقیض این قضیه چیست؟ «ما لم یعمل به عباد الله و لم یکتسب به الجنه فهو لیس بعقل»؛ «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ»، «ما لم یعبد به الرحمان و لم یکتسب به الجنه فلیس بعقل»، پس «(وَ مَنْ یَرْغَبُ عَنْ مِلَّهِ إِبْراهیمَ) فلیس بعاقل فهو سفیهٌ»؛ لذا در سوره «بقره» فرمود اینها مخبّط هستند. ما این را علم و خرد اقتصادی می دانیم، وضع ما هم به این صورت در آمد. هر چه هم فریاد بزنید که ربا چنین است؛ جامعه، جامعه عقلانی نیست، یک؛ یک روز، دو روز، ده روز، بیست روز، سی روز، یک سال، دو سال و سه سال خدا مهلت دهد بعد (یَمحَقُ)، (۵) این تهدید الهی است. آن وقت شما چطور می خواهید اقتصاد مقاومتی داشته باشید, با چه چیزی, با کمر شکسته؟! در برابر چه چیزی مقاومت می کنید؟! وقتی نظام، نظام بانکداری غیر دینی شد، قهر خدا این است که من این را محو می کنم. آن وقت شما با چه چیزی می خواهید مقاومت کنید؟! در برابر «الله» می خواهید مقاومت کنید؟! در برابر غرب و شرق مقاومت کردن آسان است، چه اینکه تا حال «الحمدلله» مقاومت شد؛ امّا در برابر «الله» که نمی شود مقاومت کرد. فرمود اگر جامعه به سمت ربا برود با من درگیر است: (فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ)؛ (۶) وقتی با من درگیر شد, من هم کمر آن را می شکنم، پس با چه شرایطی انسان می خواهد مقاومت کند؟! این است که ما باید باور کنیم راه برکت چیست; این همه ناله, این همه ادعیه, که خدایا باران رحمت را بفرست! اگر جامعه با عمل صالح زندگی کند, باران می آید فرمود که (مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ قیلاً)، (۷) از او راستگوتر کیست؟ فرمود: (وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَی الطَّریقَهِ لَأَسْقَیْناهُمْ ماءً غَدَقاً)؛ (۸) اینها اگر وظیفه شرعی خود را انجام دهند، من تمام نیازهای آبی را فراهم می کنم، البته آن نماز استسقاء و آن دعای استسقاء، اینها تأکید مطلب و فضیلت مطلب هست؛ امّا این وعده صریح قرآن است. فرمود اینها اگر ربا نگیرند، به جان هم

نیفتنـد، عفاف و حجابشان محفوظ باشـد, من تأمین می کنم: (وَ أَنْ لَوِ اسْتَقامُوا عَلَی الطَّرِیقَهِ لَأَسْقَیْناهُمْ ماءً غَدَقاً)؛ فراوان من باران می دهم.

۱- بقره/سوره۲، آیه ۱۳۰.

۲- انبیاء/سوره۲۱، آیه۵۱.

۳- بقره/سوره۲، آیه ۱۳۰.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۱۱، ط اسلامی.

۵- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

۶- بقره/سوره۲، آیه۲۷۹.

۷- نساء/سوره۴، آیه۱۲۲.

۸- جن/سوره۷۲، آیه۱۶.

الآن هم باران فراوان می دهد، در روایات ملاحظه بفرمایید، فرمود به این باران ها دستور می دهد که به دریا بریزند. [(۱)] یک روایت نورانی از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) است که مرحوم محدث قمی گویا این را در سفینه نقل کرده است؛ در مسافرتی شتری همراه ایشان بود که مثل اینکه می خواستند آن شتر را نهر کنند، از منطقه ای گذشتند آن شخصی که خدمت حضرت بود عرض کرد: این جا ما این را نحر کنیم؟ فرمود: نه, این جا زود است، به بیابانی رفتند و فرمود: حالا در این جا نهر کنید. عرض کرد: یابن رسول الله! آن جا محله ای بود و اگر این را نحر می کردیم چند فقیر می خوردند، این جا باید حیوانات بخورند. فرمود که این حیوانات بخورند، بهتر از آن داعشی هاست؛ آنها خونریز هستند، این حیوانات بخورند بهتر است. این در بیان سیره امام صادق(سلام الله علیه) است که فرمود حیف این شتر نیست که آنها بخورند! حیف این گوشت نیست آنها بخورند! این کار الهی است. شما در روایات باران ملاحظه بفرمایید که این باران را چه کسی می فرستد؟ چقدر می فرستد؟ کجا می فرستد؟ این (نَسُوقُ الْماءَ إِلَی الْأَرْضِ الْجُرُزِ) [(۲)] و مانند این آیه را ملاحظه بفرمایید؛ در ذیل این آیات آن روایت هستند که اگر اینها بیراهه رفتند، ما دستور می دهیم که ابرها به دریاها بریزند؛ بالأخره شتر است، گوشت است و یک عده فقیر می باشند، پس فقیر داعشی بخورد بهتر است یا حیوان؟ فرمود حیوان. بنابراین اگر ما معیار عقل و جهل، علم و درایت، حدود شریعت را واقعاً خوب ارزیابی کنیم زندگی روح و ریحان می شود. اینکه فرمود: «فَإِنَّ فِی زِیَارَتِکُمْ إِحْیَاءً لِقُلُوبِکُمْ وَ ذِکْراً لِأَحَادِیثِنَا وَ أَحَادِیثُنَا تُعَطِّفُ بَعْضَکُمْ عَلَی بَعْضٍ»این طور است که امیدواریم - ان شاء الله - این طور باشد.

ص: ۱۹۳

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۲۷۲، ط اسلامی.

۲- سجده/سوره۳۲، آیه۲۷.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

تا کنون روشن که در بیع ربوی دو عنصر معتبر است: یکی اتحاد جنس و دیگری هم «مکیل و موزون» بودن است؛ اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و هر دو مکیل یا موزون بودند, این جا ممکن است ربا راه پیدا کند؛ لذا «تفاضل» جایز نیست. تاکنون بحث شد که معیار «مکیل و موزون» بودن چیست، آیا عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) است یا هر شهری حکم خاص خود را دارد؟ روشن شد که هر شهری حکم خاص خود را دارد؛ چه در عصر آن حضرت و چه در اعصار بعدی.

امّا الآن باید ببینیم که اگر دو نفر اهل یک شهرند، حکمشان چیست؛ دو نفر اهل دو شهرند، حکمشان چیست؛ دو نفر اهل یک شهر یا اهل دو شهر هستند؛ ولی کالایی که می خرند مربوط به شهر دیگر است، حکمشان چیست؛ اینها فروعات متفرعه بر این مسئله است. مستحضرید که بعضی از امور تعدد پذیر نیستند؛ نظیر اینکه ضابطه ای را که شارع مقدس برای «کُر» معین کرده، انسان در هر زمان و در هر زمینی به سر ببرد، مساحت و وزن «کُر» مشخص است و این چنین نیست که تابع شخص باشد یا تابع آن محل باشد، این ضابطه کلی است.

ص: ۱۹۵

مطلب دوم در جریان تکوینی است; طلوع و غروب و «دُلُوکِ شَمْس» و «غَسَقِ لَیْل» و اینها که معیارهای تکوینی هستند، معیار خود آن شخص نمازگزار است؛ وگرنه در جهان خارج یک جا ظهر است، یک جا شب است، یک جا صبح است, یکجا روز، آن معیار نیست, بلکه هر جا که شخص نمازگزار دارد نماز می خواند، باید ببیند که «فَجر» است یا «دُلُوکِ شَمْس» است یا «غَسَقِ لَیْل» است و مانند آن که این هم مشخص است و حرفی در آن نیست و همین «مکیل و موزون» بودن در باب بیع مطرح است که برای رفع «غرر», «مکیل» را باید «کیل» کرد و موزون را باید وزن کرد; این هم مشخص است, این «مکیل» به لحاظ خود شخص نیست که این شخص کجا به سر می برد; منتها در جریان رفع «غرر», حکم بازتر از مسئله رباست، چون جریان رفع «غرر», تعبد خاصی در کار نیست, معیار آن است که نه خطری احساس شود, نه جهلی اینها را تهدید کند؛ اگر اینها توانستند به مقدار این کالا دسترسی پیدا کنند به نحوی که «غرر» رفع شود, مکیل را با وزن یا موزون را با کیل یا «مکیل و موزون» را با عدد یا با رقم دیگر یا معیارهای دیگر بفهمند, هیچ محذوری ندارد; این معامله صحیح است, نمی شود گفت که این کالا، چون کیلی است, اگر شما با وزن بفروشید یا با عدد بفروشید, این می شود «غرر» و این معامله باطل است, چرا؟ چون کیلی بودن کالای مکیل یا وزنی بودن کالای موزون, تعبد نیست, این عبره است برای اینکه «غرر» رفع شود; بعضی از کالا ـ رفع «غرر»شان غالباً به کیل است یا غالباً به وزن است, اگر کسی راه فنی و دقیق تری ارائه کرد که «غرر» در این کالای کیلی را با وزن حل کرد یا با عدد حل کرد, دلیلی بر بطلان آن معامله نیست. معنای معامله «مکیل و موزون» این نیست که باید کیل و وزن شود, بلکه معامله «مکیل و موزون» این است که «غرر»ی در کار نباشد; چه «غرر» به معنای خطر, چه «غرر» به معنای جهل و در اینجا جهالتی در کار نیست، برای اینکه با معیارهای دیگر مشخص شد. بنابراین در مسئله «مکیل و موزون»,

در مسئله «غرر»، آن جا حکم قدری بازتر است.

ص: ۱۹۶

پرسش:؟پاسخ: نه مشیر نیست, واقعیت است؛ امّا تعبدی در کار نیست, تعبد در خصوص رباست که الآن هم همان حرف را زدیم و الآن هم همان حرف را داریم, پس در مسئله تکوین; نظیر طلوع و غروب, معیار شخص است, اما در مسئله «کُر» نه معیار شخص است, نه معیار سرزمین خود این شیء, بلکه در هر زمانی باشد, در هر زمینی باشد, با هر کسی باشد, وزن «کُر» مشخص است, مساحت آن مشخص است; این دو. مسئله «غرر» امر جوهری نیست که مثلاً اگر کسی مکیل را با وزن یا «مکیل و موزون» را با عدد بفروشد, این معامله باطل است، چون «غرر» معیار هست و اگر معیار حاصل شد ولو مکیل را با عدد یا موزون را با عدد بفروشند, این معامله صحیح است، چون تعبدی در کار نیست. مطلب سوم, امر تعبدی است که محل بحث است و آن مسئله رباست.

مسئله ربا این است که اگر چیزی مکیل بود نمی شود با حیله شرعی یا غیر شرعی این را به صورت رقم و عدد درآورد و اضافه گرفت و ربا خورد. در «غرر» این کار جایز است, برای اینکه معیار این است که «غرر» نباشد, حالا ما از راه دیگری که دقیق تر است یا مثل همین راه است, می فهمیم مقدار این کالا چقدر است, دلیل ندارد که حتماً پیمانه کنیم؛ امّا در مسئله ربا این طور نیست. پس حرف چهارم, مطلب چهارم و فرع چهارم این است که ما نمی توانیم معیار را تغییر بدهیم با اینکه تکوینی نیست, با اینکه در بلادها فرق می کند؛ ولی مادامی که اهل آن «بَلد» هستیم باید همان معیار را داشته باشیم, نمی توانیم برای اینکه ربا را حلال بکنیم, بیاییم «مکیل و موزون» را به عدد در بیاوریم و عددی کنیم و ربا بگیریم. مطلب چهارم درباره این است که این را نمی شود تغییر داد, پس در مسئله تکوین; نظیر طلوع و غروب, معیار شخص است, در مسئله کُر, مساحت و وزن, معیار خاص خود را دارد و شخصِ خاص و سرزمین مخصوص و مکان خاص معیار نیست. «مکیل و موزون» بودن در مسئله «غرر», «عبره» و علامت و مقدمه است, یک تعبد ذاتی نیست, می شود مکیل را با عدّ و شمارش, موزون را با شمارش و مانند آن فروخت، چون «غرر» رفع می شود؛ امّا مطلب چهارم این فرع آن است که در جریان ربا نمی شود این کار را کرد؛ یعنی اگر چیزی مکیل یا چیزی موزون بود, نمی شود با وحدت جنس در «ثمن و مثمن» اضافه گرفت, با این حیله شرعی که ما بیاییم این را داخل در معدود بکنیم و ربا بگیریم یا موزون را داخل در معدود بکنیم و ربا بگیریم. این چهار مطلب مربوط به این است.

حالا یک وقت است که کالا یا مکیل یا موزون یا «معدود» یا «ممسوح» است, خریدار و فروشنده اهل یک شهرند, کالا هم در همان شهر است, بیع و پیمان تجاری هم در همان شهر اتفاق می افتد, اینجا یک حکم «بین الرشد» است, دیگر نصابی نیست که معیار چیست, معیار مشخص است؛ اگر به لحاظ خریدار و فروشنده باشد که در همین شهرند, اگر به لحاظ کالا باشد که در همین شهرند, اگر به لحاظ اجرای قرارداد و تفاهم و امضا باشد در همین شهرند, این یک چیز روشنی است؛ امّا تمام بحث در این است که اگر کالا در یک شهر باشد و خریدار و فروشنده در شهر دیگر معامله کنند,فرض کنید تخم مرغ در این شهر که خریدار و فروشنده اهل این شهرند وزنی است, اینها در شهر دیگری چند تا کارتن تخم مرغ را با عدد دارند معامله می کنند، چون با عدد دارند معامله می کنند, می توانند «تفاضل» بگیرند یا معیار شهری است که اینها اهل آن شهرند؟ اگر اینها در خود آن شهر دارند معامله می کنند, در آن شهر تخم مرغ وزنی است؛ ولی اگر در شهر دیگر دارند معامله می کنند که در آن شهر تخم مرغ و گردو عددی است نه وزنی, آیا در این جا می توانند ربا بگیرند یا نه؟

بنابراین فروع فراوانی در مطلب پنجم مطرح است و آن این است که گاهی خریدار و فروشنده در همان شهر این پیمان را برقرار می کنند که «ثمن و مثمن» در همین شهر است, بایع و مشتری در همین شهر هستند, اجرای قرارداد و امضای تفاهم نامه و اجرای صیغه هم در همین شهر است; این دیگر «بیّن الرشد» است؛ اما اگر کالایی در این شهر است و در این شهر مکیل یا موزون است, خریدار و فروشنده هر دو در شهر دیگرند یا یکی در این شهر است و دیگری در شهر دیگر است, آیا معیار شهری است که خریدار و فروشنده در آن هستند؛ اگر در شهر دیگری اینها هستند که در آن شهر این کالا «مکیل و موزون» نیست, می توانند ربا بگیرند یا نه یا در شهری صیغه را اجرا کرده اند که در آن شهر که ظرف اجرای صیغه است, این کالا «مکیل و موزون» نیست, بلکه «معدود و ممسوح» است, آیا می توانند ربا بگیرند یا نه؟ آیا معیار مبیع است یا معیار بایع و مشتری است؟ آیا معیار «بیع و ایجاب» و اجرای بیع است؟ گاهی ممکن است که دو نفر هیچ کدام اهل این شهر نباشند؛ ولی کالایی که در این شهر هست و در این شهر تولید می شود و کشاورزان این شهر تولید کرده اند را دارند معامله می کنند, نص خاصی در این زمینه نیست, عمده همان تبادر و برداشت از این نصوص است.

ظاهر آنچه که از نصوص استفاده می شود این است که معیار, ظرف ایجاد عقد و امضای تفاهم نامه و مانند آن نیست, معیار خریدار و فروشنده نیستند که اینها در کدام شهرند, بلکه معیار آن کالاست که در کدام شهر است, اگر کالای هر شهر موزون و معدود است, نمی شود به آن ربا حساب کرد و نمی شود آن را با حیله شرعی و امثال آن از کیل و وزن به در آورد و «معدود و ممسوح» کرد و ربا گرفت, بر خلاف مسئله «غرر»; معیار شهری است که این کالا در آن شهر است، چون «مکیل و موزون» بودن به لحاظ آن سرزمین مطرح است, نه به لحاظ خریدار و فروشنده و نه به لحاظ ظرف عقد, پس اگر کالایی در سرزمینی «مکیل و موزون» بود, خریدار و فروشنده, خواه اهل آن شهر باشند, خواه بیگانه؛ اگر اهل آن شهرند خواه در آن شهر باشند, یا در شهرهای دیگر و در مسافرت باشند, اجرای عقد خواه در آن شهر باشد, خواه در بلاد دیگر, در همه این صُوَر، چون معیار«مکیل و موزون» بودن «ثمن و مثمن» است و «ثمن و مثمن» «مکیل و موزون» هستند, نمی شود در اینها مستقیماً ربا گرفت, حتی با تغییر هم نمی شود، چون معیارش مشخص است به ما فرمودند: تابع معیار این شهر باشید.

پرسش: ؟پاسخ: قصدشان جدی است, پول می خواهند, جداً می خواهند این کار را انجام دهند؛ ولیکار حرامی است، اگر می خواهند استفاده کنند و تجارت «رابحه» داشته باشند, این کالا را با پول نقد می خرند و با آن پول نقد آن کالا را معامله می کنند که ضرر نکنند و سود هم ببرند؛ امّا کالا را با کالا معامله کنند, این مشکل دارد; بخواهند مستقیماً «مکیل و موزون»; یعنی مکیل را با مکیل و موزون را با موزون معامله کنند و اضافه بگیرند که رباست. بخواهند نظیر مسئله «غرر» این را از «کیل» و وزن در بیاورند و ««معدود و ممسوح»» کنند, دست اینها نیست، چون روایات دارد که معیار «بَلَد» است.

ص: ۱۹۹

در جریان رفع «غرر», ما معیاری نداریم, در این شهر این کالا را با «کیل» یا وزن می فروشند, امّا معیار صحت معامله این است که نه احساس خطر کنند, نه جاهلانه اقدام کنند; چه «غرر» به معنای جهل باشد, چه «غرر» به معنای خطر باشد, می شود این را از راه عدد یا از راه «ذرع» حل کرد؛ مثلاً اگر با محاسبات دقیق ریاضی, ما «مکیل و موزون» را ««معدود و ممسوح»» کردیم, این معامله صحیح است. این چنین نیست که برای رفع «غرر» یک معیار خاصی باشد یا حتی آنها که کارشناس هستند, میدانی است, کارشناس است, صبح تا غروب کار او همین است, حالا لازم نیست این را وزن کند, همین که این چند جعبه را وزن کرد الآن هم که ببیند می فهمد چقدر است, طرفین اهل این رشته اند, کارشان همین است, اینکه می گویند «جزاف» نه یعنی گزاف و گتره ای که «غرر» را به همراه داشته باشد; یعنی بدون کشیدن, بدون پیمانه کردن، چون کارشناس هستند, کاملاً می فهمند; اصولاً ـ کارشان این است, این مانند جعبه ای دادن است, حالا ـ لازم نیست این را وزن یا کیل کنند, معیار رفع «غرر» است و «غرر» با کار کارشناسی رفع می شود؛ اگر این چنین شد, جزافی شد, اینها «مکیل و موزون» را جزافی بفروشند, برای اینکه کارشناس هستند, آشنا هستند و می گویند، چون «مکیل و موزون» نیست, ما کیل و وزن نکردیم, ربا می شود گرفت; این هم می شود حرام, برای اینکه کالا ـ «مکیل و موزون» است. پس کالا ـ را از «مکیل و موزون» بودن به «معدود و ممسوح» دربیاورند, مسئله «غرر» حل می شود؛ ولی مسئله ربا حل نمی شود. «مکیل و موزون» بودن را در اثر کارشناسی کارشناسان «جزافاً و مشاهدةً» معامله کنند, مسئله «غرر» حل می شود؛ ولی مسئله ربا حل نمی شود.

ص: ۲۰۰

مسئله ربا یک تعبد خاصی است که آمده «مکیل و موزون» هر شهری اگر بخواهد معامله شود, «تفاضل» جایز نیست; این می گوید که به هیچ وجه چه در این شهر, چه در شهر دیگر, چه به این صورت بفروشید, چه به صورت جزافی بفروشید, چه از کیل و وزن به در بیاورید و به صورت «معدود و ممسوح» بفروشید, این کالا چون «مکیل و موزون» است ربا بردار است و نمی شود با «تفاضل» خرید و فروش کرد.

پرسش: ؟پاسخ: لازم نیست محصول آن «بَلد» باشد, مردم این شهر کالایی که از جای دیگر آمده, این را با «کیل» و وزن می فروشند، چون در این روایات - که الآن خیلی از آن روایات خوانده شد و بعضی از این روایات که در این مسئله سهم تعیین کننده دارد می خوانیم - دارد این کالا در این «بَلد» هست, حالا تولید این «بَلد» باشد یا نه, معامله ای که مردم می کنند در این «بَلد», کیل و وزنی بودن آن معیار است, صادق است که این کالا در این «بَلد» مکیل است یا موزون, خواه تولید این شهر باشد یا از شهر دیگر به اینجا آورده باشند, پس معیار شهروند نیست, معیار امضای قرارداد و تفاهمو امثال آن نیست.

پرسش:؟پاسخ: این کالا متعلق به کدام محله است, آن جا محلی دارد, میدانی است, جایی است, محل تولید معیار نیست آن کالا را از آن محلی که بود درآوردند و حالا آوردند در این نمایشگاه عمومی; در نمایشگاه عمومی باید ببینیم که «کیل»ی است, وزنی است, جزافی است, »عدّ»ی است, «ذرع»ی است, پنج راه دارد, این کالا را چطور می فروشند; این کالا از شرق و غرب می آید, در این نمایشگاه قانون دارد, نمایشگاه آداب و رسوم دارد, در این نمایشگاه این را با چه وضع می فروشند, به هر وضعی که می فروشند, الآن محل آن این است, الآن محل کالا این نمایشگاه است که عرضه کردند, نه اینکه از کجا بود, چون ممکن است که کالایی در آن جا که تولید می شود کیلی باشد, آوردند در شهری که وزنی است یا بر عکس, یا ممکن است کالا‌یی که در شهری که تولید می شود «کیل»ی یا وزنی باشد, آوردند در شهری که دارند می فروشند «معدود و ممسوح» باشد, معیار وجود کالا در این شهر است؛ اگر در نمایشگاه بین المللی آوردند آن جا هم رسومی دارد, آدابی دارد, قانونی دارد, هر چه که قانون آن نمایشگاه است, همان طور است; مال, تابع آن سرزمینی است که فعلاً این کالا در آن جا هست.

ص: ۲۰۱

پرسش: ؟پاسخ: حالا ـ آن ممکن است که حکمت این کار باشد, واقعاً ما نمی دانیم علت این کار است یا برای اینکه آسیب اقتصادی نبیند; البته راه حل دارد, این کالا را به آن آقا می فروشد و با پول آن کالای بیشتری می خرد.

پرسش: ؟پاسخ: بانک ها که مشکل جدی دارند; بانک برای این است که پول مردم را حفظ کند, یک; یک کارمزدی هم ممکن است بگیرد و پول را تبادل کند و نقل و انتقال کند, دو و آنچه که از خودش هست این را در تولید مزارعه ای و مضاربه ای قرار دهد که مشکل اقتصادی حل شود, سه؛ امّا به صورت فاکتور در بیاورد و سود ببرد, این همان (یَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا) (۱) [۱]است که خدای ناکرده ممکن است دامن گیر ملتی شود.

پرسش: ؟پاسخ: هر کدام حکم شهر خاص خود را دارند, آن شی ء اگر موزون هست, این شیء اگر موزون هست, باید که مساوی باشد؛ اگر آن موزون هست این «مکیل» هست که ربا در آنها نیست، چون اختلاف در «کیل» دارند حالا آن یک فرع دیگری است; البته که اگر یکی «مکیل» بود, دیگری موزون, می شود این کار را کرد یا نه؟ بنابراین اگر هر دو «موزون» باشند, اختلاف «بَلد» هم سهمی ندارد، چون هر دو یک حکم دارند, هر دو «مکیل» بودند یا هر دو «موزون» بودند, اختلافی ایجاد نمی کند؛ اما اگر یکی «مکیل» بود, یکی «موزون» بود, آن فرق خاص خود را دارد. در خود یک شهر هم ممکن است چیزی «مکیل» باشد با کالای دیگری که «موزون» هم معامله کنند؛ آیا اگر یکی «مکیل» بود, دیگری مووزن بود, می شود ربا در آن راه پیدا کند یا نه؟

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

پس تـا کنون روشن شـد که معیـار کالاـست; کالاـی هر شـهری, همـان محل معامله است, این محل معامله اگر مختلف است; یعنی نظم خاصـی در این محل و شـهر نیست, این شـهر پنجاه درصـد این را «موزون و مکیل» می داننـد پنجاه درصد «معدود»; حالا باید دید که به چه نحوی معامله می کنند؛ اما اگر به حکم رسـمی و غالب شـهر این بود که این شـیء «مکیل» یا «موزون» است, معیار آن غالب است که این را روایت شـشم, باب ششم - که چند دفعه قبلاً هم اشاره شد - تبیین می کند. وسائل, جلد هجدهم, صفحه ۱۳۴, روایت شـش از باب شش, از ابواب ربا; اصل روایات این باب از مرحوم شیخ طوسی است, بعد روایت سـوم آن از مرحوم کلینی(رضوان الله تعـالی علیه) است. «وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ رِجَالِهِ» که این مضـمره است. «فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ» «قَالَ(علیه السلام) وَ لَا يُنْظَرُ فِيمَا يُكَالُ وَ يُوزَنُ إِلَّا إِلَى الْعَامَّةِ»; معیار «مکیل و موزون» بودن پیش توده مردم است, پس اگر در شهری هشتاد درصد مردم, این کالا را با کیل و وزن معامله کنند, بیست درصد این را با عدد یا «جزاف» یا «ذرع» و متر و امثـال آن معـامله می کننـد, این معیـار نیست, بلکه معیـار همـان حکم توده مردم است. «وَ لَا يُنْظَرُ فِيمَا يُكَالُ وَ يُوزَنُ إِلَّا إِلَى الْعَامَّةِ وَ لَا يُؤْخَذُ فِيهِ بِالْخَاصَّةِ»; بگوییم حالا، چون بیست درصد روی این معامله عددی می کنند, پس می شود ربا گرفت; «وَ لَا يُؤْخَذُ فِيهِ بِالْخَاصَّةِ فَإِنْ كَانَ قَوْمٌ يَكِيلُونَ اللَّحْمَ وَ يَكِيلُونَ الْجَوْزَ فَلَا يُعْتَبَرُ بِهِمْ»، برخی از دامـدارها یا افرادی که گوشه نشـین و حاشیه نشـین شـهرند و ضابطه خاصـی برای آنها نیست, ممکن است بعضـی از چیزهایی که وزنی است، چون وزن دقیق تر از کیـل است اینهـا اهـل دقت نیسـتند یا وسایل کشـیدن, مثل ترازو اینها ندارنـد; این کالا را با پیمانه معامله کننـد; فرمود که این معیـار صـحیح نیست, معیـار حکم توده مردم است. «وَ لَا يُؤْخَذُ فِيهِ بِالْخَاصَّةِ فَإِنْ كَانَ قَوْمٌ يَكِيلُونَ اللَّحْمَ وَ يَكِيلُونَ الْجَوْزَ»؛ اگر گوشت را بـا پیمـانه معـامله می کننـد یا گردو را با پیمانه معامله می کننـد «فَلَا يُعْتَبَرُ بِهِمْ» به این معیار آنها اعتباری نیست, «لِأَنَّ أَصْلَ اللَّحْمِ أَنْ يُوزَنَ وَ أَصْلَ الْجَوْزِ أَنْ يُعَدَّ»؛ (۱) [۲]آنچه که در تـوده مردم هست این است که گـوشت را وزن می کننـد و گردو را می شـمارند, هیچ کدام پیمانه ای نیست, پس معیار بایع و مشتری نیست, معیار ظرف عقد نیست, معیار شهر تولید آن کالاـ نیست, معیار وجود آن کالا در شـهر است; حالا که معیار وجود آن کالا در آن شـهر است, معیار اکثری مردم هسـتند نه اقلی و نه به طور تساوی؛ اگر کالایی در شـهری که وجود دارد نه در شـهری که تولید شد و اکثری مردم آن کالا را «مکیل» یا «موزون» می داننـد؛ اگر کسـی بخواهـد ربـا بگیرد بـا معـامله به نحو «عـدّ» و «ذرع», این جـایز نیست؛ اگر تسـاوی بود، بالأخره اکثری در کار نیست و باید ببینیم که چطور معامله می کنند؛ اگر «عدّ» و شـمارش باشد که «تفاضل» جایز است و اگر شمارش نباشـد, «تفاضـل» جـایز نیست و معیـار در خصوص این موارد چنین است؛ حالاـ گاهی افرادی هسـتند که مثل پزشـکان بی مرز هسـتند که مانند شـهروندانی بی شـهر می باشـند, بعضـی از طوایف و ایلات و امثال آنها جایی ندارند, زندگی شهری ندارند, اینها هر فصـلی از فصول چهارگانه در جایی چادر می زنند, اینها حکمشان هم حکم دیگران است، چون معیار شـهروند و بایع و مشتری نیست, بلکه معیار جای قرار گرفتن کالاست و اگر کالا را از شـهر تولیدش آوردند در شهر فروش یا از شهر فروشش آوردند در نمایشـگاه بین المللی, معیار قوانین و آداب و رسوم و سـنن آن نمایشـگاه بین المللی است؛ یعنی جایی که این کالا هست. بنابراین اگر ممکن است طرفین در یک منطقه نباشـند, هیچ کدام در شـهر خود نباشـند یا هر دو اهل این شـهر نباشند یا یکی در زمین باشـد و دیگری در آسـمان, حالاـ اینها که با سـفینه های سرنشـین دار رفتنـد در کره دیگر همان جا هسـتند, می تواننـد با اینها معامله کننـد, شـهر خاصـی برای اینها مطرح نیست, عمـده آن است که این کالا در کجاست هر جا که این کالا وجود دارد, «مکیل و موزون» بودن آن مانع ربوی بودن آن است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۴،أبواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

در جریان بحث های معاملات که چند روز تعطیلات محرم در پیش بود، مقداری از بحث های گذشته باید اشاره شود تا به ذهن شریفتان بیاید. شما که بخواهید در بحث های مکاسب یا مقطع مکاسب تدریس کنید، این بحث کلیدی باید در خدمت شما باشد که مکاسب محرّمه عهده دار دو بخش است: یکی حرمت کسب در اثر حرمت کالاو دیگری هم حرمت کسب در اثر حرمت کار است. تجارت هایی که بین مردم است یا فروش کالاست یا ارائه خدمات است. مکاسب محرّمه مشخص می کند که فروش کدام کالاـ حرام است و کدام کار و خدمت حرام است، اما بحث حرمت ربا و مانند آن در فضای مکاسب محرّمه نمی گنجید، وگرنه این بحث را در مکاسب محرّمه مطرح می کردند.

در جریان«بیع» ملاحظه فرمودید که کتاب شریف مکاسب نُه فصل دارد که هر کسی خواست بخشی از آن فصول نُه گانه را بررسی کند، کاملاً وضع آن روشن است:

فصل اول مربوط به«بیع» است که «البیع» ما هو؟».

فصل دوم مربوط به بایع و مشتری است که «عاقد من هو؟».

فصل سوم مربوط به «معقود علیه» است؛ یعنی کالایی که مورد خرید و فروش است خصوصیات آن چیست؟

فصل چهارم مربوط به خیارات است.

فصل پنجم مربوط به شروط است.

فصل ششم مربوط به احکام خیارات است.

ص: ۲۰۴

فصل هفتم مربوط به نقد و نسیه است.

فصل هشتم مربوط به قبض است.

فصل نهم مربوط به احکام قبض می باشد که اگر کسی خواست در بحث های معاملاـتی به مکاسب مراجعه کند، کاملاً فهرست این کسب ها در اختیار اوست؛ هم در فصول نُه گانه حضور ذهن دارد و هم در بخش مربوط به مکاسب محرّمه و چون مسئله ربا در هیچ کدام از این فصول نُه گانه از یک سو و آن دو بخش مکاسب محرّمه از سوی دیگر نمی گنجید؛ لذا

مرحوم شیخ در این قسمت ها مطرح نکرد، بعد هم که موفق به مطرح نمودن نشد؛ لذا تتمیم بحث به شرایع مرحوم محقق(رضوان الله علیه) ارجاع شد.

در جریان ربا، بخشی مربوط به مسئله ربا در«بیع» است و بخشی مربوط به مسئله قرض است. ربای در قرض کتاب جدایی است؛ یعنی کتاب «دَین» و کتاب «قرض» یک کتابی از کتاب های رسمی فقه است؛ ایجابی دارد، قبولی دارد که شرایط خاص خودش را دارد و آن عقد جدایی است، اما «بیع»ربوی یک عقد جدایی نیست، همین «بیع» مصطلح رایج است، منتها اگر خصوصیتی در آن ملحوظ شود، «بیع» ربوی می شود.

در«بیع» ربوی همان طور که ملاحظه فرمودید دو عنصر معتبر بود: یکی اینکه «ثمن و مثمن» از یک جنس باشند و دوم اینکه «ثمن و مثمن» هر دو «مکیل» یا «موزون» باشند، اگر تفاوتی در جنس «ثمن و مثمن» بود، آن جا ربا نیست یا اگر تفاوت در جنس نبود؛ ولی «مکیل و موزون» نبودند، آن جا ربا نیست. در جریان وحدت جنس، این یک بحثی نیست که ما بگوییم مربوط به کدام «بَلَد»، کدام زمان و کدام زمین است؛ یک حقیقت هستند، گندم همه جا گندم است. در هر زمان گندم، گندم است و در هر زمین گندم، گندم است، برای اینکه به جوهر شیء و به ذات شیء برمی گردد، اما «مکیل و موزون» بودن این طور نیست، یک وصف عارضی است، چون «مکیل و موزون» بودن یک وصف عارضی است و با اختلاف زمان و زمین عوض می شود؛ لذا بحث را بردند به سوی اینکه معیار «مکیل و موزون» چیست؟ حق آن است که این به عنوان قضیه حقیقیه مطرح شده است و نه قضیه خارجیه؛ یعنی در هر عصر و زمانی که یک چیزی «مکیل» یا «موزون» بود، حکم ربا در او راه دارد و در زمان دیگر اگر «مکیل و موزون» نبود، «معدود» یا «ممسوح» و «مزروع» بود ربا در آن راه ندارد.

ص: ۲۰۵

آن مطلبی که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) درست کردند که آغاز آن به صورت قضیه خارجیه است و پایان آن به صورت قضیه حقیقیه است، (۱) هیچ صبغه علمی ندارد. این حرف که ما بگوییم منظور از «مکیل و موزون»؛ یعنی چیزی که در عصر پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) «مکیل و موزون» بود، «الی یوم القیامه» آن اشیاء ربوی هستند، ولو بعدها از «مکیل و موزون» بودن بیرون بیایند؛ این حرف قابل پذیرشی نبود که منظور از «مکیل و موزون»؛ یعنی «مکیل و موزون» عصر حضرت که اشاره می شود به آن اجناس و آن اجناس «الی یوم القیامه» ربوی هستند، ولو بعدها «مکیل و موزون» نباشند که این سخن تام نبود، آنچه که تام بود این است که هر چیزی که در هر زمان و زمین «مکیل و موزون» بود، حکم ربا در آن هست؛ خواه در عصر آن حضرت، خواه در اعصار بعد از آن حضرت و خواه در «مصر» آن حضرت، خواه در «امصار» دیگر که این بحث گذشت؛ حالا یک وقت است که شهرها حکم آن ها مختلف است، بعضی از شهرها این کالا با «کیل و وزن» خرید و فروش می شود و در بعضی از شهرها با شمارش و یا با «زرع» و مانند آن یا «بالمشاهده» و «بالجزاف» به اصطلاح خرید و فروش می شود، حکم آن هم روشن است که هر شهری، هر سرزمینی، هر عصر و تاریخی حکم خاص خودش را دارد؛ ولی اگر در یک شهر اختلاف پیدا شد، این یک؛ اگر در یک جنس اختلاف پیدا شد، دو؛ اگر در یک جنس به حسب معاملات اختلاف پیدا شد، سه؛ احکام این موارد چیست؟ پس آن جا که در یک شهری این شیء «مکیل» است یا «موزون» حکم آن روشن است و در شهر دیگر که این شیء «معدود» یا «ممسوح» است و «مکیل و موزون» نیست، این هم حکم آن روشن است. گردو، تخم مرغ و این گونه از موارد اگر در یک شهری با «وزن»خرید و فروش شود و در شهر دیگر با عدد و شماره خرید و فروش شود، هر «بَلَدی» حکم خاص خودش را دارد، این روشن است، اما اگر در یک شهر اختلاف بود، این کالا هم با «کیل» و «وزن» خرید و فروش می شود، هم با مشاهده و «جزاف» یا با شمارش، اگر طرفین اختلاف مساوی بودند، هر گروهی حکم خاص خودش را دارد؛ ولی اگر طرفین اختلاف همسان نبودند که یکی غالب بود و دیگری نادر «ما هو الغالب» مرجع است و اگر طرفین اختلاف مساوی بودند که هر کدام حکم خاص خودشان را دارند و اگر طرفین اختلاف یکی غالب بود و دیگری نادر، آنکه غالب است مرجع است؛ سند این هم روایت شش باب شش است که قبلاً خوانده شد و باز هم تکرار می شود که در آن روایت وجود مبارک حضرت فرمود روش توده مردم و اکثری مردم معیار است، نه روش گروه خاص. پس اگر در یک شهر، یک شیء در «مکیل و موزون» بودن آن اختلاف بود و اکثری مردم با «کیل و وزن» معامله می کردند و گروه اندکی هم با مشاهده، حالا چون کارشناس هستند، غَرَرشان، خطرشان، جعلشان و ضررشان با کارشناسی حل می شود یا نه رسم و عادت آنها این است که با شمارش خرید و فروش می کنند؛ برابر این روایت شش باب ششم که معیار حرف غالب و روش غالب است، اگر غالب مردم این را با «کیل و وزن» معامله می کنند که «کیل و وزنی» است، پس اگر اختلاف طوری بود که طرفین اختلاف همسان بودند «لکلٍ حُکمُه» و اگر طرفین اختلاف یکی غالب بود و دیگری نادر «فالمرجع هو الغالب»؛ یعنی این گروه کم هم باید مواظب باشند که ربا در آن راه پیدا نکند، ولو خرید و فروش آنها به مشاهده یا شمارش است، اگر شمارش است دیگر نباید ده تخم مرغ بدهند و یازده بگیرند و بگویند یکی بزرگ است و یکی کوچک، این طور نباید بگویند، پس این اختلاف اگر در مردم یک سرزمین بود، دو صورت داشت که حکم آن به استناد این روایت روشن است. یک وقت است اختلاف در جنس است، نه در مردم؛ مثلاً گندم یا برنج که یک جنس است - منظور از جنس، جنس منطقه نیست، بلکه همین جنس عرفی است - اگر در گندم یا برنج چند صنف زیر مجموعه این جنس بود و اکثر اصناف این «مکیل و موزون» بود، یک صنف از گندم و یک صنف از برنج است که این را با مشاهده خرید و فروش می کنند، نه با «کیل و وزن»، چون اکثر اصناف این جنس - یعنی جنس عرفی - این است که با «کیل و وزن» معامله می شود، آن افراد نادر هم ملحق به این افراد کثیر

هستند، این مطلب را هم از روایت شش باب ششم با «تنقیح مناط» (۲) [۲]می شود استفاده کرد؛ ولی اگر اصناف یک جنس اختلاف آن ها به صورت تساوی بود؛ یعنی این گندم ده صنف دارد که پنج صنف آن با مشاهده و امثال مشاهده معامله می شود و پنج صنف آن با «کیل و وزن»؛ آن اصناف «خمسه» که با «کیل و وزن» است، ربوی است وآن اصناف «خمسه» دیگر که با مشاهده است ربوی نیست. اگر یک صنفی غالب بود و صنف دیگر مغلوب باید به غالب مراجعه کرد؛ در این گونه از موارد که مرجع «ما هو الغالب» است، نه «ما هو النادر» و نادر نه تنها مرجع نیست، حکم خاص هم ندارد، بلکه باید راجع باشد؛ در صورت غلبه و ندرت نادر نه تنها مرجع نیست، بلکه راجع است؛ ولی «عند التساوی» هیچ کدام مرجع نیستند و هیچ کدام راجع هم نیستند؛ ولی «عند الاختلاف» که یکی غالب است و دیگری مغلوب و نادر، آن صنفی که نادر است نه تنها مرجع نیست، بلکه راجع است یا آن گروهی که غالب هستند؛ مثلاً ـ در اکثری و نود درصد مردم معاملات آن ها با «کیل و وزن» است، ده درصد با مشاهده و «جزافی» و مانند آن معامله می کنند، این ده درصد نه تنها مرجع نیستند، بلکه راجع می باشند؛ یعنی حتماً باید به ما «هو الغالب» مراجعه کنند؛ ولی «عند تساوی الطرفین» هیچ کدام نه مرجع هستند و نه راجع می باشند. در بعضی از موارد حکم غالب و نادر روشن است؛ یعنی از روایت شش باب ششم می شود اینها را فهمید؛ ولی در بعضی موارد انسان به پیچیدگی برمی خورد و آن این است که اگر غالب حکمی داشت، می شود مرجع، اما اگر غالب حکمی نداشت؛ مثلاً ـ این صنف از گندم طوری است که غالب مردم گاهی با «کیل»، گاهی با وزن و گاهی با مشاهده یا غالباً با مشاهده خرید و فروش می کنند - مشاهده یک معیار نیست - و گروه اندکی این را با وزن خرید و فروش می کنند، در این جا گرچه «ما هو الغالب» با «کیل و وزن» معامله نمی کند؛ ولی «ما هو الغالب» معیار ندارد تا ما بگوییم او مرجع است، مشاهده را هم که می دانید معیار نیست، آنها با دید معامله می کنند که کارشناس ها هم نظرآن ها فرق می کند. پس یک وقت است که «ما هو الغالب» معیار دارد و نادر می تواند به او مراجعه کند یا باید به او مراجعه کند؛ مثل اینکه غالب مردم با «کیل و وزن» معامله می کنند، گروه اندکی با مشاهده معامله می کنند و این گروه اندک که با مشاهده معامله می کنند، باید مواظب باشند که زیاد نگیرند و یا کم ندهند، برای اینکه حکم ربا در آن هست، ولو خودشان با مشاهده معامله می کنند؛ این جا نادر باید به غالب مراجعه کند، برابر روایت شش باب ششم، اما یک وقت است که آن «ما هو الغالب» معیار ندارد؛ مثل اینکه غالب مردم با مشاهده معامله می کنند، مشاهده که معیار نیست، این به دید کارشناسی برمی گردد، این «وزن و کیل» نیست که معیار و مناط خاصی در میان باشد؛ ولی گروه اندکی با «کیل و وزن» معامله می کنند، این جا نمی توان گفت که «ما هو النادر» به «ما هو الغالب» مراجعه کند، چون «ما هو الغالب» معیاری ندارد، پس آن جایی که گفته می شود نادر به غالب مراجعه کند، در صورتی است که غالب معیار داشته باشد، اما آن جا که غالب معیار ندارد با «مشاهده» و «جزاف» و «گُتره» طوری «غَرَر» آنها را با مشاهده حل می کنند، معیار ندارند. بنابراین، این گروه اندک که با «کیل و وزن» معامله می کنند، نباید مراجعه کنند به «ما هو الغالب»، چون خودشان با «کیل و وزن» معامله می کنند باید مواظب باشند که ربوی نباشد.

ص: ۲۰۶

۱- فقه(۰۰۹)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص۸.

۲- معارج الأصول، المحقق الحلی، ص۱۸۵.

پس اختلاف ها گاهی به لحاظ زمان است، گاهی به لحاظ زمین است، گاهی به لحاظ جنس است و گاهی به لحاظ خصوصیت مردمی است؛ این صور و این فروع قابل حل است. بعضی از اختلاف هاست که به زمان و زمین برنمی گردد، به نحوه معامله برمی گردد؛ مثلاً گندم و برنج و مانند آن، اینها اگر بخواهند با عقد «صلح» معامله شوند، «مشاهدةً» کافی است؛ با «بیع»بخواهد معامله شوند، الّا و لابد باید «کیل» یا «وزن» در کار باشد، پس اختلاف به لحاظ توده مردم نیست که بعضی از فروع بود، اختلاف به لحاظ صنفی از اصناف این کالا نیست که بعضی از فروع بود، اختلاف به لحاظ نحوه قرارداد و معامله است که اگر این معامله به صورت «صلح» باشد، این مشاهده کارشناسی کافی است و اگر به صورت «بیع» باشد، حتماً با «کیل و وزن» معامله می کنند، این اختلاف را چه کار می کنید؟ این کالا را در این شهر از ما سؤال کنند که «مکیل و موزون» است یا نه، ما چه جواب می دهیم؟ می گوییم اگر با «صلح» معامله کنند، «مکیل و موزون» نیست؛ اگر با «بیع»معامله کنند، «مکیل و موزون» هست؛ این جا چه کار کنیم؟ می فرمایند این از سنخ غالب و نادر مردمی نیست، این از سنخ غالب و نادر صنفی از اصناف آن کالا نیست، خود «بیع» است؛ این شیء «مکیل و موزون» است، چه کار به «صلح» دارد؟ «صلح» یک عقد جدایی است و احکام خاص خودش را دارد؛ «بیع» این کالاـ در این سرزمین با «کیل و وزن» است، پس ربوی می شود. به ما نگفتند که ببین در عقد «صلح» چه کار می کنند، به ما گفتند اگر در «بیع» خرید و فروش آن با «کیل و وزن» است این ربوی است، ولو در «صلح» یا عقود دیگر «کیل و وزن» نباشد. بنابراین بعضی از اختلاف هاست که طرح می شود ما باید جواب دهیم و بعضی از اختلاف هاست است که اصلاً قابل طرح نیست، به بحث ما چه ربطی دارد؟! ما درباره «بیع» بحث می کنیم. «بیع» این کالا در این سرزمین «کیل و وزن» است، «صلح» آن بله! ما اگر خواستیم کتاب «صلح» بخوانیم - البته ربا در «صلح» هم هست؛ یعنی در عقد «صلح» هم ربا راه دارد - آن جا اگر وارد کتاب «صلح» شدیم و عقد «صلح» بخوانیم، چون در آن جا می بینیم که «صلح» این کالاـ در این سرزمین با «کیل و وزن» نیست، می گوییم ربوی نیست؛ الآن که عهده دار بحث «بیع» هستیم که نباید عهده دار جوابگوی مسئله «صلح» باشیم.

ص: ۲۰۷

پرسش: ما در بحث ربا هستیم یا در معاوضات؟

پاسخ: نه در معاوضات، ما از «بیع» شروع می کنیم و بحث در کتاب «بیع» است. از اول آمدیم گفتیم که ربا دو قسم است: ربای در قرض داریم که «سیأتی ان شاء الله»، ربای در «بیع» داریم که بحث آن این است؛ حالا ـ در «بیع» تمام اختلافاتی که تاکنون مطرح شد همه در حوزه بحث بود، همه در «بیع» بود، غالب مردم «بیع» شان با «کیل و وزن» است و نادر با «کیل و وزن» نیست یاعکس آن؛ غالب اصناف این کالا در «بیع»با «کیل و وزن» است ونادر آن با «کیل و وزن» نیست که همه اینها در متن بحث بود، اما الآن یک اختلافی مطرح شده است که خارج از حوزه بحث است که نه مربوط به بایع و مشتری است ونه مربوط به «مبیع»و «ثمن» است؛ این اختلافاتی که طرح کردند همه در حوزه بحث بود، این سؤال در محل بود و جواب آن هم در محل است.

«مسئلهٌ»: اگر در یک شهری برخی همین کالا ـ را با «کیل و وزن» و برخی با مشاهده معامله کردند، حکم آن چیست؟ فقیه جواب آن را می دهد.

«مسئلهٌ»: این کالا بعضی از اصناف آن با «کیل و وزن» است و بعضی از اصناف آن با «کیل و وزن» نیست، حکم آن چیست؟ فقیه جوابش را می دهد؛ اما این مسئله در این جا قابل طرح نیست.

«مسئلهٌ»: این کالا در عقد «صلح» با مشاهده است، می گوییم اصلاً این جای سؤال نیست، چون ما درباره «صلح» بحث نمی کنیم، درباره «بیع» بحث می کنیم و می گوییم هر کالایی که خرید و فروش آن، یعنی«بیع» و «شراء» آن با «کیل و وزن» باشد ربوی است؛ حالا در «صلح» ربوی نیست، وقتی به کتاب «صلح» رسیدیم، آن جا خواهیم گفت که اگر «کیل و وزن» نبود که ربا نیست و اگر «کیل و وزن» بود رباست.

پرسش: در اختلاف بیع نادر و غالب، در نادر هم اقل و خطر هست، چرا غالب نتواند مراجعه کند به نادر؟

پاسخ: بالأخره در روایت شش باب شش که امروز هم باز می خوانیم، فرمود معیار توده مردم هستند؛ اینکه حقیقت شرعیه ندارد، فرمود هر چیزی که «مکیل و موزون» بود باید مواظب باشیم کم و زیاد نشود و «کیل و وزن» هم که حقیقت شرعیه نیست؛ اگر مسئله کُر باشد، بله، مساحت کُر حقیقت شرعیه است، وزن کُر حقیقت شرعیه است که سه وجب و نیم در سه وجب و نیم، در سه بُعد باشد که این کم و زیاد نداریم؛ وزنش روی مقدار خاص باشد، کم و زیاد نداریم، چون آن را خود شارع مشخص کرد، این دیگر حقیقت شرعیه است.

پرسش: «کیل و وزن» یک معیاری در دست انسان دارد؟

پاسخ: «کیل و وزن» یک معیاری در دست انسان دارد، شارع مقدس که نفرمود چه چیزی «کیل» است و چه چیزی «وزن» است؛ شما «مَن» تبریزی دارید، «مَن» شاهی دارید، مَنِتان سه کیلو باشد و مانند آن، اینها را که شارع نفرمود، بلکه فرمود که «مکیل و موزون» این است؛ معیار این را به خود بنای عقلا داد و این بنای عقلا را شارع امضا کرده است. آن جا که خود شارع حرف دارد، آن مطاع است و در برابر او حرفی نیست؛ اما آن جا که خود شارع حرف ندارد و به مردم ایکال (۱) شده، برابر روایت شش باب ششم توده مردم معیار هستند و آن هم در صورتی که توده مردم معیار داشته باشند؛ یعنی اگر در میان توده مردم با «کیل و وزن» معامله می شود، آن نادر با مشاهده عمل می کند، این نادر باید رجوع کند به غالب، اما اگر توده مردم معیاری نداشتند، نادر و گروه اندکی حالا یا احتیاط کنند یا هر چه هست، با «کیل و وزن» معامله می کنند و اکثری مردم با مشاهده معامله می کنند، این جا، جا برای رجوع نیست، اما آن دو مسئله جای آن این جا بود و فقیه جواب می داد، اما اصلاً این مسئله جای آن این جا نیست که ما بگوییم اگر اختلاف به حسب عقود بود، این کالا در این سرزمین اگر بخواهد به عقد «صلح» معامله شود، با مشاهده کافی است و اگر بخواهد با عقد «بیع» معامله شود «کیل و وزن» است؛ حالا ما می خواهیم خرید و فروش کنیم، معیار چیست؟ اصلاً سؤال جا ندارد، ما می خواهیم خرید و فروش کنیم، معیار هم که خرید و فروش است؛ این نه به «مبیع» برمی گردد که صنفی از اصناف باشد، چون یک سؤال بود و جواب داشت؛ نه به بایع برمی گردد، چون یک سؤال بود و جواب داشت. از بایع و مشتری اگر سؤال شود، جواب دارد؛ «مبیع» و«ثمن» اگر مورد سؤال باشند، جواب دارد، اما یک «صلح» آن طرف قضیه است و یک «بیع»این طرف قضیه، «صلح» آن بدون «کیل و وزن» است و «بیع» آن هم با «کیل و وزن» است، حال بپرسیم معیار چیست؟ سؤال جا ندارد.

-۱

پرسش: ؟پاسخ: اگر یک شیئی، خود آن شیء را در «بیع» دو گونه معامله می کنند، این وارد «احدی المسئلتین سابقتین» است که حکم آن روشن است، اما اگر این کالاـ در «بیع»یک حکم دارد که همگان برآنند، در «صلح» هم یک حکمی دارد که همگان برآنند، اصلاً این جا جای سؤال نیست که ما به چه کسی مراجعه کنیم، ما داریم «بیع» انجام می دهیم وحکم «بیع» هم این است؛ این نه به اختلاف بایع برمی گردد و نه به اختلاف «مبیع» برمی گردد، بلکه به اختلاف بیگانه برمی گردد؛ این خارج از دروازه «بیع» است و در خارج از محدوده «بیع» هر چه شد، شد؛ ما چه کار داریم؟! اگر اختلاف به «مبیع» برگشت که مثلاً صنفی از اصناف این کالا با «کیل و وزن» معامله می شود و صنف دیگر بی «کیل و وزن»، این سؤالی است و فقیه باید جواب دهد یا برخی از بایع و مشتری ها با «کیل و وزن» معامله می کنند و برخی با مشاهده کارشناسی معامله می کنند، این هم مسئله ای است که فقیه باید جواب دهد، اما اگر می خواهند «صلح» کنند، با مشاهده اکتفا می کنند و وقتی می خواهند خرید و فروش کنند، حتماً با «کیل و وزن» است، اصلاً اینجا جای طرح این مسئله نیست، چون این «بیع» است و خرید و فروش است و با «کیل و وزن» است.

اما حالاـ آن روایتی که مرجع خیلی از بحث ها بود و قبل از تعطیلات محرم هم این روایت خوانده شد. که در وسائل طبع موسسه آل البیت(علیهم السلام) جلد هجدهم صفحه ۱۳۴ هست. باب شش، شش روایت دارد، روایت شش باب ششم که آخرین روایت این باب است، آن را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) نقل کرده است: «عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ رِجَالِهِ» که «ذَکَرَهُ فِی حَدِیثٍ طَوِیلٍ»، بخشی از این حدیث طولانی در ابواب دیگر آمده که شاید گوشه ای از آن روایت طولانی در تعطیلات قبل از محرم خوانده شد، فرمود: «وَ لَا یُنْظَرُ فِیمَا یُکَالُ وَ یُوزَنُ إِلَّا إِلَی الْعَامَّهِ»؛ – این یک ضابطه خوبی است – یعنی معیار توده مردم است. چه چیزی «کیل» است و چه چیزی «وزن» است، این را شارع مقدس به عنوان حقیقت شرعیه بیان نکرده است، فرمود هر چه که مردم با «کیل» و هر چه که مردم با «وزن» معامله می کنند، این «مکیل و موزون» است؛ یک وقتی قاطبه مردم با «کیل و وزن» معامله می کنند، یک وقتی اکثری مردم با «کیل و وزن» معامله می کنند. «وَ لَا یُنْظَرُ فِیمَا یُکَالُ وَ یُوزَنُ إِلَّا إِلَی الْعَامَّهِ»، خود همین حصر کافی بود که به نادر مراجعه نمی شود، اما به همین مفهوم تصریح نمود و فرمود: «وَ لَا یُؤْخَذُ فِیهِ بِالْخَاصَّهِ»، این را باز کرد که نظر اکثری معیار است و نه نظر اقلّی؛ این مطلب هم بنای عقلاست، اگر اجماع بود اجماع، وگرنه در کارهای اجتماعی نظر اکثری معتبر هست. نظر اکثری معتبر هست و باید مرجع باشد، یک نظم عقلایی است که این را شارع در موارد گوناگون امضا کرده است؛ بالأخره در درجه اول اتفاق کل، در درجه ثانی اگر اتفاق کل نشد نظر اکثری ملاک است، برای اینکه اگر بدون معیار رها کنیم که هرج و مرج می شود. در قرآن کریم هرج و مرج را امضا نکرده است، فرمود: آنهایی که از راه بیرون رفته اند و از شریعت جدا هستند؛ (فَهُمْ فی أَمْرٍ مَریجٍ) (۲) [۵]که «امر مریج»؛ یعنی هرج و مرج. فرمود اینها در هرج و مرج هستند و نظمی ندارند؛ اگر بگوییم رها شوند که می شود (فَهُمْ فی أَمْرٍ مَریجٍ)، بگوییم رأی اقلی معتبر است که می شود ترجیح مرجوح بر راجح، رها کنیم که می شود «امر مریج» و اقل را بر اکثر ترجیح دهیم که ترجیح مرجوح است بر راجح، پس «وَ لَا یُنْظَرُ ... إِلَّا إِلَی الْعَامَّهِ» که بنای عقلا هم همین است؛ همین معنا را بازتر کرد و فرمود: «وَ لَا یُؤْخَذُ فِیهِ بِالْخَاصَّهِ» مرجع نظر اقلّی نیست که حالا این را باز کرد و فرمود: «فَإِنْ کَانَ قَوْمٌ یَکِیلُونَ اللَّحْمَ وَ یَکِیلُونَ الْجَوْزَ فَلَا یُعْتَبَرُ بِهِمْ»؛ فرمود اگر در یک سرزمینی – گوشت معمولاً با وزن خرید و فروش می شد و در آن روزگار گردو با شمارش خرید و فروش می شد – اگر به صورت نادر یک گروهی پیدا شدند که گوشت را با پیمانه کردن می خرند و می فروشند یا گردو را با پیمانه کردن می خرند و می فروشند، این «فَلَا یُعْتَبَرُ بِهِمْ» چرا؟ «لِأَنَّ أَصْلَ اللَّحْمِ أَنْ یُوزَنَ وَ أَصْلَ الْجَوْزِ أَنْ یُعَدَّ»؛ – این اصل

حقیقت شرعیه نیست - یعنی بنای عقلا بر این است که مردم گوشت را وزن می کنند، پیمانه نمی کنند و بنای عقلا هم این است که گردو شمارش است و دیگر پیمانه نمی کنند. بنابراین در این گونه از موارد، هم از خود مطلب، هم از «تنقیح مناط»، هم از تعلیلی که حضرت بیان کردند، هم از مساعدت اعتبار بنای عقلا که «ما هو الغالب» معتبر است؛ منتها در خلال آن فروع ما فرعی داشتیم که غالب حرفی برای گفتن نداشت، آن جا که غالب مردم با مشاهده معامله می کنند؛ حالا یا در اثر تسامح بود یا کارشناسی بود یا سهولت در امر بود یا هر چه که هست غالب مردم با مشاهده خرید و فروش می کنند، پس غالب معیار ندارد تا مرجع شود؛ آن جایی که غالب مرجع است، در صورتی که معیار داشته باشد؛ یعنی غالب مردم این را با «کیل و وزن» معامله می کنند و نادر را با مشاهده یا نادر با «عدّ» و مانند «عدّ»؛ ولی آن جا که غالب توده مردم و اکثری اینها معیار ندارند و اقلّ آنها احتیاط می کنند و با «کیل و وزن» معامله می کنند، اینها چرا به «ما هو الغالب» مراجعه کنند؟ پس اگر اکثری حرفی برای گفتن داشتند اقلّی به اکثری مراجعه می کنند و اگر اکثری حرفی برای گفتن نداشتند که با مشاهده و «جزاف» معامله می کردند، اقلّی حرف خودشان را می زنند و این هم تعبد نیست که «لِأَنَّ أَصْلَ اللَّحْمِ أَنْ یُوزَنَ وَ أَصْلَ الْجَوْزِ أَنْ یُعَدَّ»؛ یعنی بنای عقلا در این قسمت این بود. تا این جا مربوط به این فرع بود، حالا فرع بعدی - ان شاء الله - در فردا مطرح خواهد شد.

ص: ۲۱۰

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۳، ط اسلامی.

۲- ق/سوره ۵۰، آیه۵.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

نظم طبیعی بحث این بود که اوّل اصول کلی و جامع مشخص شود، بعد خطوط کلّی آن فرع بیان شود تا هر جا دلیل خاصّی بر حکم ربـا نبود، به آن اصول اوّلیه مراجعه شود - که این بحث هـا قبـل از تعطیلات محرم مطرح شـد- تـبیین آن اصول کلی و جامع برای این است که اگر در فرعی دلیل خاصّی نداشتیم به آن اصول اوّلیه مراجعه کنیم؛ آن اصول اوّلیه عبارت از این بود: (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ) (۱) ،(تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۲) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۳) هست که ثابت می کند هر عقدی حلال است. بعد از این اصول کلّی و اوّلی مسئله ربـا مطرح شـد که فرمود: (وَ حَرَّمَ الرِّبا) (۴) ، نه تنهـا (أَحَـلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبـا) همه معاملات را شامـل می شود، سـایر ادلّه حرمت ربـا هم، همین طور است. در جریان (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ) هم ملاحظه فرمودیـد که منظور از بیع، مقابل صلْح و عقود دیگر نیست، بلکه مطلق معاملات عقلایی است، پس این معاملات عقلایی حلال است، مطلب اول.

ص: ۲۱۱

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مطلب دوّم این که ربا در این معاملات عقلایی حرام است، خواه در بیع، خواه در صلح و خواه در عقود دیگر باشد.

مطلب سوم این بود که حرمت ربا دو عنصرِ محوری داشت: یکی اتحاد جنس «ثمن و مثمن» و دیگری «مکیل و موزون» بودن اینهـاست؛ حالاـ اگر در جـایی در اتحـاد جنس شـک کردیم یـا در «مکیل و موزون» بودنِ اینها شک کردیم یا در اثر اختلاف بلاد، معلوم نیست که حکم این شیء «مکیل و موزون» است یا چیز دیگر، در هر جا شک کردیم، مرجع آن اصول اوّلیه است، زیرا تمسک به عام، در شـبهه مصـداقیه خاصّ، اگر دلیل منفصل باشد، هیچ محذوری ندارد، چون عام، سه فرع را به طور یقین در بر گرفته است؛ یعنی اگر گفتنـد «اکرم العلماء»، قبل از اینکه «لا تکرم الفساق» بیایـد، این «اکرم العلماء» سه فرد یقینی دارد: کسـی که عالِم عادل است، یقیناً داخل است؛ کسی که عالم فاسق است، یقیناً داخل است؛ کسی که «مشکوک العدل و الفسق» است، یقینـاً داخـل است، چون عموم «اکرم العلمـاء» هر سه را در بر می گیرد و اگر «لاـ تکرم الفسـاق» وارد شـد، این «لا تکرم الفساق» فقط کسی که «معلوم الفسق» است را شامل می شود و کسی که «مشکوک الفسق» است، چون شبهه مصداقیه خود آن دلیل است، پس «لا تکرم الفساق» شامل آن نمی شود؛ ولی شمول «اکرم العلماء» محذوری ندارد، چون «اکرم العلماء» یقیناً این را قبلاً شامل شده بود. تمسک به عام در شـبهه مصداقیه خاص - نه شبهه مصداقیه عام - در صورتی که مخصّص منفصل باشد و به عـام عنوان ندهـد، هیـچ محـذوری نـدارد؛ مقـام مـا هم از همین قبیل است. هر جا شک کردیم اتحاد جنس دارد یا هر جا

شک کردیم از سنخ «مکیل و موزون» هستند یا نه، ربا بودن و حرمت بودن اینها مشکوک و عمومات اولیه شامل آنها می شود.

ص: ۲۱۲

حالا یک وقت است «عنـد الاختلاف البُلدان» است؛ مثلًا در بعضـی از شـهرها این کالا را با «کیل و وزن» معامله می کنند و در برخی از شـهرها این کالا را با مشاهده و کار کارشناسی یا با عدد معامله می کنند، این جا حکم چیست؟ سه قول در مسئله بود که در قبل از تعطیلات محرم بازگو شـد: یکی این بود که «لکل بلد حکم» که این مختار بود و همین هم تقویت شد. قول دوم این بود که احتیاط حکم می کند که جانب حرمت، بر جانب حلّیت مقدم باشد؛ اگر یک کالایی در بعضی از شهرها «مکیل و موزون» هست، این ربوی است و همان کالا در شـهر دیگر با مشاهده یا با شـمارش معامله شود، این ربوی نیست «تغلیباً لجانب الحرمه علی الحلیه»؛ احتیاطاً حکم می شود به اینکه کالا ربوی است که این هم یک قول در مسـئله بود و آن جا هم که مرحوم مفید و امثال مفید(رضوان الله علیهم) اسـناد دادند و قول سوم بود، این بود که اگر تساوی بود؛ یعنی بلادی که این کالا «مکیل و موزون» است، مساوی بلادی بود که کالا با مشاهده و شـمارش معامله می شود، در صورت تساوی جانب حرمت مقدم است و اگر تسـاوی نبود «مـا هو الغـالب» معیـار است؛ اگر «ما هو الغالب» جانب حرمت بود که جانب حرمت و اگر جانب حلّیت بود که جانب حلّیت گرفته می شود (۱) ؛ این سه قول بود که در مسئله گذشت و ثابت شد که «لکل بلد حکم».

۱- المقنعه، الشیخ المفید، ص ۶۰۴ و ۶۰۵.

دو شبهه مرحوم صاحب جواهر طرح می کند که این دو شبهه ممکن است رهزن باشد. اصرار ما بر این است که شما بزرگواران با جواهر مأنوس باشید، زیرا این بالأخره مهم ترین کلید فقاهت سنتی آمیخته با فروع تازه است؛ واقعاً نوشتن یک چنین کتابی؛ یعنی یک دوره فقه کامل، برای یک شخص، غیر عادی است. الآن شما می بینید کارهای لجنه ای و گروهی انجام می شود؛ ولی توفیق حاصل نمی شود که انسان یک دوره فقه مُستدل و مُبرهن انجام دهد؛ گاهی از بس متقن است، مثل اینکه سرب می ریزد. اصرار ما بر این است که شما بزرگواران با جواهر مأنوس باشید. یک مقدار اوایل دشوار هست، چون مثل مکاسب و مانند آن نیست؛ ولی به برکت خود فقاهت از یک سو و اُنس از سوی دیگر ممکن است این حل شود.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) دو فرع مطرح می کنند که یکی قبل از تعطیلات محرم مطرح شد و یکی هم امروز مطرح می شود. آن فرعی که قبل از تعطیلات مطرح شد این بود که اگر «لکل بلد حکم» (۱) [۶]، معنای آن این است که حکم شرعی فرق می کند و هر شهری حکم شرعی آن جداست؛ مثلًا اگر در «کعب» که گفته شد: (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (۲) «الکعب ما هو؟» در برخی از لغات «کَعب» را به آن برآمدگی روی پشت پا معنا کردند و برخی ها هم او را تا پایان قدم معنا کردند؛ قدم یعنی پا، نه یعنی گام؛ یعنی اولِ پاشنه تا آخر این سرانگشت را می گویند یک قدم، وقتی آدم پای راست را الآن این جا گذاشت و پای چپ را آن جا گذاشت، بین این دو قدم را می گویند گام؛ گام و «خُطوه» غیر از قدم است. ما در فارسی می گوییم پا و گام، در عربی می گویند قدم و «خُطوه»، مانند: «نَفَسُ الْمَرْءِ خُطَاهُ إِلَى أَجَلِه»، (۳) [۸]یک «خُطوه» فاصله بین دو پاست؛ امّا قدم از پاشنه پا شروع می شود تا سرانگشت؛ اگر گفتیم «کَعب» آن برآمدگی پشت پاست، مسح باید تا آن جا باشد و اگر گفتیم «کَعب» تا پایان قدم است، مسح باید به محدوده ساق برسد. پس حکم شرعی و وضو گرفتن، به اختلاف لغت فرق می کند؛ آنها که نظیر بصری ها یا کوفی ها «کَعب» پیش اینها برآمدگی پشت پاست، وضوی آن ها یک طور است و آنها که تا پایان است، وضوی آن ها طور دیگر است. اگر شما بگویید هنگام اختلاف «مکیل و موزون» هر شهری کار خودش را کند، اختلاف حکم شرعی بر حسب اختلاف بلاد می شود. این شبهه قبل از تعطیلات مطرح شد و پاسخ مرحوم صاحب جواهر این بود که این از آن باب نیست؛ در آن جمله «کما حرّر فی الاصول» (۴) [۹]فرمود: همان طور که در اصول مشخص شد، ما یک چنین چیزی در شرع نداریم، بالأخره باید جمع بندی شود و مشخص شود که وضو تا کجاست؛ با ادلّه، با لغات و با هر وضعی که هست باید مشخص شود که بالأخره تا کجا وضو باید بگیرند. جمیع مردم در شرق و غرب عالم یک طور باید وضو بگیرند و این طور نیست که حالا ـ یکی آن طور معنا کرده و یکی این طور معنا کرده، حکم شرع وضع شود؛ بر فقیه لازم است - چه اینکه شدنی است - که مشخص شود، پس این از آن قبیل نیست، چرا؟ برای اینکه اینجا معنای «کیل» معلوم است، معنای «وزن» معلوم است؛ نظیر «کَعب» و امثال «کَعب» نیست که اختلاف لغوی باشد؛ موضوع فرق می کند، نه اینکه معنای لغت فرق کند. «مکیل» پیش همه معلوم است که یعنی چه، «موزون» پیش همه معلوم است که یعنی چه، منتها برخی از بلاد این کالاـ را با «کیل» معامله می کنند و برخی ها هم با «عَد»، با شمارش یا با مشاهده. این شبهه قبل از تعطیلات مطرح شد و پاسخ آن را هم مرحوم صاحب جواهر داد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۳.

۲- مائده/سوره۵، آیه۶.

۳- شرح نهج البلاغه, ابن ابی الحدید، ج۱۸، ص۲۲۱.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۴.

شبهه دیگری که ایشان مطرح می کنند این است که می فرمایند در بین این اقوال ثلاثه، جای یک قول خالی است که آن قول زیر همه این سه قول را می زنـد، گفتنـد که اگر بلاد مختلف بود در «کیل و وزن» سه رأی و سه نظر بود: یکی اینکه «لکل بلد حکم نفسه»، یکی تغلیب جـانب حرمت مطلقا و یکی هم «عنـد التساوی» جانب حرمت مقـدم است و در هنگام اختلاف «ما هو الغالب» معیار است؛ این سه قول در مسئله بود و هیچ کسی احتمال نداد که «عند اختلاف البلدان» اصل مسئله منتفی باشد؛ ولی الآن این شـبهه این است که اصل مسئله منتفی است. چرا؟ برای اینکه اگر در بعضی از بلاد فلان کالا «مکیل» یا «موزون» است و در بعضـی از بلاد فلان کالا «مکیل و موزون» نیست به مشاهده یا به شـمارش معامله می شود، این از سنخ تعارض ادلّه است؛ این کالاـ نه منـدرج تحت ادلّه ربـاست و نه منـدرج تحت مسـتثنیات آن ادلّه است، وارد در هیـچ کـدام از دو دلیـل نیست. آن اصول سه گـانه ای که یاد شـد، یکی اطلاقات اولیه بود؛ مثل (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ)، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و یکی هم حرمت ربـا بود؛ مثـل (حَرَّمَ الرِّبا)، (فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ)، (۱) (یَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا) (۲) و مانند آن؛ یکی هم شـرط اتحاد جنس «ثمن و مثمن» از یک سو و «مکیل و موزون» بودن آنها از سوی دیگر هست. این کالا نه منـدرج تحت «مکیل و موزون» است، نه مندرج تحت غیر «مکیل و موزون»، چرا؟ «عند الاختلاف»، چون مورد اختلاف است، تحت هیچ کدام از این دو دلیل خاص منـدرج نیست، وقتی تحت هیـچ کـدام از این دو دلیـل خـاص منـدرج نبود، به اصول اولیه مراجعه می کنیم که آن اصـل اولیه حلّیت است. در پاسـخ به این بیان مرحوم صاحب جواهر می فرمایـد که این فقط یک احتمال است و احـدی از فقها این حرف را نگفته، احتمال آن را هم نـداده و شـریعت هم اینها را نمی پذیرد؛ بهترین راه این است که هر شـهری حکم خاص خودش را داشته باشد، چون این موضوع است و موضوعات فرق می کند؛ اگر موضوعات به اختلاف بلاد فرق کند، اینکه به تعارض ادلّه برنمی گردد. این عبارت را در جواهر ملاحظه بفرماییـد: جلـد ۲۳ جواهر صفحه ۳۶۴ آن فرع قبلی را هم مطرح می کنـد، فرع فعلی را هم مطرح می کنـد؛ در صـفحه ۳۶۴ آن فرعی که قبلاًـ مطرح شـده بـود، این بود که می فرماینـد: «و لیس ذا من تنزیل اللفظ علی العرف الخاص المتعـدد الـذی هو واضـح البطلان کما حرّر فی الاصول» که مثلاً نظیر «کَعب» باشد که وضوها با هم فرق کند و هر کسـی وضوی خاص خودش را بگیرد، این طور نیست. «ضـروره أن الاختلاف بین البلدین مثلا بالتقدیر و عدمه، لا فی معنی اللفظ»؛ در این جا که بعضـی از شهرها با «کیل و وزن» است و در بعضی از شهرها با مشاهده و شمارش است، اینها در معنـای لفـظ اختلاـف ندارنـد، بلکه موضـوع مختلف است، وقـتی موضوع مختلف شـد حکم هم مختلف می شود؛ از سـنخ اختلاـف در معنـای لفـظ نیست، «لاـ فی معنـا اللفـظ و بینهما بونٌ». یک وقت است اختلاف نظیر «کَعب» در معنای لفظ است و یـک وقتی اختلاـف در موضوع است؛ این موضوع در این شـهر این طور است و این موضوع در آن شـهر آن طور است، اینکه اختلاف نیست! این مطلبی بود که در قبل از تعطیلات محرم گذشت.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۹.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

اما فرعی که الآن مطرح است، این است که در پایان صفحه ۳۶۴ جواهر می فرماید: «نعم قد یشکل ذلک بأن المختلف فی البلدین مثلاً لا یدخل تحت اطلاق احد الخطابین»، چون این کالا در بعضی از شهرها «مکیل و موزون» است و در بعضی از شهرها با مشاهده و شمارش است، این کالا- تحت هیچ کدام از دو دلیل وارد نیست. آن دلیلی که می گوید در «مکیل و موزون» رباست، این وارد نیست و آن دلیلی که می گوید در مشاهده و شمارش ربا نیست، این وارد نیست، پس ادلّه خاص این را در بر نمی گیرد، می ماند اطلاقات اصول اولیه که در اصول اولیه هم حلّیت است. «نعم قد یشکل ذلک» این مشکل می شود مشتبه می شود «بان المختلف فی البلدین مثلاً لا یدخل تحت اطلاق احد الخطابین لا انه مصداقٌ لکل منهما»؛ نه این است که هم داخل در آن دلیل باشد برای این شهرها و هم داخل در آن ادلّه دیگر باشد برای شهر دیگر، اصلاً داخل در هیچ کدام از اینها «لتعارض دلیلین» نیست؛ وقتی این شد «فقضیه الاصل عدم حرمه الربا»؛ به اصول اولیه که مراجعه می کنیم اصول اولیه (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) است و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) است و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) است؛ یعنی اینکه ربا در این حرام نیست که این شبهه دوم بود.

خبر «عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیم» که روایت شش باب شش بود [(۱)] ، یک؛ دوم اینکه روایت دوازده باب هفده [(۲)] است، چون اصل این خبر به عنوان روایت دوازده باب هفده مبسوطاً به یک مناسبتی بازگو شد و بعد هم به مناسبت های دیگر به خواست خدا ممکن است مطرح شود، هرگز این بزرگوارها با این خبر آن بخش های اختصاصی فقه را ثابت نمی کنند؛ لذا در همه موارد مرحوم صاحب جواهر از آن به خبر یاد می کند، نه به «موثقه» یا به «حسنه» یا به «صحیحه»، فقط می گوید خبر «عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیم».

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۳۴، ابواب الربا، باب۱۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۵۸، ابواب الربا، باب۱۶، ط آل البیت.

پرسش:؟پاسخ: ربا نیست. ادلّه ربا آمده گفته که اگر «مکیل و موزون» باشد، رباست و اگر «معدود» و «ممسوح» و «مشاهده» باشد ربا نیست؛ این کالا چون در بعضی از شهرها «مکیل و موزون» است و در بعضی از شهرها «مکیل و موزون» نیست، داخل در هیچ کدام از دو طایفه نیست «لتعارض الادلّه»؛ وقتی شامل این ادلّه خاص نشد، به آن اصول اولیه مراجعه می کنیم که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)باشد.

صاحب جواهر می فرماید که در این مطلب ممکن است از خبر «عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیم» هم کمک بگیریم؛ لکن «الا انی لم اجد قائلاً به هنا»؛ در بین اقوال همین سه قول بود که نقل شد و هیچ کسی این قول را نگفت و قائل به این قول نشد، یک؛ «بل و لا من احتمله»؛ هیچ فقیهی یک چنین احتمالی نداد،این دو؛ «و بمنع مثل ذلک فی الشرع»؛ در استنباط شرعی هم این سابقه ندارد، این سه؛ چون هر شهری موضوع خاص خودش را دارد، این تعارض ادلّه نیست. شما در اختلاف زمان چه کار می کنید؟ در اختلاف زمین هم همان کار را کنید. اگر در یک روزگاری «علی وجه الارض» این کالا با «کیل» یا با «وزن» معامله می شد و هیچ مشکلی که نداشتید، در روزگار بعدی وضع عوض شد و با مشاهده یا با شمارش معامله می شود، باز هم مشکلی ندارید. اگر اختلاف زمان را روی تعدد موضوع حل می کنید، اختلاف زمین را هم همچنین با تعدد موضوع باید حل کنید، نه با تعارض ادلّه؛ لذا فرمود من هیچ فقیهی را ندیدم که چنین احتمالی دهد و در استنباطات فقهی و شرعی هم چنین چیزی سابقه ندارد. هر موضوعی حکم خاص خودش را دارد و این از باب تعارض ادلّه نیست؛ حالا اگر یک شهری یک راهی میانه رو داشت و پیاده رو بود و راه اتومبیل رو که با پیاده رو کمتر از هشت فرسخ است و با اتومبیل رو بیشتر از هشت فرسخ است، ما می گوییم که اختلاف شرع است و تعارض ادلّه است؟ موضوع فرق می کند! اگر از راه پیاده رو و میانبر رفتید نماز شکسته نیست و اگر با اتومبیل رفتید نماز شکسته است، این اختلاف ادلّه و تعارض ادلّه نیست، این موضوع مختلف است. می فرماید در شرع یک چنین چیزی سابقه ندارد که شما این را به حساب تعارض ادلّه بیاورید، پس «لم اجد قائلاً به»، یک؛ «و لا من احتمله»، دو؛ «و بمنع مثل ذلک فی الشرع»، این سه؛ این کار سابقه ندارد، برای اینکه در شرع بالأخره هر چیز حکم خاص خودش را دارد که یا با «تقدیر» است یا با «کیل» است یا با «وزن» است یا «مشاهده» و مانند آن است.

انس بـا این کتاب جواهر - ان شاء الله - باعث می شود که هم علاقه پیـدا می شود و هم اینکه این علاقه باعث می شود مطلب را برای شـما «سـهل التناول» می کند. وقتی - ان شاء الله - این کتاب کلیدی به دست شـما آقایان بیاید، سـعی می کنید که نظر خاصـی در مسائل پیدا کنید. بنابراین تا این جا هیچ محذوری از این جهت ندارد و «ما هو الحق» هم مشـخص شد که «لکل بلد حکم» و این مطلب که در بحث دیروز مطرح شد هیچ وجهی ندارد، چون در همه این عقود متاسفانه ربا راه دارد؛ یعنی «صلح» می توانـد حلالـل باشـد و حرام، همچنین در «مضاربه»، «مضارعه»، «مساقات»، «مقاسات» و «مغارسه»؛ یک وقتی انسان «مساقات» می کنـد و بـا کسـی قرار می گـذارد که این درخت هـا را آبیـاری کنـد یـا درختکـاری کنـد، اگر درختکـاری را یا آبیاری را «مساقـات» بود که «سـقی» و آبیـاری مورد معـامله است یـا «مغارسه» بود، نه «مساقات» که درختکاری مورد معامله بود، این هم یک راه هست؛ اگر «مغارسه» بود، آن کشاورز بایـد «غرس» کند و درخت بکارد؛ اگر «مساقات» بود، آن کشاورز باید «سـقی» و آبیـاری این درخت بـاغ را به عهـده بگیرد؛ در همه اینهـا ربـا وارد هست. امـا حالا اگر این معامله به صورت «صـلح» بخواهد انجـام شود، با «کیل و وزن» است؛ با بیع بخواهـد انجام شود، به مشاهـده یا شـمارش است. این جا اصـلاً جای بحث نیست، هر کـدام حکم خاص خودشان را دارنـد؛ اگر صـلح جاری کردند، در آن جا ربا راه دارد و اگر بیع جاری کردند، ربا راه ندارد و عکس آن هم همین طور است؛ اگر بیع آن با «کیل و وزن» بود و صـلح آن با مشاهده و شـمارش بود، صلح آن ربوی نیست، بلکه بیع آن ربوی است؛ حالا ما این جا اختلاف نظر برای چه داشـته باشـیم که اگر صـلح آن طور بود، این طور و بیع این طور بود، آن طور؛ حکم چیست؟ حکم معلوم است، پس طرح این اصـلاً لازم نبود. بله، این فروعاتی که حالا در کتاب های فقهی مطرح است، اینهـا جـای بحث دارد، چون مسـئله شـرعی است و آن مسـئله شـرعی این است که بالأخره میوه ها اینها «مکیل و موزون» هستند و اگر روی درخت معامله شوند با «کیل و وزن» و با مشاهده است که کار کارشناسی می شود، یک کارشناسی می آیـد و محصول این باغ را می بینـد، «صوناً عن الغرر» بررسـی و کارشناسـی می کنـد که میوه های این باغ مثلاً چنـد مَن یا چنـد تن است که با مشاهـده خرید و فروش می شود، چون با مشاهده خرید و فروش می شود ربوی نیست، برای اینکه «کیل و وزن» نیست، اما وقتی که میوه را چیدنـد«مکیل و موزون» و ربوی می شود که این محذوری ندارد. پس اگر یک چیزی قبل از چیـدن ربوی نبود و بعد از چیدن ربوی است، این تعارض ادلّه نیست، این اختلاف موضوع است و حکم آن هم مختلف است؛ منتها قبل از چیـدن بایـد طوری باشـد که اگر اجاره است غَرری نباشـد و اگر بیع است غَرری نباشد، چون غَرر باعث بطلان هر معـامله ای است. یک وقت است که باغی را اجاره می کننـد، منفعت این باغ میوه های درخت اوست؛ یک وقت است این باغ را اجاره نمی کننـد، میوه های این باغ را می خرند، اگر باغ را اجاره کرد و قبل از ظهور میوه و قبل از اینکه این شـکوفه کند و قبـل از اینکه اصـلاً مشـخص شود این میوه دارد یـا نه، بالأـخره در طول سـال میوه می آورد، اجـاره آن صـحیح است؛ امـا اگر خواست میوه های درختان این باغ را بخرد، وقتی شـکوفه است صحیح نیست، وقتی گل کرده مشخص شده این مقدار خودش را نشـان داد که این میـوه است این را می توان بـا کمـک کارشناسـیِ کارشـناسان خریـد و گفتنـد غرری نیست، امـا وقـتی که تابسـتان است هنوز گل نکرده و هنوز وقتش نشـده، مثلاً این بایـد اول پاییز گل کند یا بهار است و هنوز گل نکرده، اجاره آن صحیح است؛ ولی بیع آن که صحیح نیست، هر کدام از اینها حکم خاص خودش را دارد؛ ولی چه اجاره باشد و چه بیع باشد، چون به مشاهده است ربوی نیست.

پرسش: ؟پاسخ: بله، با مشاهده، اما در صورتی که گل کرده باشد و شکوفه آن به صورت میوه درآمده باشد، اگر به صورت بیع باشد؛ اگر به صورت اجاره باشد، نه. این یک ماه هنوز قبل از اینکه شکوفه بزند می گوید درآمد این باغ را من از طریق شما مشاهده کردم. یک وقت است سرما می زند که یک فرع بعدی است. منفعت این باغ را اجاره می کند، دیگر لازم نیست که این شکوفه کرده باشد. یک وقت است که نه میوه این باغ را می خرد، وقتی میوه این باغ را می خرد باید غَرر نداشته باشد و مبیع باید موجود باشد. یک وقتی است سَـلف فروشی و سَلم فروشی است، آن از بحث رأساً بیرون است؛ یک وقت است نه میوه این باغ را می خرد، سَـلم و سَـلف فروشی و مانند آن نیست، این باید گل کرده باشد، البته در این گونه از موارد کار کارشناسی باید شود که غرری در کار نباشد.

اگر این میوه را روی درخت بخرند ربوی نیست؛ همین خرما و همین میوه ها را، وقتی چیدند می شود ربوی که این هم هیچ محذوری ندارد. این فرع را هم این بزرگان مطرح کردند که براساس اختلاف در موضوع است، این هم مطرح نیست و محذوری ندارد. یک فرع دیگری هم که باز بوی ربا می دهد و گفتند که این محذوری ندارد و در بعضی از نصوص هم احتیاطاً منع کردند، این است که تازه را با خشک؛ مثلاً انگور را با کشمش معامله کنند یا آن رطب را با تمر معامله کنند که یکی تَر است و دیگری خشک است؛ اینکه تَر هست اگر خشک شود کم می شود و آنکه خشک است رقم بیشتری دارد، آیا این تفاضل محسوب می شود؟ این را طبق بعضی از نصوص گفتند عیب ندارد، گرچه برخی ها منع کردند یا احتمال کراهت دادند؛ ولی گفتند این عیب ندارد؛ یعنی رطب تازه را با تمر خشک می شود معامله کرد، با اینکه در تحلیل یکی بیش از دیگری است؛ انگور را با کشمش می توان معامله کرد، براساس این فرع، نه بر اختلاف نظری که دیگران به آن دارند؛ با اینکه یکی بیشتر از دیگری است، زیرا یک انگور زائدی باید خشک شود تا به این اندازه کشمش دربیاید. پس یک وقت اختلاف در این است که یکی اصلاً «موزون و مکیل» نیست، مثل میوه روی درخت؛ یک وقت است که نه، این میوه وقتی روی درخت است ربوی نیست و وقتی چیدند ربوی است، حالا که چیدند تازه آن را با خشک بخواهند معامله کنند؛ یعنی دو کیلو از آن را با دو کیلو از آن معامله کنند، «عند التحلیل» یک تفاضلی در کار هست و یکی بالأخره اضافه است، چون آنکه خشک است محصول بیشتری را به همراه دارد، این را هم گفتند عیب ندارد؛ حالا ـ می ماند بعضی از فروعی که مرحوم صاحب جواهر و دیگران مطرح کردند و مورد اختلاف است که – ان شاء الله – جداگانه طرح می شود.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

بعد از تقریر آن اصول اولیه که «عند الشک» مرجع نهایی است و بعد از بیان اینکه در جریان ربا دو عنصر محوری لازم است: یکی اتحاد جنس «ثمن و مثمن» و دیگری «مکیل» یا «موزون» بودن آنها، فروعی زیر مجموعه این دو مطلب بیان شده است که یکی از آن فروع مربوط به این بود که اگر یک چیزی در عصر خاصی «مکیل» یا «موزون» بود و در عصر دیگر «معدود» یا «ممسوح»، حکم هر عصر جداگانه است و از باب تعارض ادلّه نیست و اگر در یک «بَلَد»ی و سرزمینی یک کالایی «مکیل و موزون» بود و همان کالا در سرزمین دیگر «معدود» یا «ممسوح» بود، حکم هر سرزمین و هر «بَلَد» همان است و احتمالی که جانب تحریم مقدم باشد یا «عند التساوی» جانب تحریم مقدم باشد، وگرنه «ما هو الغالب» معیار است، اینها ممکن است حکم احتیاطی باشد، اما حکم قوی فتوایی نیست.

ص: ۲۲۰

یکی از فروعاتی که زیر مجموعه همین اصول مطرح است، این است که اگر یک کالایی هم «مکیل و موزون» است و هم «معدود»؛ مثلاً تخم مرغ را در یک شهر، در یک زمان و در یک عصر؛ هم عدّه ای با وزن خرید و فروش می کنند و هم عدّه ای با شماره خرید و فروش می کنند، این ربوی است یا ربوی نیست؟ احتمال اینکه از باب تعارض ادلّه باشد نیست، چون واقعاً موضوع متعدد است، پس از باب تعارض ادلّه نیست و اگر این با وزن فروخته شد، حکم ربا در آن هست که «تفاضل» جایز نیست؛ اگر با شمارش فروخته شد، حکم ربا در آنها نیست و «تفاضل» جایز است، پس این طور نیست که محذوری داشته باشد. آن فروع قبلی مربوط به دو زمان یا دو سرزمین بود، این فرع مربوط به زمان واحد و «بَلَد» واحد است. در یک زمان و در یک شهر، این کالا ـ دو طور معامله می شود؛ یعنی هم با وزن خرید و فروش می شود و هم با شماره خرید و فروش می شود، آیا این ربوی است یا ربوی نیست؟ اگر با وزن خرید و فروش شد، «تفاضل» جایز نیست، چون ربوی است و اگر با شماره فروخته و خریده شد، «تفاضل» جایز است و ربوی نیست. آن صورتی که با شماره خرید و فروش می شود و «تفاضل» گرفته می شود، آیا صادق است به اینکه این کالا «مما یکال و یوزن» است یا نه؟ اگر صادق است، پس «تفاضل» جایز نیست. بیان مطلب این است که یک وقت است موضوع حکم در روایت، فعل شخص است و یک وقت است ذات شیء و وصف شیء است؛ گاهی سخن از طهارت و نجاست است و گاهی سخن از حلّیت وحرمت است، اینها متعلق به خود شیء است که فلان شیء یا طاهر است یا نجس و فلان شیء یا حلال گوشت است یا حرام گوشت؛ اما یک وقت موضوع قضیه فعل انسان است، مثل جواز و حرمت که مثلاً فلان کار جایز است و فلان کار جایز نیست. اگر موضوع حکم فعل شخص بود، باید ببینیم که اگر اینها با وزن فروختند ربوی است و اگر با شماره فروختند ربوی نیست. چرا؟ چون فعل بایع و مشتری موضوع است؛ ولی اگر آنچه از روایت برمی آید فعل بایع و مشتری نیست، بلکه وصف مبیع و ثمن است که اگر مبیع این چنین بود «تفاضل» جایز نیست و مبیع آنچنان بود «تفاضل» جایز است. اگر مبیع از سنخ کیلی و وزنی بود، نمی شود «ثمن و مثمن» یکی از دیگری بیشتر باشد و اگر از سنخ شماره و معدود یا ممسوح بود، می شود یکی بیش از دیگری باشد. موضوع حکم آیا فعل

مکلّف است یا وصف متاع؟ اگر وصف متاع باشد فروشنده و خریدار چه با وزن بفروشند و چه با شماره بفروشند «تفاضل» جایز نیست؛ ولی اگر موضوع حکم فعل بایع یا فعل مشتری باشد، آنها اگر «موزون» را با شماره فروختند «تفاضل» جایز است و «معدود» را اگر با وزن فروختند جایز نیست، برای اینکه فعل ما معیار است؛ این باید جداگانه بحث شود که می شود و از طرف دیگر وقتی سؤال را مطرح کنیم، جواب را از خود روایات به خوبی می شود به دست آورد؛ عمده آن «استنطاق» است، چون به ما گفتند شما سؤال خوب داشته باشید.

ص: ۲۲۱

در آن بیانات نورانی حضرت امیر(سلام الله علیه) درباره قرآن این است که «فَاسْتَنْطِقُوهُ»؛ (۱) [۱]شما یک سؤال خوب و علمی به محضر قرآن ببرید تا از او جواب بگیرید؛ روایات هم همین طور است، سؤال را باید خدمت این روایات برد و جواب را گرفت. الآن سؤال ما این است که بعضی از احکام هستند که موضوع آن ها وصف خود شیء است یا وصفی است که بر شیء بار است؛ مثل طهارت و نجاست، حلّیت و حرمت؛ فلان حیوان حرام گوشت است، فلان حیوان حلال گوشت است، فلان حیوان پاک است و فلان حیوان نجس است که اینها به فعل اشخاص مرتبط نیست، امّا یک وقتی فعل اشخاص موضوع قضیه است که اگر این طور فروختید حکم آن است و اگر آن طور فروختید یا این طور غصب کردید، حکم آن این است و اگر آن طور غصب کردید، حکمش آن است که فعل مکلّف موضوع حکم است؛ اگر از روایات برمی آید که فعل مکلّف موضوع حکم است که اگر وزنی فروختید «تفاضل» جایز نیست و عددی فروختید «تفاضل» جایز است، در جایی که یک کالا هم «ممّا یکال أو یوزن» است و هم «ممّا یُعد» اگر عددی بفروشند «تفاضل» جایز است و اگر وزنی بفروشند «تفاضل» جایز نیست. چرا؟ چون موضوع حکم فعل مکلّف است، اما اگر موضوع حکم فعل مکلّف نبود وصف کالاـ بود، با تغییر فعل آن حکم عوض نمی شود. اگر روایات این باشد که کالاـیی که «مکیل و موزون» است «تفاضل» در آن جایز نیست، شما ولو «موزون» را عددی هم بفروشید «تفاضل» جایز نیست؛ ده دانه گردو را آدم دهد و یازده دانه بگیرد یا ده دانه تخم مرغ دهد و یازده دانه بگیرد، ربا می شود، چرا؟ چون موضوع حکم وصف کالاست نه فعل مکلّف، نفرمودند اگر شما وزنی فروختید ربا جایز نیست و عددی فروختید «تفاضل» جایز است، بلکه فرمودند در موزون «تفاضل» جایز نیست و در معدود «تفاضل» جایز است؛ این سؤال را باید خدمت روایات ببریم که روایت می گوید: اگر وزنی فروختی «تفاضل» جایز نیست و عددی فروختی «تفاضل» جایز است؟ یا می گوید در موزون «تفاضل» جایز نیست و در معدود «تفاضل» جایز است؟ از روایات این مطلب دومی برمی آید که وصف کالاست؛ یعنی در «موزون» «تفاضل» جایز نیست، ولو به عددی بفروشید و در «معدود» «تفاضل» جایز است، ولو به وزن بفروشید؛ منتها یک سؤال دیگر هم در این جا مطرح است و آن سؤال این است که آیا آن چیزی که «موزون» محض است موضوع حکم است؟ آن چیزی که «معدود» صرف است موضوع حکم است یا آن چیزی که «موزون» «فی الجمله» هم باشد موضوع حکم است و «معدود» «فی الجمله» هم باشد موضوع حکم است؟ این حصر ناظر به چیست؟ روایت که می گوید «تفاضل» در «موزون» جایز نیست؛ یعنی در چیزی که موزون محض است اصلاً با عدد خرید و فروش نمی شود در آن «تفاضل» جایز نیست یا نه «ما صدق علیه أنّه موزونٌ فی الجمله» - لا بالجمله - لازم نیست که وصف دیگر بر او صدق نکند و همین که چیزی «موزون» شد، «تفاضل» در آن جایز نیست؟ این سؤال را هم باید خدمت روایات ببریم که این حصر برای چیست؟ یعنی «تفاضل» در چیزی که منحصراً «موزون» است، جایز نیست یا در چیزی که «موزون» است «تفاضل» جایز نیست؟ ولو عدّه ای با عدد آن را معامله می کنند؛ ولی «هذا موزونٌ»؛ یعنی «یصدق علیه أنه مما یباع و یشتر بالوزن». این مطلب دوم را هم که خدمت روایات ببریم، می بینیم که این «موزون» بودن «فی الجمله» را معیار قرار می دهد و نه «بالجمله»؛ حالا این دو - سه سؤال را در محضر روایات ببریم و ببینیم که جواب این روایات چیست.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۹، ص۲۱۷.

پرسش: اگر «بالجمله» صدق کند از آن طرف هم معدود «بالجمله» صدق می کند و آن وقت تعارض پیدا می کنند؟

پاسخ: نه، اشاره شد در صدر بحث که تعارض نیست، چون موضوع متعدد است: «هذا من الحیثیه الاولی مما لا یجوز فیه التفاضل و من حیثیه الاخری یجوز به التفاضل»، حکم رفته روی «موزون» و «معدود»؛ حالا در مقام عمل ببینیم که کدام محقق می شود و با کدام نحو معامله کردند؛ حکم رفته روی آن موضوع و فعل آن را منطبق کرده است. خیلی فرق است بین اینکه حکم مستقیماً روی فعل برود، مثل جواز و حرمت یا حکم مستقیماً روی شیء یا وصف برود و در مقام فعل جدا شوند.

روایات باب شش، از ابواب ربا؛ یعنی کتاب وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۱۳۲ چند روایت است که می تواند به این سؤال پاسخ دهد. روایت اول را که مرحوم شیخ طوسی (۱) نقل کرد و معتبر هم هست این است که «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ:لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ»؛ (۲) [۳]ربا فقط در کالاهایی که وزنی و عددی است هست، در کالاهایی که «معدود» است یا «مذروع»؛ یعنی «ذرع» می شود و «ممسوح» است نیست؛ این جواب آن سؤال است که معیار «مکیل و موزون» بودن است، نه «فی ما کال أو وزن».

ص: ۲۲۳

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۹.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۳، ابواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

یک وقتی سخن از کم فروشی و بد فروشی است، قرآن کریم فعل افراد را معیار قرار می دهد و می فرماید که (وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ) (۱) «الذین اذا کالوا کذا» و «اذا استوفوا کذا» و «الذین اذا کالوهم یستوفون» که بخواهند بفروشند «یکیلون» (۲) [۵]و امثال آن، چون جواز حرمت است و تکلیف است، به فعل مکلّف مراجعه کرده است؛ فرمود «مطفف» کسی است که موقع خرید با پیمانه های بزرگ می خرد و موقعی که می خواهد بفروشد، با وزن می فروشد: (وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ) «الذین اذا کالوا أو وزنوا» اینها «یستوفون» که کاملاً می گیرند و وقتی هم که می خواهند بفروشند با تخمین و با کمی و امثال آن می فروشند؛ این فعل مکلّف است، چون فعل مکلّف معیار است، قرآن کریم حکم را متوجه فعل کرده است، اما در این روایت که معیار «مکیل و موزون» است، نفرمود «اذا کلتم أو وزنتم» یا «کال أو وزن»، فرمود ربا در «ما یکال» و در «ما یوزن» است که حکم را روی کالاـ برده است؛ کالاـیی که «مکیل» است ربوی است و کالایی که «موزون» است ربوی است، نه اینکه شما چه کار کردید! حکم روی کالاست و وقتی حکم روی کالا باشد، موضوع متعدد است؛ آن وقت شما در درجه ثانیه این کالا را دارید مُحَقِّق می کنید «إما بالوزن أو بالکیل»؛ ولی کالا، کالای ربوی است. این روایت اول که سند آن معتبر است و دلالت آن هم ناظر به این است که «مکیل و موزون» معیار هستند، نه «کیل و وزن» بایع و مشتری، می ماند یک سؤال دیگر که آن را باید دوباره به این روایت عرضه کرد و از او پاسخ گرفت که آیا «مکیل و موزون» «بالجمله» لازم است یا «فی الجمله» کافی است؛ یعنی کالایی که الّا و لابد فقط وزن می شود ربوی است و کالایی که هم وزن می شود هم به شماره خرید و فروش می شود، مشمول این حدیث نیست؟ کالایی که گاهی به وزن گاهی با شماره فروخته می شود مشمول این حدیث نیست؟ این حصر ناظر به چیست؟ «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ» این حصر راجع به چیست؟

۱- مطففین/سوره۸۳، آیه۱.

۲- مطففین/سوره۸۳، آیه۲.

حصر راجع به این است که این شیء فقط باید «موزون» باشد یا اینکه اصلاً ناظر به این نیست، بلکه ناظر به این است که چیزی که «موزون» نیست اصلاً ربا ندارد و ربا فقط در «موزون» است؛ حالا این موزون را گاهی با عدد و شماره می فروشند مطلب دیگری است، ولو با عدد و شماره می فروشند؛ ولی در غیر «موزون» اصلاً ربا نیست؛ این سؤال را بار دیگر ما ذکر کنیم و بار دیگر باید به روایت عرضه کنیم و از آن جواب بگیریم. اگر جواب گرفتیم که این «موزون» محض را می گوید، فرعی که الآن مطرح شد اصلاً مشمول این حکم نیست، چرا؟ برای اینکه فرعی که مطرح شد این است که این کالا هم «مکیل و موزون» است و هم «معدود و ممسوح» که گاهی با عدد می فروشند و گاهی با وزن می فروشند، یک چنین چیزی مشمول روایت نیست، چون حصر شده است، اما اگر گفتیم نه! حصر ناظر به این نیست، بلکه حصر ناظر به این است که در غیر «مکیل و موزون» ربا نیست و در «مکیل و موزون»؛ یعنی چیزی که «یصدق علیه أنه مکیلٌ أو موزونٌ» در آن ربا هست، نه اینکه «یصدق علیه أنه مکیلٌ أو موزون و لا ـ یصدق علیه أنه معدودٌ أو مذروع»، آن را که نگفت، پس این حصر دوم به دست نمی آید. بنابراین اگر از این روایت استفاده شد که اگر چیزی «فی الجمله» «مکیل و موزون» بود و «تفاضل» در آن جایز نیست، این کالای مشترک «بین الوزن و العَد» را هم شامل می شود.

ص: ۲۲۵

روایت دوم این باب (۱) [۶] را مرحوم شیخ طوسی (۲) با اسناد خودش نقل کرد، مرحوم صدوق (۳) هم نقل کرد، این ضابطه ای به دست نمی دهد، چون مصداق خاصی ذکر می کند که قبلاً ـ هم این روایت به یک مناسبت خوانده شد؛ ولی چون ضابطه از روایت دوم استفاده نمی شود، مطرح نمی کنیم.

اما روایت سوم را مشایخ ثلاثه نقل کردند هم مرحوم کلینی(رضوان الله علیه)، (۴) هم مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۵) و هم مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) (۶) نقل کردند. این روایتِ سه باب شش است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) يَقُولُ: لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ» (۷) [۱۲]که این برابر همان روایت اولی است که از مرحوم شیخ طوسی نقل کردیم. این را مرحوم شیخ طوسی با اسناد آن از «أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد» نقل کرد و با اسناد دیگر از راویان دیگر نقل کرد و همین روایت را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) به اسناد خود از «عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَه» نقل کرد. از این روایت حصر برمی آید، اما حصر آن چیست؟ حصرش این است: چیزی که اصلاً «مکیل و موزون» نیست ربا در آن نیست و چیزی که «یصدق علیه أنه مما یکال أو یوزن»، در این ربا هست، نه اینکه «لاـ یصدق علیه إلاـ أنه ممّا یکال أو یوزن»، زیرا «بینهما فرقٌ». روایت نمی گوید که ربا در چیزی است که هیچ عنوانی بر او صادق نیست، مگر عنوان «مکیل و موزون»، این را که روایت نمی گوید! روایت می گوید که در هیچ چیز ربا نیست، مگر در چیزی که «یکال أو یوزن»؛ حالاـ «سواءٌ کان» همین «مکیل و موزون» «مما یباع بالعَد أم لا»، پس بنابراین اگر در شهری تخم مرغ، هم با وزن خرید و فروش می شود و هم با شماره خرید و فروش می شود، این اگر با وزن خرید و فروش شد «لا یجوز فیه التفاضل» و اگر با «عَد» خرید و فروش شد «یحتاط فیه»؛ جای احتیاط هست یا احتیاط لزومی یا حداقل احتیاط استحبابی و بعید هم نیست که احتیاط، احتیاط لزومی باشد، چرا؟ برای اینکه روایت نگفت چیزی که فقط «موزون» است ربوی است، بلکه فرمود در غیر «موزون» ربا نیست و در «موزون» رباست. اگر همین «موزون» را شما با «تفاضل» فروختید ربا می شود، نه اینکه چیزی که «لاـ یصدق علیه الّا أنه موزونٌ و فیه الربا»، ما این حصر دوم را از کجا به دست می آوریم؟ چون این حصر دوم از این روایات معتبر به دست نمی آید فقهای ما احتیاط کردند و گفتند اگر شما تخم مرغ را با عدد هم بفروشید «و فیه الاحتیاط». اینکه می بینید مرحوم سید(رضوان الله علیه) و دیگر فقها در این زمینه احتیاط می کنند، زیرا می گویند احتمالاًـ مشمول این روایات است، چون اگر روایت حصر کرده باشد و فرموده باشد که ربا فقط در کالایی است که «لاـ یباع الاـ بالکیل أو الوزن»، در این جا ما مشکل داشتیم، اما روایت که این نیست، حصر آن ناظر به بیرون است؛ یعنی چیزی که «مکیل و موزون» نیست، ربوی نیست و چیزی که «مکیل و موزون» هست ربوی است؛ «سواءٌ کان» که «معدود و ممسوح» هم باشد یا نباشد، پس آن جا که این را با وزن فروختند «فالاقوی فیه الحرمه»، نه «فالاحوط».

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۳۳، ابواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۸.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۸.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۶، ط اسلامی.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۷.

۶- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۵.

۷- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۳۳، ابواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

مرحوم سید(رضوان الله علیه) در این جا می فرماید «فالاحوط»، (۱) [۱۳]این جا جای «احوط» نیست، این جا «اقوی» است. اگر همین تخم مرغی که در یک شهر، در یک زمان و در یک زمین، هم با وزن فروخته می شود و هم با شماره فروخته می شود و شما با وزن معامله کردید «لا یجوز فیه الربا»، این روایات از آن طرف حصر را نمی فهماند که ربا در کالایی است که الّا و لابد فقط «موزون» است و عدد اصلاً در آن نیست، آن حصر ناظر به این نیست؛ حصر ناظر به این است که بیرون دروازه را نفی می کند؛ یعنی چیزی که «مکیل و موزون» نیست ربوی نیست و چیزی که «مکیل و موزون» هست ربوی است، ولو همین «موزون» را شما با «عَد» بفروشید و فروش آن هم با «عَد» صحیح باشد. بنابراین اگر تخم مرغ و امثال تخم مرغ با وزن فروخته شد، «فالاقوی فیه الحرمه» و اگر با «عَد» فروخته شد، «فالاحوط فیه الحرمه»؛ حالا ممکن است بعضی ها این احتیاط را احتیاط لزومی بدانند و بعضی ها احتیاط را احتیاط استحبابی بدانند. این دو سؤال یا سه تا سؤال که از این روایات به خوبی برمی آید.

پرسش:؟پاسخ: مفهوم آن روایات را روایت پنج این باب ذکر می کند که «لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ وَزْناً» (۲) [۱۴]آن جا که دارد «لَا يَكُونُ الرِّبَا إِلَّا فِيمَا يُكَالُ أَوْ يُوزَنُ» مفهوم آن این است که در غیر «مکیل و موزون» ربا نیست، همان مفهوم در روایت پنج به صورت منطوق ذکر شده است که «لَا بَأْسَ مَا لَمْ يَكُنْ كَيْلًا أَوْ وَزْناً».

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۳۴، ابواب الربا، باب۶، ط آل البیت.

مطلب دیگر و آن این است که بعضی از کالاها هستند که اصل آنها «معدود» است و فرع آنها «موزون» و بعضی از کالاها هستند که اصل آنها «موزون» است و فرع آنها «ممسوح» یا «مذروع»، حکم چیست؟ آیا اصل معیار است یا فرع معیار است؟ گردو در سابق این چنین بود که «معدود» بود و بعد «موزون»شده است؛ حالا اصل این گردو آن وقت «معدود بود» یا در یک سرزمینی الآن «معدود» است که مثلاً هزار هزار دانه می فروشند؛ ولی روغن گردو «موزون» است، این دیگر «معدود» نیست؛ روغنی که از گردو گرفتند، این با وزن معامله می شود، پس اصل آن «معدود» است و فرع آن موزون، آیا «فیه الربا أم لا»؟ در این هم «موزون» متعدد است، حکم هم متعدد است، در اصل ربا نیست و در فرع رباست، پس این محذوری ندارد، چون فرع که در این جا تابع اصل نیست، فرع تابع وصفی است که عرف به او داده است. در مسئله حلّیت و حرمت و امثال آن بله! روغن فلان ماهی حلال است یا نه؟ بله، در آن فرع تابع اصل است؛ مثلاً دراین مسئله که اگر ماهی فلس نداشت روغن آن حلال است یا نه؟ اما وزنی و غیر وزنی بودن در صرف کردن این روغن حرام، برای مواد صنعتی که فایده محلّله عقلایی دارد، ثمره ایی ندارد؛ این خوردنش حلال نیست، اما مالیدنش به چرخ که حلال است؛ این طور نیست که حالا این حرام باشد، خوردن آن حرام است؛ اما مالیدن آن به دستگاه صنعتی که سودآور است، سودمند است و منفعت محلّله عقلایی دارد که حرام نیست. اگر مسئله خود حلّیت این جرم مطرح باشد، بله فرع تابع اصل است، اما «موزون» بودن و «معدود» بودن که مربوط به اصل و فرع نیست. روغن گردو را با وزن معامله می کنند، خود گردو را از اصل می گیرند؛ حالا اگر گردویی حرام بود و غصبی بود، روغن آن غصبی است و اگر او نجس بود، روغن آن هم نجس است؛ در اینها وصف برای خود آن اصل است که فرع هم تابع اوست، اما اگر این به فعل مکلّف برگشت، این تابع فعل قرارداد مکلّفین است و اینکه فرع او نیست، این روغن در جوهره وجود خود فرع گردوست، اما در «مکیل و موزون» بودن تابع قرارداد است و فرع آن نیست. پس اگر اصل «معدود» بود و فرع «موزون» بود «و فیه الربا»؛ اگر به عکس بود که اصل «موزون» بود و فرع «ممسوح» یا «مذروع» بود؛ یعنی مساحت می شود، متری می شود یا «ذرع» می شود، در این «لیس فیه الربا» که پارچه ها همین طور است؛ پارچه ها اگر از نخ، نخ ریسی باشند، با وزن خرید و فروش می شوند؛ اگر پنبه ندافی شده باشند، با وزن خریده می شوند، چون پنبه را با وزن می خرند، نخ های نخ ریسی را با وزن می خرند، اما پارچه را که با وزن نمی خرند، پارچه را با متر خرید و فروش می کنند. اگر کسی خواست نخ را معامله کند، آن کالاـ ربوی است و نباید «تفاضل» بگیرد؛ پنبه را خواست معامله کند، کالاـ ربوی است و نباید «تفاضل» بگیرد، اما پارچه را خواست معامله کند که ربوی نیست، این فرع آن است در تار و پودش، نه فرع آن در کیفیت قرارداد عرفی. این فرع آن است یعنی چه؟ بله، اگر آن نخ و آن پنبه غصبی بود، پارچه غصبی است؛ اوصافی که برای اصل است، در فرع هم هست، بله، اما «مکیل و موزون» بودن که اوصاف اشیاء نیست، این قرارداد مردمی است و اگر قرارداد مردمی است، اصل و فرعی در کار نیست. بنابراین درست است که روغن گردو فرع گردوست، آن در حلّیت و حرمت و در طهارت و نجاست و اینهاست که جای اصل و فرع است، اما در قرارداد مردمی که اصل و فرع نیست. درست است که پارچه یا از نخ نخ ریسی هاست یا از پنبه ندافی شده است؛ ولی در «مکیل و موزون» بودن که اصل و فرع نیست، بنابر قرارداد مردم است. بنابراین درست است که اینها از نظر تکوین، اصل و فرع هستند؛ ولی از نظر قرارداد عرفی اصل و فرع نیستند. در پارچه ربا نیست، برای اینکه «معدود» یا «ممسوح» یا «مذروع» است؛ ولی در نخ و در پنبه که موزون هستند ربا هست؛ این هم یک فرع بود.

فرع دیگر اینکه اگر «مکیل» را خواستند با «وزن» معامله کنند و «موزون» را با «کیل» معامله کنند، آیا این صحیح است یا صحیح نیست؟ این شیء «مکیل» است، می شود آن را با وزن معامله کرد یا نه؟ این بیرون از حوزه ربا نیست، چون هر دو ربوی هستند و امّا مثلاً ـ یکی «مکیل» است و دیگری «موزون» یا همین که «مکیل» است را می خواهند با وزن بفروشند، این مشکلی دارد یا ندارد؟ این را فقهای بزرگ(رضوان الله علیهم) فرمودند که ما از دو منظر باید بحث کنیم: یکی از نظر «غَرر» باید بحث کنیم، چون چیزی که «مکیل» است یا چیزی که «موزون» است اطمینان به مقدار او از راه «کیل و وزن» است؛ چیزی که «مکیل» است را بخواهید با وزن خرید و فروش کنید، طمأنینه حاصل نیست که مقدار آن چقدر است و همچنین عکس آن، پس گاهی از منظر «غَرر» بحث می شود و گاهی از منظر ربا؛ اگر از منظر «غَرر» بحث شود، در «غَرر» مستحضرید که حکم خاص ندارد و هر چیزی که «یرتفع به الغرر» کافی است که گاهی مشاهده کارشناسیِ کارشناسان «دقیق النظر» است، آن نه احتیاجی به «کیل» دارد و نه احتیاجی به «وزن»، برای اینکه اینها جنبه طریقیت دارند و مقدمه هستند برای اینکه خطر برطرف شود؛ اما اگر کسی خودش سالیان متمادی طوری بررسی کرده این شیئی که با «وزن» یا با «کیل» فروخته می شود آن را کاملاً با دیدن متوجه می شود، چون سالیان متمادی کارش این است، کارِ کارشناسی او هم همین طور است؛ یعنی با مشاهده می تواند مطمئن باشد که وزن چقدر است، این نه «غَرر» به معنای جهل است و نه «غَرر» به معنای خطر؛ هم طمأنینه عرفی هست و هم علم عادی. اگر گفتند شما باید «وزن» کنید یا «کیل» کنید، این تعبد محض نیست، این طریقیت دارد و مقدمه است «لرفع الغرر»؛ اگر ما «مکیل» را با «وزن» فروختیم و «وزن» را با «کیل» فروختیم، چون «غَرر» برطرف می شود هر دو جایز است.

در اصل مسئله سه قول مطرح شد:

قول اول در دروس (۱) برای مرحوم شهید(رضوان الله علیه) است؛ یک قول این است که مطلقا خرید و فروش «مکیل» با «وزن» یا «موزون» به «کیل» جایز است.

قول دوم این است که مطلقا جایز نیست.

قول سوم تفصیل است که «مکیل» را می شود با «وزن» فروخت؛ ولی «موزون» را نمی شود با «کیل» فروخت، چرا؟ چون وزن «أضبط» است «أدق» است؛ ما اگر «مکیل» را با «وزن» فروختیم از دقیق به «أدق» منتقل شدیم؛ ولی اگر «موزون» را با «کیل» فروختیم از «أدق» به دقیق منتقل شدیم؛ در بعضی از موارد که جا برای تسامح نیست، گرفتار «غَرر» می شویم. پس قول اول جواز است مطلقا، قول دوم منع است مطلقا و قول سوم تفصیل است که «مکیل» را می شود با «وزن» فروخت و «موزون» را نمی شود با «کیل» فروخت.

حرف چهارم که تحقیق «و الذی ینبغی ان یقال» در مسئله بود این است که شاید به صورت تفصیل در بیاید؛ ولی از راه صحیح و آن این است که عنوان «کیل» یا عنوان «وزن» مقصود ذاتی ندارند و هدف اصلی نیستند، اینها برای رفع «غَرر» هستند؛ هر جا «غَرر» مرتفع شد، جایز است. گاهی اصلاً «کیل و وزن» لازم نیست، برای اینکه این شخص سالیان متمادی دارد این کار را می کند و با کارشناسی او مسئله حل می شود، ولو «کیل و وزن» نکند مقدار آن را می فهمد؛ نه جهلی در کار است و نه خطری، این معامله جایز است. اینکه می گویند باید «وزن» کنید یا «کیل» کنید برای رفع جهالت است، اینکه عالم است؛ برای رفع خطر است، اینکه مطمئن است؛ برای چه وزن کند؟ اینکه مطلوب ذاتی نیست، چون مطلوب مقدمی است این هدف حاصل است و برای غیر کارشناس این یک وسیله خوبی است که هم «غَرر» به معنای جهل را جهل زدایی کند و هم «غَرر» به معنای خطر را خطر زدایی کند؛ حالا اگر چنین است و شما خواستید «مکیل» را با «موزون» بفروشید با ابزار دقیق تری دارید می فروشید؛ ولی اگر «موزون» را با «کیل» فروختید، این جا جای شبهه است، چرا؟ برای اینکه شما ظرفیت این «کیل» را که نمی دانید چقدر است؛ به تعبیر مرحوم سید(رضوان الله علیه) مثل اینکه شما یک کالایی که موزون هست، وزن این کیلوها هم مشخص است، یک صخره و یک سنگ «مجهول المقدار» را در یک کفّه ترازو بگذارید و این کالا را در کفّه دیگر بگذارید، وزن کردید؛ اما معلوم نیست. شما وزن کردید و گفتید این گندم معادل این سنگ است، اما این سنگ وزنش چقدر است؟ شما وزن کردید یک طرف آن «الصخره مجهوله المقدار» (۲) [۱۶]گذاشتید و یک طرف آن هم گندم، وزن کردید؛ ولی بالأخره معلوم نیست. پیمانه کردن هم همین طور است؛ گندمی که وزن آن با کیلو مشخص می شود، حالا با یک کاسه و پیمانه مشخص کردند، این کاسه چقدر جا می گیرد؟ این پیمانه چقدر جا می گیرد؟ بله، قبلاً در این خرمن ها همین طور بود، در آن جایی که پیمانه می کردند همین طور بود؛ اول وزن می کردند، یک؛ این کالایی که وزن آن مشخص شد را در این پیمانه قرار می دادند، دو؛ معلوم می شد که در این پیمانه، این مقدار جا می گیرد؛ مثلاً آن کالاهایی که طبق عدد بودند، هزار دانه گردو را در یک پیمانه بزرگ می ریختند، می دیدند که این پیمانه وقتی که پُر می شود هزار دانه گردو جا می گیرد، بعداً برای سهولت امر این پیمانه را معیار قرار می دادند، پُر می کردند می فروختند که هر پیمانه ای هم هزار دانه بود، چرا؟ برای اینکه چند بار تجربه کردند، شمردند و دیدند که این پیمانه هزار دانه گردو جا می گیرد که خود این به منزله ترازو شد، چون این به

منزله ترازو شد، «معدود» را اگر شما بخواهید با عدد بفروشید، لازم نیست که تک تک اینها را دست مشتری دهید؛ اگر یک پیمانه بزرگ را پُر کردید و به اینها دادید، می گویند هزار دانه گردو داد. در موزون هم همچنین است؛ اگر ما اول یک چیز را وزن کنیم، بعد در یک پیمانه ای قرار دهیم و معلوم شود که این پیمانه سه کیلو بار جا می گیرد یا ده کیلو بار جا می گیرد، از آن به بعد شما وقتی پیمانه را پُر کردید و دادید؛ یعنی ده کیلو یا سه کیلو، وگرنه به تعبیر این بزرگان مثل آن است که شما با یک سنگ «مجهول المقدار»ی یک کالایی را وزن کنید، وزن کردید؛ ولی بالأخره معلوم نیست. شما در پیمانه ریختید؛ ولی معلوم نیست که وزن آن چقدر است. «هذا تمام الکلام فی ما یرجع الی المقام الاول» که من حیث خطر باشد، اگر بعضی از نقاط دیگر مربوط به مقام اول بود –ان شاء الله – در بحث فردا مطرح می شود؛ اما مقام ثانی که راجع به رباست جداگانه باید بحث شود.

ص: ۲۳۰

۱- الدروس_الشهیدالاول، الشهیدالاول، ج ۳، ص۲۵۳.

۲- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۱، ص۳۷.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

یکی از فروعات مسئله «مکیل و موزون» این بود که اگر یک کالایی «مکیل» محض یا «موزون» محض باشد، حکم آن روشن است که ربوی است و اگر یک کالایی «مذروع»؛ یعنی که «ذرع» می شود و با مساحت خرید و فروش می شود یا «معَدود» است و با شماره خرید و فروش می شود، حکم این هم روشن است که ربوی نیست و اگر کالایی در یک زمان یا در زمینی دیگر با اختلاف در «کیل و وزن» از یک طرف و «معدود» و «ممسوح» بودن از طرف دیگر معامله می شود، این هم حکم آن روشن است که برای «لکل عصرٍ حکمه» و «لکل مصرٍ حکمه»، این سه مسئله و سه فرع روشن است، اما اگر یک کالایی در یک عصری و مصری هم با «کیل و وزن» معامله می شود و هم با شمارش؛ مثل تخم مرغ در یک جا و در یک زمانی که هم با وزن فروخته می شود و هم با «عَد»، چنین کالایی ربوی هست یا ربوی نیست؟ باید به روایات مراجعه کرد، چون این قسمت آن را خصوص روایات معین کرده است. آیا روایت می گوید که چیزی که فقط «مکیل و موزون» است و اصلاً با غیر «کیل و وزن» معامله نمی شود، آن ربوی است؟ یعنی «بالجمله» لازم است؟ یا نه، چیزی که خرید و فروش او با «کیل و وزن» است، ولو گاهی با عدد خرید و فروش می شود، آن ربوی است. وقتی به روایات آن باب مراجعه کردیم که مشایخ ثلاثه(رضوان الله علیهم) (1) نقل کردند و روایات آن هم معتبر بود، این یک حصر بیرونی داشت و نه درونی؛ عصاره آن حصر بیرونی این است که غیر ««مکیل» و «موزون»» ربوی نیست، نه اینکه چیزی ربوی است که فقط ««مکیل» و «موزون»» باشد که اگر «معدود» و «ممسوح» بود اشکال دارد، حصر ناظر به بیرون است «لَا یَکُونُ الرِّبَا إِلَّا فِیمَا یُکَالُ أَوْ یُوزَنُ»، (2) [2] نه «لا ربا الا فی ما لا یباع الاـ بالکیل و الوزن» یک چنین حصری که ما نداشتیم، بنابراین هم «فی الجمله» و هم «بالجمله» را شامل می شود، هم کالایی که اصلاً با شماره خرید و فروش نمی شود را شامل می شود و هم شامل کالایی می شود که «بالکیل و الوزن» خرید و فروش می شود و هم «بالعَد و الذرع»، این خصوصیات در آن هست. حالا اگر معامله کردند حکم آن چیست؟ اگر معامله کردند و هر کدام فعلیت پیدا کرده است، همان حکم خاص خودش را دارد. مرحوم سید(رضوان الله علیه) در هر دو فرع به صورت احتیاط فتوا دادند. (3) در بحث دیروز روشن شد که یکی «بالقوه» است و دیگری «بالاحتیاط»؛ یعنی اگر «بالکیل و الوزن» فروخته شد، این کالایی است که هم با «کیل و وزن» فروخته می شود؛ مثل تخم مرغ که با وزن و با شماره فروخته می شود، اگر با وزن فروخته شد «مع التفاضل» این ربا می شود که «اقوی» این است که ربا در او صادق است، نه «احوط». بله، اگر همین کالایی که هم «بالوزن» و هم «بالعَد» فروخته می شود، اگر «بالعَد» فروخته شود «مع التفاضل»، جا برای احتیاط هست که هم «تغلیباً لجانب الحرمه» و هم همچنین در مسائل اموال باید احتیاط کرد و مانند آن؛ اما اینکه در هر دو جا ما بگوییم «احوط» این است جا ندارد، در اولی «اقوی» این است و در دومی «احوط» این است.

ص: 231

1-

2- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج 18، ص133، ابواب الربا، باب6، ط آل البیت.

۳- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷.

حالا مسئله اخری و آن این است که یک کالایی است که «مکیل» یا «موزون»، این «کیل و وزن» را می شود به جای یکدیگر قرار داد یا نه؟ یعنی «مکیل» را با وزن بفروشیم و «موزون» را با «کیل» بفروشیم، آیا این جایز است یا نه؟ این ارتباطی مستقیم به مسئله ربا ندارد، چون به هر تقدیر اینها ربوی هستند؛ ولی در ربوی بودن اگر ما گفتیم که در اینها «اتحاد الجنس و الوصف» لازم است؛ یعنی مثلاً هر دو باید گندم باشند، یک؛ هر دو باید وزنی یا کیلی باشند، دو؛ پس اگر اتحاد در جنس؛ یعنی جنس عرفی، یک و اتحاد در وصف، دو؛ هر دو «مکیل» بودند و «کیلاً» معامله شد «و فیه الربا»، هر دو «موزون» بودند و با وزن معامله شدند «فیه التفاضل» و رباست؛ اما اگر یکی «مکیل» بود و دیگری «موزون» یا هر دو «مکیل» بودند و این «مکیل» را ما با وزن معامله کردیم، در این هم ربا هست یا نه؟ اگر «مکیل»ی را با وزن معامله کردند و «موزون»ی را با «کیل» معامله کردند، در بحث دیروز اشاره شد که دو مقام دارد: یکی از حیث «غَرر» خطر و جهلی که معامله را تهدید می کند و یکی هم از جهت رباست؛ آن مقام اول اختصاصی به مسئله ما ندارد و در همه این مقدارهای چهارگانه جاری است، چون بعضی ها «مکیل»و بعضی ها «موزون» هستند، بعضی ها «معدود» و بعضی ها «مذروع» می باشند؛ یعنی «ذرع»شدنی و «ممسوح» هستند؛ مثل پارچه، هر کدام از آنها را با سنجش دیگر بفروشند، این مسئله مطرح است؛ آیا جایز است یا جایز نیست؟ اگر «معدود»ی را «بالوزن» و «موزون»ی را «بالکیل» بفروشند، آیا جایز است یا جایز نیست؟ این اختصاصی به مسئله ربا ندارد، پس مقام اول مقامی است فراگیر که اختصاصی به مسئله ربا ندارد، پس در مسئله ««غَرر»» قرار می گیرد.

ص: ۲۳۲

در بحث ««غَرر»»، یکی از مطالبی که در فصل سوم از فصول بیع که مربوط بود به اینکه «مبیع» و «ثمن» مشخص «صوناً عن الغَرر»» شود، آن جا جای این مسئله است که اگر ما «مکیل»ی را «بالوزن» یا عکس آن و «موزون»ی را «بالعَد» یا عکس آن و «معدود»ی را «بالذرع» یا عکس آن فروختیم، ««غَرر»» برطرف می شود یا نه؟ این اختصاصی به مقام ما ندارد، لکن چون در این جا مطرح کردند، ما باید جواب عام دهیم.

در مسئله سه قول بود و هیچ کدام از آن اقوال سه گانه معیاری صوص باب «صرف و سلم» استدلال کرده است که باید آن رواياتنداشتند، مرحوم شهید(رضوان الله علیه) در دروس به برخی از ن خوانده شود، یک؛ نِطاق آن روایات معلوم شود، دو؛ معلوم شود آنچه را که این بزرگان استدلال کرده اند از حوزه این روایات خارج است، سه؛ این روایت دلیل حرف ایشان نیست، چهار. در مقام اول که گفته می شود «مکیل»ی را «بالوزن» أو «موزون»ی را «بالعَد» اینها مستحضرید که تعبد خاص نیست؛ نظیر مسئله مساحت کُر و امثال کُر، اینها «صوناً عن الغَرر»» است. اگر اصل وزن، اصل «کیل»، اصل شمارش و اصل متر کردن لازم نبود، برای اینکه طرفین کارشناس این کار هستند، چرا وزن کنند؟ چرا «کیل» کنند؟ اینکه نظیر مسئله کُر تعبد نیست! اینکه گفتند باید یا وزن باشد یا مانند آن اینها طریق و «عِبره» است، برای اینکه ««غَرر»» در کار نیاید؛ حالا ـ هر دو کارشان این است و هر دو سالیان متمادی است که این کالا را خرید و فروش می کنند، وزن می کنند و «کیل» می کنند، با یک بررسی دقیق می فهمند که این چند کیلوست و چند متر است. پس اصل «کیل و وزن» یک چیز موضوعیت دار نیست، این طریقی است و برای «صوناً عن الغَرر»» است؛ حالا اگر «غَرر» بدون اینها حاصل شد، اصلاً هیچ کدام از این عناوین «ثلاثه» لازم نیست و «من هذا یظهر» که اگر هر واحدی به واحد دیگر و هر وصفی به وصف دیگر انجام شود که ««غَرر»» و خطر نباشد جایز است؛ یعنی اگر «مکیل»ی را «بالوزن» یا «موزون»ی را «بالکیل» یا «موزون»ی را «بالعَد» و «معَدود»ی را «بالوزن» فروختند و «غَرر» به معنای جهل در کار نبود، «غَرر» به معنای خطر در کار نبود، این جایز است؛ پس معیار این است، نه اینکه ما بگوییم مطلقا جایز است که قول اول است، مطلقا جایز نیست که قول دوم است یا تفصیل قائل شویم بین اینکه «مکیل» را می شود با وزن فروخت؛ ولی «موزون» را نمی شود با «کیل» فروخت، برای اینکه وزن دقیق تر از «کیل» است. بعضی از کالاها هستند که حجیم هستند و وزنشان کم است که پیمانه را پُر می کنند، اما به مقصد نمی رسند و بعضی از میوه ها یا بعضی از اقسام گندم یا ذرت یا جو هستند که اینها قد بلندی دارند یا قطر بیشتری دارند و وزن کمتری دارند که پیمانه را پُر می کنند؛ ولی به آن وزن نمی رسند؛ لذا وزن دقیق تر از «کیل» است. سه قول در این مسئله هست که «مکیل» را به «موزون» و «موزون» را به «مکیل» می شود فروخت که این می شود قول مطلق؛ قول دیگر این بود که اصلاً نمی شود هیچ کدام را به دیگری فروخت که منع مطلق است؛ قول سوم تفصیل بود که «مکیل» را می شود با وزن فروخت؛ ولی «موزون» را نمی شود با «کیل» فروخت. «و الذی ینبغی ان یقال» این بود که معیار «ما هو الغَرر» است، اگر «غَرر» با این کار رفع می شود صحیح است، امّا اگر «غَرر» رفع نمی شود، نمی شود این کار را کرد.

پرسش: ... غرر است تعبد نیست؟

پاسخ: نه، برای اینکه امر بنای عقلاست؛ قبل از اسلام بود، بعد از اسلام هست، اینها که اسلام را قبول ندارند این حرف را دارند، اسلام نیامده که چیزی را تعبد کند که شما باید «کیل و وزن» کنید، برای اینکه اینها قرار عقلاست و اسلام هم امضا کرده و نشانه آن هم این است که آن جا که اسلام را قبول ندارند، بالأخره همین طور است که وزنی دارند، «کیل»ی دارند،، چه مسلمان باشند و چه کافر میوه را می کشند و می دهند، پس معلوم می شود بنا و قرار عقلاست و شارع هم این را برای پرهیز از «غَرر» امضا کرده است.

حالا ـ ما دو راه داریم: یک راه فنی است که قابل علاج است و دیگری راهی است که مرحوم شهید در دروس طی کرده که آن رفتنی نیست؛ آن راهی که رفتنی است و ائمه(علیهم السلام) امضا کردند این است که شما اگر «معدود»ی را بخواهید پیمانه کنید، نمی دانید این پیمانه چقدر است یا «موزون»ی را با پیمانه بسنجید، نمی دانید چقدر است؛ مثل همان مثالی (۱) که گفتند: شما اگر یک طرف سنگ بگذارید که نمی دانید وزن این سنگ چقدر است، بعد یک طرف دیگر آن هم گندم بگذارید بالأخره کشیدید، این گندم مطابق با آن سنگ است؛ اما آن سنگ چقدر است؟ این را که وزن نمی گویند، وزن آن واحد سنجش است که به آن سنگ می گویند وزن و به این گندم می گویند «موزون»، وقتی «توزین» تام است که اولاً میزان صحیح باشد و ثانیاً واحد آن وزن مشخص باشد و معلوم شود که این سنگ وزن آن چقدر است، و ثالثاً این «موزون» را با آن سنگ بسنجیم که می شود «توزین» اساسی، اما وقتی با یک «صخره صمّاء» (۲) که آدم قدرش را نمی داند که نمی شود گفت وزن کردند؛ پیمانه هم همین طور است، شما یک گندمی را در یک پیمانه ریختید، این پیمانه چقدر جا می گیرد؟ اینکه مشخص نیست.

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۱، ص۳۷.

۲-

آن راه حلی را که از ائمه(علیهم السلام) سؤال کردند و گفتند راه، راه خوبی است، این است که مثلاً ـ مقداری از گندم که وزن آن مشخص است را در یک پیمانه می ریزند که از این راه معلوم می شود این پیمانه پنج مَن یا شش مَن یا هفت مَن یا کمتر و بیشتر جا می گیرد؛ یک پیمانه بزرگی است که برای سهولت در عمل چند مَن را گذاشتند در این پیمانه پُر شد، معلوم می شود این پیمانه وقتی پُر می شود، می شود ده مَن؛ برای سهولت این کار، این موجودی خرمن را پیمانه پیمانه منتقل می کنند و این پیمانه هم وزن آن معلوم است؛ یعنی ده مَن است. از حضرت سؤال می کند که من صد مَشک «زیت» خریدم و نمی دانم وزن آنها چقدر است، می توانم این کار را کنم که یک یا دو مشک را قبلاً بررسی کنیم و ببینیم که اینها چقدر جا می گیرند تا بقیه آن نود و هشت مشک دیگر را به همین وضع بخریم؟ فرمود بله، این راه خوبی است. شما می خواهید وزن آن مشخص شود که شده است، لازم نیست تک تک اینها را وزن کنید؛ اگر یک مقدار زیادی از اینها را ریختید در این پیمانه بزرگ و معلوم شد که این پیمانه ده مَن جا می گیرد، پس معلوم می شود ده من است. شما یک انباری از گردو را در فصل گردو می خواهید بخرید، این یک میلیون دانه گردوست که از این درخت ها چیدند، شما که نمی توانید همه را بشمارید. یک پیمانه بزرگ را اول اندازه گیری می کنند، هزار دانه گردو یا دو هزار دانه گردو را در آن می ریزند که می بینند پُر شده است، معلوم می شود این پیمانه بزرک دو هزار دانه گردو جا می گیرد، آن وقت کل این خرمن گردو پیمانه پیمانه فروخته می شود که در این صورت وزن و عدد آنها هم مشخص می شود. وقتی گفتند که ده پیمانه، یعنی ده تا هزار دانه، ده تا دو هزار دانه؛ از حضرت سؤال می کنند این کار را کردیم، می شود این کار؟ فرمود بله، کار خوبی است. این مسئله اول تا به فرمایش ناتمام مرحوم شهید در دروس برسیم.

پرسش: در این صورت «کیل»ی می شود؟

پاسخ: نه، «کیل» مقدمه بود، می شود «معدود»؛ گردو «معدود» است و «کیل»ی نبود، اگر «کیل»ی بود ما با «کیل»های دیگر می توانیم بفروشیم در حالی که نیست؛ ما این «کیل» را آزمودیم که این پیمانه دو هزار دانه گردو جا می گیرد یا هزار دانه گردو جا می گیرد که برای سهولت امر، این انبار گردو را پیمانه پیمانه فروختیم، این «مکیل» نیست، این «معدود» است؛ منتها راه شمارش این است که یک وقتی تک تک می فروشیم و یک وقتی هزارتا هزارتا می شماریم.

کتاب وسائل، جلد هفدهم، صفحه ۳۴۳، باب ۵ از «أَبْوَابُ عَقْدِ الْبَيْعِ وَ شُرُوطِهِ» روایت ذکر شده در این جاست که این روایت را مشایخ ثلاثه(رضوان الله علیهم) [(۱)] با سندهایی که مربوط به هر کدام از اینهاست نقل کردند و روایت معتبر هم است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ» مرحوم کلینی «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) أَشْتَرِي مِائَةَ رَاوِيَةٍ مِنْ زَيْتٍ»؛ من صد مَشک می خرم، تجارت مَشک «زیت»ی دارم و نمی دانم وزن اینها چقدر است، «فَأَعْتَرِضُ رَاوِيَةً أَوِ اثْنَتَيْنِ»؛ من یک مَشک یا دو مَشک را در معرض قرار می دهم، آزمایش می کنم که وزن اینها چقدر است، «فَأَتَّزِنُهُمَا»؛ من «مُتَّزِن» می شوم، وزن کننده می شوم، آنچه که در این یک مَشک یا دو مَشک است اینها را وزن می کنم که معلوم می شود هر کدام از اینها مثلاً پنج مَن یا ده مَن دارند، آن گاه مَشک مَشک می خریم و مَشک مَشک می فروشیم؛ اگر معلوم شد که هر کدام پنج مَن دارند یا ده مَن دارند، وقتی گفته شد ده مَشک؛ یعنی ده تا پنج مَن یا ده تا ده مَن، وزن و مقدار آنها روشن است. ما اگر بخواهیم همه اینها را به کیلو یا به مَن بفروشیم، هم زحمت آن زیاد است و هم وقت زیادی می برد و مانند آن، آن کار جایز است یا نه؟ «فَأَعْتَرِضُ رَاوِيَةً أَوِ اثْنَتَيْنِ فَأَتَّزِنُهُمَا»؛ اینها را من وزن می کنم «ثُمَّ آخُذُ سَائِرَهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ»؛ آن نود و هشت مَشک دیگر را برابر همین می خرم، این کار جایز است یا جایز نیست؟ «قَالَ(علیه السلام)لَا بَأْسَ». پس نمی شود گُتره و گزاف «معدود»ی را «بالوزن» یا «موزون»ی را «بالعَد» فروخت، مگر اینکه ما یک طریقی داشته باشیم، این یک روایت خوبی است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۴، ط اسلامی.

پرسش:؟پاسخ: گفتیم نمی شود مگر با این راه، دو حرف زدیم: یکی اینکه گفتیم «موزون» را با «عَد» نمی شود حساب کرد و دو هم که همین روایت است، مگر اینکه ما راه حل داشته باشیم و آن راه حل این است که یکی از این مَشک ها را وزن کنیم، وقتی معلوم شد که محتوای این پنج مَن یا ده مَن هست، سایر مَشک ها را هم ده مَن یا پنج مَن حساب کنیم که این یک راه حل خوبی است.

پس قول به اینکه «مکیل» را مطلقا می شود با «موزون» فروخت معیاری ندارد، عکس آن هم معیار ندارد، تفصیل شاید به همین نزدیک تر باشد، برای اینکه وزن دقیق تر از «کیل» است؛ در «کیل» ممکن است چیزی که حجم زیادی دارد و وزن کمی دارد این پیمانه را پُر کند؛ ولی به مقصد نمی رساند، از این جهت «کیل» جای ترازو نمی نشیند، «مکیل» کار «موزون» را نمی کند، اما «مووزن» کار «مکیل» را می کند، پس این قول سوم به حق نزدیک تر است و بهترین راه حل همین است که در روایت یک باب پنج آمده که انسان یک طریقی قرار دهد و این طریق، طریق عقلایی هم هست و مصون از «غَرر» است. این مقام اول از بحث اختصاصی به باب ربا و امثال ربا ندارد، این به باب «عَقْد الْبَیْع» برمی گردد؛ لذا این روایت را در بحث ربا نقل نکردند، در کتاب بیع در باب «معقود علیه» که ما چه می خریم و چه می فروشیم، درباره شرایط «ثمن» ذکر کردند و روایت برای آن جاست و حق هم آن است. غرض آن است که گرچه مسئله در این جا مطرح شد؛ ولی اختصاصی به ««مکیل» و «موزون»» ندارد، در «معَدود» و «ممسوح» هم همچنین است.

اما آن بیانی که مرحوم شهید(رضوان الله علیه) در دروس (۱) دارند که «مکیل» را می شود مطلقا با وزن فروخت و «موزون» را هم می شود مطلقا با «کیل» فروخت، این را براساس چه معیاری شما می گویید؟ اگر به استناد روایت باب «سلف» می گویید، آن روایت را باید بخوانیم که معلوم می شود از بحث ما بیرون است. مرحوم شهید(رضوان الله علیه) در دروس به روایات باب هفت از ابواب «سلف»؛ یعنی وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۲۹۶، به روایات این باب تمسک کردند. آن روایاتی که در بحث «عَقْد الْبَيْع»خواندیم؛ یعنی الآن بحث گذشت آن را گذشته از اینکه مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم صدوق نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی نقل کرد، این مشایخ ثلاثه(رضوان الله علیه) هر کدام با طریق خاص خودشان نقل کردند؛ لذا در اعتبار، حجّیت و سند آن بحثی نیست، اما این روایت اول باب هفت از ابواب «سلف» که مورد استدلال مرحوم شهید(رضوان الله علیه) در دروس است، عنوان باب آن این است «بَابُ جَوَازِ إِسْلَافِ الْعُرُوضِ الْمُخْتَلِفَهِ بَعْضِهَا فِي بَعْضٍ عَلَى كَرَاهِيَه» و روایتی که مرحوم شهید به آن استدلال کرد روایت اول است که این روایت اول را هم مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۲) نقل کرد و هم مرحوم صدوق(رضوان الله علیه)، (۳) «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَهْبٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ(علیهم آلاف التحیه و الثناء) قَالَ: لَا بَأْسَ بِالسَّلَفِ مَا يُوزَنُ فِيمَا يُكَالُ» این «الف» و «لام» این جا زائد است «لَا بَأْسَ بِسَّلَفِ» نه «بِالسَّلَفِ» «لَا بَأْسَ بِسَّلَفِمَا يُوزَنُ فِيمَا يُكَالُوَ مَا يُكَالُ فِيمَا يُوزَنُ»، پس می شود «مکیل» به جای «موزون» بنشیند، «موزون» به جای «مکیل» بنشیند و اختصاصی هم که به باب «سلف» ندارد؛ نقد این طور است، نسیه این طور است، در «سلف» «مثمن» نسیه است و «ثمن» نقد؛ در نسیه «ثمن» نسیه است و «مثمن» نقد، در جایی که «ثمن و مثمن» طرفین نقد است که معامله نقد است؛ چه نقد، چه نسیه و چه سلف «مکیل» به جای «موزون» می نشیند و «موزون» به جای «مکیل» می نشیند، پس کالای «کیل»ی را می شود با وزن فروخت و کالای وزنی را می شود با «کیل» فروخت. این استدلال مرحوم شهید به روایت اول است.

۱- الدروس_الشهیدالاول، الشهیدالاول، ج ۳، ص۲۵۳.
۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۴۵.
۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۶۴.

روایت دوم این باب که آن را مرحوم شیخ فقط نقل کرد و از صدوق(رضوان الله علیه) نقل نشده است: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَان» که این روایت هم معتبر است «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ رَجُلٍ أَسْلَفَ رَجُلًا زَيْتاً عَلَى أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ سَمْناً» که یکی «کیل»ی است و دیگری وزنی «قَالَ لَا يَصْلُحُ»، برای اینکه احتمال ربا هم در آن هست.

در روایت سوم آمده است که «لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِسْلَافُ السَّمْنِ بِالزَّيْتِ وَ لَا الزَّيْتِ بِالسَّمْنِ»، آن جا چون یک جنس است «زیت» و «سمن» هر دو بالأخره روغن هستند، اما این جا اصل کلی را در روایت اول می گوید که «مکیل» به جای «موزون» می نشیند و «موزون» به جای «مکیل» می نشیند، در آن جا چون «ثمن و مثمن» از یک جنس هستند و شما می خواهید «سلف»فروشی کنید، معنای آن این است که این زمان را او دارد به سود خودش می برد؛ شما ده مَن روغن می فروشید - قرض نیست - به ده مَن روغن، این اگر نقد باشد هیچ عیب ندارد، اما اگر نسیه باشد از یک سو و «سلف» باشد از سوی دیگر، زمان را او دارد می برد؛ لذا ربا می شود. اگر ده مَن روغن را به ده مَن روغن دیگر که هر دو وزنی هستند بخواهید بفروشید، نقدی باشد که کسی اشکال نکرده است، نسیه باشد و «سلف» باشد اشکال دارد، چون یکی بالأخره زمان را به سود خودش می برد؛ این مربوط به آن بحث است. اما روایت اول که می گوید «اسلاف» «مکیل» در برابر «موزون» و «اسلاف» «موزون» در برابر «مکیل» جایز است؛ لذا مرحوم شهید(رضوان الله علیه) در دروس به استناد این فتوا داد.

نقـدی که متـأخران بر مرحوم شـهید کردنـد این است که گفتنـد این از باب ما خارج است؛ ما دو مطلب داریم: یکی «اسـلاف احـدهما فی قبـال الاـخر» است که رأسـاً از بحث ما بیرون است و دیگری «اعمال احـدهما فی موضع الاخر» است که این محل بحث است. آنکه شـما به آن اسـتدلال کردید روایتی که در باب هفت دارد «اسلاف احدهما فی الاخر» است؛ یعنی چه؟ یعنی «مثمن» شـما «مکیل» است و «ثمن» شما «موزون» است، آیا این در باب «سلف» جایز است یا نه؟ حضرت فرمود: بله جایز است. این هیـچ ارتباطی به ما ندارد، شـما یک «مکیل»ی را با «موزون» دارید معامله می کنید؛ یعنی «مبیع» شـما «مکیل» است و«ثمن» شما هم «موزون» یا عکس آن، بحث ما در این است که چیزی که «کیل»ی است را با وزن بفروشـیم، این چه کار به آن دارد؟ یا چیزی که وزنی است او را با کیل بفروشـیم، «اعمال احـدهما فی موضع آخر مطلبٌ» و «اسـلاف احدهما بالاخر مطلبٌ آخر». شما به کجا رفتیـد؟ یک کالایی که «کیل»ی است را «مثمن» قرار می دهیم و به این آقا می گوییم اول پاییز که می آیـد، ما ده پیمانه از اینها به شـما تحویل می دهیم؛ الآن می فروشم و ظرف تسـلیم ده ماه بعد است، این می شود «اسلاف». «ثمن» چیست؟ ثمن یـک امر «موزون»ی است، که همین الآـن از شـما می گیرم. فروش «مکیل» به «موزون» را که کسـی اشـکال نکرده است، نقد، نسـیه و سـلف آن جایز است. یک کالایی که «کیل»ی است رابه یک کالای وزنی می فروشـید، چه هر دو نقد باشد، چه «ثمن» نقـد باشـد آن دیگری نسیه یـا عکس آن، امـا محـل بحث مـا «اعمال احـدهما فی موضع الآخر» است؛ یعنی کالایی که «کیل»ی است، شـما با «کیل» نفروش، آن را با وزن بفروش، این جایز است یا نه؟ کالایی که وزنی است آن را با وزن نفروش، بلکه با «کیل» بفروش، آن جایز است یا نه؟ هیچ ارتباطی بین این دو وجود ندارد! این چه اسـتدلالی است که شما در دروس به این روایت کردیـد که «مکیـل» را می شـود به جـای «مـوزون» فروخت و «مـوزون» را به جـای «مکیـل» می شود فروخت؟! این عصـاره مسئله ای بـود که مربـوط به «غَرر» هست و آنچه هم که مربـوط به ربـا بود در اثنـای حکم روشن می شود که زیـادی «مغتفر» بالأـخره بـاعث بطلان معامله نیست؛ شـما در کالایی که «مکیل» است که هم با «کیل» می فروشـند و هم با وزن، اگر با «کیـل» بفروشـید می بینیـد یک کم و زیاد در آن هست، چرا؟ برای اینکه همین «مکیل» اگر بخواهـد به وزن بیایـد، چون وزن «أضـبط» هست و «أدق» هست یک تفاوتی در آن پیـدا می شود، این مقـدار را می گویند در ربا «مغتفر» است؛ شـما چطور می خواهید معامله کنید که یک ذرّه ای کم و زیاد نشود؟ به اسـتثنای آن اگر مقدار «مغتفر» نباشد و قابل بخشش نباشد، نمی شود با کالایی که «موزون» است به «کیل» فروخت، اما شاید شود کالای «کیل»ی را با وزن فروخت «لأنّ الوزن أضبط». این دو مقام مربوط به یک مسئله است که حالا مسائل بعدی – ان شاء الله – برای روز شنبه بیان می شود.

ص: ۲۴۰

معمولاً در چهارشنبه ها گاهی بعضی از روایات اهل بیت(علیهم السلام) ذکر می شود. این علم را همین طور در عالم پراکنده کرده است! خدا علم را مثل بحر جاری کرده است! ما اگر نتوانیم جمع کنیم، این خسارت از خود ماست. علم را باید جدی بگیریم، تازه اینها ابزار کار هستند و باید بدانیم این تنها صدقه نیست که (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها). (۱) ما اگر یک شب یا یک ساعت به دقت و با خضوع در برابر روایات اهل بیت(علیهم السلام) آیات قرآن را مطالعه کنیم، این (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها) این را هم در بر می گیرد. ممکن است کسی در جای دیگر یک ساعت مطالعه کند و نتیجه آن همان یک ساعت باشد، اما ممکن است یک طلبه ای یک ساعت مطالعه کند و نتیجه آن ده ساعت باشد، اینها هم «صدقه» است! این هم «حسنه» است! مگر «حسنه» نیست؟! «وَ الدِّرَاسَهُ صَلَاهٌ حَسَنَهٌ» (۲) که در روایات باب علم دارد؛ «مدارسه» علم، گفتگو و مباحثه علم، ممکن است دو نفر یک ساعت این جا بنشینند مباحثه کنند و این نتیجه ده ساعت را دهد؛ حالا ما چرا این کار را نکنیم؟ ممکن است کسی یک سال در حوزه باشد و نتیجه ده ساله را بگیرد، چرا ما این کار را نکنیم؟ با او معامله کنیم. هیچ وقت بی وضو بحث نکنیم، هیچ وقت بی وضو مطالعه نکنیم، هیچ وقت بی وضو درس نرویم. بگوییم این درس را که داریم می خوانیم گفته شماست، یاد بگیریم، باور کنیم، عمل کنیم و پیام شما را به جامعه منتقل می کنیم. کم مقامی نیست که انسان کاری کند که فرشته ها در قیامت به او استدلال کنند، این کم مقام است؟ بارها ملاحظه فرمودید در ذیل این آیه که دارد وقتی گروهی وارد جهنم می شوند، فرشته ها می گویند:

۱- انعام/سوره۶، آیه ۱۶۰.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۴۱، ط اسلامی.

این (أَ لَمْ یَأْتِکَمْ نَـذیرٌ)؛یعنیپیغمبر در خانه تو نیامـده؟ امام معصوم و اهل بیت(علیهم السـلام) در خانه تو نیامدنـد؟ معنایش این است؟ مگر آن وقتی که پیغمبر و امـام(علیهم السـلام) بودنـد می رفتنـد در خـانه مردم یا با تک تک مردم تماس می گرفتنـد؟ گاهی اتفاق می افتاد که کسـی در تمام مدت عمر یک بار یا دو بار خدمت معصوم برسد. (أَ لَمْ یَأْتِکُمْ نَذیرٌ)؛ یعنی همین شما آقایان! همین که شـما در مسـجدها در حسـینیه ها سـخن خـدا و اهل بیت را نقل می کنید، در قیامت اگر کسـی حرف شـما را گوش نداد و وارد جهنم می خواهد شود فرشـته ها می گویند: مگر فلان مسـجد نبودی؟! مگر فلان عالم این حرف را نزد؟! (أَ لَمْ یَأْتِکُمْ نَـذیرٌ) ؛ مگر شـما در آن حسـینیه نبودیـد؟! در محله تان مسـجد نبود؟! این کم مقامی نیست. (أَ لَمْ یَأْتِکُمْ نَـذیرٌ)، هر کسـی حرف پیغمبر را نقل کند؛ حالا خود حضرت باشد، امام معصوم باشد که خیلی به ندرت اتفاق می افتد یا شاگردان آنها؛ در زمان خود پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) یا ائمه(علیهم السلام) شاگردان آنها می رفتند. پس آدم می تواند یک کاری کنـد که خودش نجات پیدا کند، یک؛ عدّه ای را نجات دهد، دو؛ و اگر کسـی حرف آنها را گوش نداد، در قیامت فرشـته ها احتجاج کننـد و بگوینـد مگر پای منبر فلان آقا نرفتی؟! او که این حرف ها را به شـما گفت. بنابراین ما اگر باور کنیم که (مَنْ جاءَ بِالْحَسَـنَهِ فَلَهُ عَشْـرُ أَمْثالِها)اختصاصـی به مسئله صدقه و اینها نیست، اینها هم صدقه است «وَ الدِّرَاسَهُ صَلَاهٌ حَسَنَهٌ»، (مَنْ جاءَ بِالْحَسَـنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها)که صغرا کبرای آن دو هم مشخص است؛ در روایات باب علم دارد که بحث و گفتگوی آن «حسنه» است و آیه هم که دارد اگر کسـی یک «حسـنه» بیاورد خدا ده برابر پاداش می دهد. الآن یک مقداری ممکن است این حرف ها آسان تر باشد، آن وقت مرحوم مجلسـی(رضوان الله علیه) با داشتن چند تا شاگرد صد جلد کتاب، آن هم با آن منابع غنی و قوی که ارائه کرده کـار آسـانی نیست. گـاهی ممکن است کسـی ده سـال زحمت بکشـد و نـتیجه صـد سـاله بگیرد (مَنْ جـاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها).

مطلب دیگر روایتی است نقل شده است که «إنَّ بِشرَ المُؤمِن فی وَجهِهِ وَ قوتَهُ فی دینِهِ وَ حُزنَهُ فی قَلبِهِ»؛ (۱) مؤمن که قوی می شود و (خُذِ الْکِتابَ بِقُوَّةٍ) (۲) می شود، (خُذُوا ما آتَیْناکُمْ بِقُوَّةٍ) (۳) می شود، این قوّه مؤمن در بازوی او نیست که بار و آهن بلند کند نیست.

در ذیل (خُذُوا ما آتَیْناکُمْ بِقُوَّةٍ) از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال شده است که «أَ قُوَّةٌ فِی الْأَبْدَانِ أَمْ قُوَّةٌ فِی الْقُلُوب» فرمود: «فِیهِمَا جَمِیعاً»؛ (۴) هم با قلب قوی و هم با اعضا و جوارح.

روایت دیگری که از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) نقل شده است، این است که اعضا و جوارح شما بردگان و رعیت شما هستند، این «کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِه» (۵) تنها مسائل اجتماعی نیست؛ فرمود اعضا و جوارح شما رعایای شما هستند، این رعیت هایتان را مواظب باشید. مگر دست و پا تابع شما نیستند؟ فرمود اینها را مثل چشم و گوشتان حفظ کنید! این زبانتان را مثل چشم و گوشتان حفظ کنید! دست و پایتان را حفظ کنید! در سوره مبارکه «اسراء» فرمود: (وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً)؛ (۶) یعنی شما مسئول هستید، یک؛ آنها «مسئول عنه» می باشند، دو؛ فرشتگان الهی هم سائل هستند، سه؛ سؤال هم سؤال توبیخی است، چهار. اینکه می گویند زیر سؤال رفته؛ یعنی مورد عتاب قرار گرفته، این سؤال منظور است و سؤال استفهامی که منظور نیست. فرمود اعضا و جوارح شما رعایای شما هستند، یک بهره سیاسی باید ببرید و یک بهره اجتماعی که آن حق است «کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِه». همه ما وظایف اجتماعی داریم، وظایف سیاسی داریم، نسبت به دیگران امر به معروف و نهی از منکر داریم، اما یک برداشتی هم این بزرگان و مهندسین دیگر دارند که در حوزه خود ما این اعضا و جوارح ما رعایای ما هستند، فرمود: «کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِه»، چطور سؤال می کنند؟ آن طور که انسان باید جواب چشم و گوش را بدهد، جواب دست و پا را هم باید بدهد. آدم چشم و گوش خودش را چطور حفظ می کند؟ چطور موظف است که حفظ کند؟ قلب خود را چطور موظف است که حفظ کند؟ نسبت به دست و پایش هم همین طور موظف است. آن وقت چنین انسانی روح و ریحان خواهد بود. ببینید در پایان سوره مبارکه «واقعه»، وقتی خود آیه را تحویل یک موحّد،یک حکیم،یک عارف و یک مفسّر ناب می دهید، می گوید نه «مضاف» در تقدیر است، نه حرف «جر» از آن کم شده، هیچ چیز، اما (فَأَمّا إِنْ کانَ مِنَ الْمُقَرَّبینَ فَرَوْحٌ وَ رَیْحانٌ وَ جَنَّةُ نَعیم)، (۷) چرا «له روحٌ»؟ چه محذوری دارد که بگوییم خود این آقا روح و ریحان است تا بگوییم لام مقدّر است؟ چرا؟ مگر مشکلی دارد؟ اگر گفتند:

۱- غررالحکم و دررالکلم، تمیمی آمدی_عبدالواحدبن محمد، ص۲۲۴.

۲- مریم/سوره۱۹، آیه۱۲.

۳- بقره/سوره۲، آیه۶۳.

۴- تفسیر العیاشی، محمدبن مسعودالعیاشی، ج۱، ص۴۵.

۵- تفسیرالامثل، الشیخ ناصرمکارم الشیرازی، ج۱۸، ص۲۹۰.

۶- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

۷- واقعه/سوره۵۶، آیه۸۸.

کرده ای تأویل حرف بکر را *** خویش را تاویل کن نه ذکر را (۱)

چرا دست به قرآن می زنید؟ چرا می گویید «لام» محذوف است؟ چرا می گویید «ضمیر» محذوف است؟ چرا می گویید «له» محذوف است؟ (فَأَمّا إِنْ کانَ مِنَ الْمُقَرَّبینَ فَرَوْحٌ وَ رَیْحانٌ وَ جَنَّهُ نَعیم) خود این شخص بهشت است، البته آن «له جناتٌ» هم سر جایش محفوظ است. در آن «له جناتٌ» که اینها «مثبتین» هستند و مقیّد آن نیستند. اگر گفته شد: (مِنْ دُونِهِما جَنَّتانِ)؛ (۲) چندین بهشت است و بعد برای یک عدّه ای «جناتٌ»، همه درست است، اینها «مثبتین» هستند، اینها که معارض هم نیستند که ما بگوییم چون در جای دیگر دارد «له جنتٌ»، پس این جا هم «لام» مقدّر است. نه خیر، خودش روح و ریحان است و (جَنَّهُ نَعیم) که «له جناتٌ» هم هست. این بیان نورانی پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) که مرحوم صدوق او را نقل کرد، در بین حدوداً ۲۸ روایتی که مربوط به حضرت امیر است که «أَنَا مَدِینَهُ الْعِلْمِ وَ عَلِیٌّ بَابُهَا»، (۳) این یکی دو روایت هم به این مضمون هست که حضرت فرمود: «أَنَا مَدِینَهُ الْحِکْمَهِ وَ هِیَ الْجَنَّهُ وَ أَنْتَ یَا عَلِیُّ بَابُهَا»؛ (۴) من شهر حکمتم و این حکمت بهشت است و هم اکنون من در بهشتم و تو درب این بهشتی: «أَنَا مَدِینَهُ الْحِکْمَهِ وَ هِیَ الْجَنَّهُ وَ أَنْتَ یَا عَلِیُّ بَابُهَا»، این روایت درست است و آن ۲۸ روایت تقریبی هم درست است، اینها «مثبتین» هستند و این طور نیست که یکی مخالف دیگری باشد تا مجبور باشیم که رد کنیم، پس این راه ها باز است؛ اگر این راه ها باز است و ما با همین عمر معمولی بتوانیم هزار سال زندگی کنیم یا دو هزار سال زندگی کنیم «الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ» (۵) همین طور است، این طور نیست که هر عالمی «باقی» باشد. آن عالمی که در خطبه «شقشقیه» فرمود: «وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَی الْعُلَمَاءِ أَلَّا یُقَارُّوا عَلَی کِظَّهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ»، (۶) [۲۴]بله آنها «باقی» هستند. این «الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ» همان هایی هستند که وصفشان در خطبه «شقشقیه» آمده است، وگرنه هر کسی که «باقی» نیست. آنکه فریاد می زند در برابر گرانی و قحطی و کمی و حاضر نیست یک عده گرسنه بخوابند: «عَلَی کِظَّهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ» این شخص ماندنی است. این طور نیست که هر کسی بمیرد ما در اعلامیه او بگوییم: «الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ»، بله «الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ»؛ اما کدام علما؟ در خطبه «شقشقیه» بیان کرده که «وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَی الْعُلَمَاءِ أَلَّا یُقَارُّوا عَلَی کِظَّهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغَبِ مَظْلُومٍ» که این عدّه علما را در بخش های دیگر فرمود: «الْعُلَمَاءُ بَاقُونَ». ما هم می توانیم چنین باشیم، اینها که مخصوص به آن ائمه نیست، آنها مقاماتشان دیگر است و اصلاً ما به آنها دسترسی نداریم، اما همین علمایی که بالأخره هزار سال کمتر و بیشتر ماندند، اینها ماندند دیگر! الآن حرف شهید را نقل کردیم، این حرف الآن حدود هفتصد - هشتصد سال است مانده است، پس می شود آدم عمر هفتاد ساله را به هفتصد سال برساند، می شود این کار را کرد؛ اینها هم نه امام بودند و نه امامزاده و به این جا هم رسیدند. ما باید باور کنیم که (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها)؛ حالا مال دست ما نیست که دهیم و انفاق کنیم که بگوییم اگر کسی انفاق کرد ده برابر جزا می گیرد، وقت و عمر و بالاتر از مال که در اختیار ما هست، این کار را می شود انجام داد که - ان شاء الله - امیدواریم همه شما جزء انصار قرآن و عترت باشید.

۱-

۲- رحمن/سوره۵۵، آیه۶۲.

۳- التوحید، الشیخ الصدوق، ص۳۰۷.

۴- الامالی، الشیخ الصدوق، ج ۱، ص ۴۷۲.

۵- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۸، ص ۳۵۰.

۶- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۲۰۲.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

طرح مسئله بیع لحم به حیوان در تتمه مسائل ربا

یکی از مسائلی که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در شرایع در اثنای مسئله ربامطرح نمودند این است که فرمودند: «لا یجوز بیع لحم بحیوانٍ من جنسه»؛ (۱) [۱]گوشت را نمی شود با حیوانی که از جنس همان گوشت است معامله کرد؛ یعنی گوشت را «ثمن» یا «مثمن» قرار دهند؛ گوشت گوسفند را در برابر گوسفند و گوشت گاو را در برابر گاو قرار دهند. گوشت را با گوشت می شود معامله کرد؛ اما گوشت را با گوسفند - البته با حفظ تساوی - نمی شود معامله کرد: «لا یجوز بیع لحم بحیوان من جنسه کلحم الغنم بالشاه». «غنم» دو صنف دارد: یکی «شاه» است و یکی هم «مَعز»؛ یعنی گوسفند و بز که جامع آنها عنوان «غنم» است. «و یجوز بیعه بغیر جنسه کلحم البقر بالشاه»؛ گوشت را با حیوانی که هم جنس آن نیست می شود معامله کرد؛ گوشت گاو را با گوسفند می شود معامله کرد یا گوشت گوسفند را با گاو می شود معامله کرد، «لکن بشرط أن یکون اللحم حاضرا»؛ «سلف» و نسیه نباشد، اگر «ثمن» است نقد باشد و اگر «مثمن» است «سلف» نباشد. این عصاره مسئله ای است که مرحوم محقق تحت عنوان «تتمه فیها مسائل ست» (۲) [۲]ذکر کرده است؛ اولین مسئله این است که بین والد و ولد ربا نیست، دوم این مسئله است - که چهار مسئله را همین جا ذکر می کند - .

ص: ۲۴۶

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) این مطلب را در جلد ۲۳ جواهر صفحه ۳۸۴ تا ۳۸۹ در پنج صفحه فرمودند.

ضرورت طرح جهات مختلف برای دستیابی به قول حق

باید دید که محل بحث و اقوال مسئله چیست، جهاتی که در این مسئله قابل طرح است چیست، سند معتبر این بزرگواران چیست، آیا این سند تام است یا قابل نقد، اگر تام بود فتوا همین است که این بزرگان فرمودند و اگر نقد پذیر بود باید گفت: «ما هو الحق الذی ینبغی ان یقال» چیست. اینها پنج - شش جهت است که باید محل بحث قرار بگیرد و عمده هم تحریر محل بحث است؛ لذا مرحوم محقق در متن شرایع این کلمه «من جنسه» را اضافه کرده که «لا یجوز بیع اللحم بحیوان من جنسه»؛ در برخی از تعبیرهای فقها(رضوان الله علیهم) این «من جنسه» نیامده است.

اهمیّت تشخیص صورت مسأله توسط پژوهشگر

مهـم تریـن کـار هر محققی در هر رشـته, تحریر محـل بحث است. مستحضـرید که برخی هـا آن قـدر به این مطلب اهمیت می دادنـد که یک مقـدمه مبسوطی را در هر مسـئله مهمی برای این کار اختصاص می دادنـد؛ مثلاً می گفتنـد: «ینبغی تحریر محل البحث» یا «محل النزاع اولاً»، سرّش این است که اگر محل بحث و به اصطلاح صورت مسئله روشن نباشد، معلوم نیست که این اقوال و ادلّه به کـدام سـمت متوجه است، چون انسان پژوهشـگر سـر گردان است، ممکن است مطلبی گفته باشد که حق باشد؛ ولی در حریم مسـئله وارد نباشد یا اشکالی کند که مربوط به حریم مسئله نیست. یکی از مهم ترین وظایف هر محقق آن است که قبلاًـ صورت مسـئله را تشـخیص دهـد؛ این اولاً هم وظیفه پژوهشـگر و محقّق است و ثانیاً بهترین راه برای دسترسـی به واقع است. بیان مطلب این است که وقتی انسان وارد مسـئله ای می شود و طرح می کنـد، این مسـئله واقعیتی مربوط به جهان خارج است، اگر امر تکوینی است؛ نظیر مسائـل تجربی عقلی وماننـد آن که واقعیت تکوینی است و اگر جزء مسائـل تشـریع و اعتبار است، بالأـخره در حوزه شـریعت و اعتبـار با گروه فراوانی از مسائل مرتبط است، اگر کسـی خواست درباره چیزی تحقیق کند باید صورت مسئله را تشخیص دهد؛ اگر تشخیص نداد، این تیر در تاریکی پرت کردن است و به هدف نمی رسد.

ص: ۲۴۷

آه هواپرست به مقصد نمی رسد *** نتوان زدن به تیر هوایی نشانه را (۱)

این شخص وقت خود را تلف کرده است و اگر خیلی هم زحمت بکشد تا صورت مسئله را مشخص کند، وقتی مشخص کرد، این مسئله در جهانِ واقع یک تافته جدابافته که نیست، چیزی در جهان نیست که به هیچ کسی ارتباط نداشته باشد؛ اگر این شیء را خوب تشخیص داد، علل و معالیلی دارد، شرکایی در علّیت دارد، لوازمی دارد، ملزوماتی دارد، ملازمات و مقارناتی دارد. اینکه می بینید یک فیلسوف یک مسئله را از پنج - شش راه حل می کند، یک ریاضیدان بفهم و دقیق یک مسئله را از پنج - شش راه حل می کند، برای این است که صورت مسئله برای او روشن شد. اگر صورت مسئله روشن شود که این «الف»، «الف» است، اینکه در عالم بیگانه نیست؛ این لوازمی، ملزوماتی، ملازمات و مقارناتی دارد. این فیلسوف یا ریاضیدانِ محقق از پنج - شش راه وارد می شود و مسئله را حل می کند. در فقه اگر این مسئله مربوط به امارات باشد، یک محقق مانند صاحب جواهر از پنج - شش راه این را حل می کند؛ ولی اگر جزء اصول عملیه باشد، چون لوازم اصول عملیه حجّت نیست، دست فقیه بسته است، چون در این صورت لازمی نداریم، ملزوم و ملازمی نداریم که فقیه از آن راه ها این مسئله را حل کند؛ ولی اگر اماراتی در کار بود، یک فقیه فحلی مثل صاحب جواهر از چند راه این را حل می کند و اگر کسی بیراهه رفت، محققان از چند راه حل می کنند؛ می گویند اگر این مطلبی که شما گفتید این باشد، باید فلان لازم را داشته باشد که ندارد؛ فلان ملزوم را داشته باشد که ندارد؛ فلان ملازم را داشته باشد که ندارد؛ فلان مقارن را داشته باشد که ندارد و اینکه می گویند: «و یرد علیه وجوه» همین است. اگر کسی بیراهه رفت و حرف زد، محققان از چند راه آن را حل می کنند و اگر کسی به راه رفت، خودش می تواند از چند راه مسئله را حل کند. مهم ترین وظیفه یک محقق در ابتدای امر تحریر صورت مسئله است و این کار آسانی هم نیست؛ لذا شما می بینید فقیهی مثل مرحوم صاحب جواهر گاهی کج راهه می رود که شیخ انصاری می فرماید این آن راهی نیست که شما رفتید؛ لذا تحریر محل نزاع در هر علمی اولین حرف را می زند.

-۱

تشخیص محلّ نزاع در بیع لحم به حیوان از نحوه استدلال طرفین

ما باید ببینیم اینکه محقق در متن شرایع فرمود: «لا یجوز بیع اللحم بحیوانٍ» برای چیست؟ اولاً صورت مسئله مشخص شود که این حیوان اعم از زنده و مرده است یا خصوص زنده یا خصوص مرده است؟ «من جنسه» هست یا اعم است؟ باید «ثمن» قرار بگیرد یا «مثمن» قرار بگیرد؟ آیا زنده و مرده - حیّ و مذبوح - آن یکسان است یا حیّ آن یک حکمی دارد و مذبوح آن حکم دیگر دارد؟ محل بحث کجاست؟ چون محل بحث را اینها مشخص نکردند، یک محقق باید از نحوه استدلال طرفَین بفهمد که محل نزاع کجاست. اگر کسانی که اهل نظر صائب هستند و مورد پذیرش صاحبان آن فنّ می باشند، طرفَین در یک مدار استدلال می کنند، می شود محل نزاع را تشخیص داد.

بیان دو راه تشخیص صورت مسأله

پس تشخیص محل نزاع یا به این است که خود اصحاب آن مطلب بگویند صورت مسئله این است یا از استدلال طرفَین و از «نقض و ابرام» طرفَین انسان کشف کند که محل نزاع کجاست. در این جا، یعنی در متن شرایع محقق نفرمود که محل نزاع کجاست؛ اما از نحوه استدلال بر می آید که محل نزاع کجاست.

تبیین محلّ نزاع در مسأله بیع لحم به حیوان

محل نزاع جایی است که گوشتی را با حیوان زنده بفروشند، نه «ذَبح» شده؛ «مذبوح» «ثمن» یا «مثمن» نیست. ممکن است برخی ها درباره آن نظر خاص داشته باشند؛ ولی صورت مسئله آن نیست، صورت مسئله همین است که محقق در متن شرایع فرمود که «لحم» با حیوان زنده معامله شود؛ حالا «لحم»، «مثمن» قرار بگیرد و حیوان زنده «ثمن» یا عکس آن، این محل نزاع است. پس خصوص «مذبوح» یا اعم از «حیّ» و «مذبوح» محل بحث نیست، خصوص «حیّ» که «مذبوح» نیست; این محل بحث است، یک؛ «من جنسه» هم باید باشد، دو؛ ببینیم این کار جایز است یا جایز نیست.

بیان اقوال سه گانه در مسأله

اقوال در مسئله سه قول است: بعضی ها مطلقا منع کردند، بعضی ها مطلقا جایز دانستند و بعضی ها هم بین «حیّ» و «مذبوح» تفصیل دادند که معلوم می شود اینها محل نزاع را اعم دانستند؛ اگر محل نزاع اعم نباشد این تفصیل داخل در مسئله نیست، برای اینکه «مذبوح» اصلاً محل بحث نیست. پس اقوال در مسئله سه مورد است:

ناتمامی تمسّک صاحب جواهر به اجماع بر مطلق بودن منع بیع

اول ادعای شهرت کردند بر منع، کم کم این شهرت را تقویت کردند و ادعای اجماع کردند؛ ولی مخالف در مسئله بسیاری از بزرگان فقه هستند. از جمله آنها ابن ادریس است - گرچه برخی ها خیلی کم لطفی کردند؛ ولی او جزء بزرگان فقه است - . محقق گرچه در شرایع فرمود: «لا یجوز»؛ ولی در المختصر النافع (۱) فتوا به جواز داد، علّامه هم در تذکره (۲) فتوا به جواز داد، بسیاری از بزرگان فتوا به جواز دادند؛ با این اختلاف نظری که بین بزرگان است، چگونه می شود ادعای شهرت کرد، «فضلاً» از اجماع؟! پس محل نزاع و اقوال مسئله تا حدودی مشخص شد.

مرحوم صاحب جواهر به تعبیر سیدنا الاستاد امام(رضوان الله علیه) او سخنگوی مشهور است، (۳) البته باید گفت سخنگوی جمهور است و نه سخنگوی مشهور؛ مشهور چنین گفتند صحیح نیست، بلکه باید گفت این مطلب مشهور است و جمهور چنین گفته اند، مشهور که حرف و فتوا ندارد؛ این مطلب مشهور است و جمهور فقها این چنین فرمودند. ایشان سخنگوی جمهور است؛ یعنی ما اگر خواستیم ببینیم که این مطلب در بین امامیه از چه موقعیتی برخوردار است، وقتی به جواهر مراجعه شود، معلوم می شود که معروف بین اصحاب این مطلب است یا فلان نظر معروف بین اصحاب است؛ اقوال دیگر هم هست، لکن به تعبیر ایشان مرحوم صاحب جواهر سخنگوی جمهور فقهاست، سخنگوی چیزی است که مشهور بین اصحاب است.

۱- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج ۱، ص۱۲۸.

۲- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج ۱۰، ص۱۵۶.

۳-

بررسی روایات در دلیل دوّم صاحب جواهر بر منع مطلق بیع

مرحوم صاحب جواهر اول ادعای شهرت کرد، بعد ادعای اجماع کرد (۱) و چون اجماع و امثال آن پایگاهی در این قسمت ندارد، می فرماید که قبل از اینها ما روایاتی در مسئله داریم که دو روایت را در باب نقل کردند: یکی نبوی است که از سنن بیهقی نقل شده که «نَهَی النَبی عَنْ بَیْعِ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَان» (۲) [۸]این روایت از طریق ما نیست و اثبات حرمت تکلیفی که بطلان را هم به همراه دارد، به خبر نبوی که سند آن برای ما روشن نشده, آسان نیست.

روایت دوم خبر «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» است؛ مرحوم صاحب جواهر اول که می خواهد از این فتوا حمایت کند، تعبیر به موثّقه کرده است؛ موثقه «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم»، بعد روشن می شود که خود «غِیَاث» «اسمُ جماعهٍ» است، یک؛ خود «غیاث» اسم است برای جماعتی، یک; «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» هم دو نفر هستند که یکی موثّق است و یکی غیر موثّق، دو؛ دلیلی هم در مسئله اقامه نشده که این «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» موثّق است، احتمال اینکه غیر موثّق باشد هم هست.

ما باید ببینیم که این روایتی که می گوید: «نَهَی النَبی عَنْ بَیْعِ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَان»، چون در معاملات است و معاملات هم که تعبد پذیر نیست «الا ما خرج بالدلیل»، حرمت کسب هم براساس دو عنصر محوری بود که قبلاً گذشت؛ یا کالا باید حرام باشد یا کار باید حرام باشد که در مکاسب محرّمه براساس همین دو محور بحث می شود که برخی از کسب ها حرام است، چون خود آن کالاـ حرام است و «عین نجس» یا «خمر» یا «خنزیر» یا جزء «اعیان نجسه» یا «ابزار قمار» یا «ابزار لهو و لعب» یا «ابزار بت پرستی» است یا کار حرام است، خدماتی که می گویند همین است: «سحر»، «شعبده» و «جادو» است که این کار را انجام می دهند و پولی می گیرند، خود این کار حرام است؛ مانند اجاره ای که برای حمل و نقل «خمر» و «خنزیر» دارند، کامیو ن دار این بارها را می برد، اشخاص این بارها را می برند یا کارگرانی که در یک مؤسسه ربوی دارند کار می کنند؛ آنها که ربا می گیرند کسب آنها حرام است، این کسی که کارگر این مؤسسه خدماتی است، کار او حرام است و کسب او هم حرام است؛ اما آن کسبی که مثل مسئله ربا براساس کیفیت معامله باشد، این در مکاسب محرّمه جا ندارد؛ لذا مرحوم شیخ در مکاسب محرّمه از حرمت ربا هیچ بحثی نکردند. اگر این کار حرام باشد، باید سببی داشته باشد؛ آنچه که فعلاً برای ما مهم هست این است که اقوال در مسئله خیلی مهم نیست، برای اینکه اجماع محققی در کار نیست و از طرفی آن بزرگان فتوا به حرمت دادند و از طرفی بزرگان دیگر مثل ابن ادریس (۳) یا مثل محقق در المختصر النافع و بسیاری از بزرگان دیگر فتوا به حلّیت دادند؛ اگر این دو روایت تام باشد «نأخذ به»، ممکن است از باب تعبد باشد، چون بعضی از امور تعبدی در معاملات هم راه دارد.

ص: ۲۵۱

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۸۴.

۲- فقه الصادق، السیدمحمدصادق الروحانی، ج۱۸، ص۱۴۵.

۳- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۲۵۹.

منشأ فتوای فقها به حرمت بیع در مسأله در صورت ناتمامی روایات

اگر این روایت سند یا دلالت آن تام نباشد، ما باید ببینیم این بزرگانی که فتوا به حرمت دادند جهت آن چیست. بنابراین الآن باید براساس دو جهت کار کرد: یکی اینکه دلیلی که از سنن بیهقی نقل کردند چون از طریق ما نیست و وثاقت آن هم ثابت نشد، پس نمی تواند سند باشد و «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» هم که بین موثّق و غیر موثّق مشترک است، راهی برای تشخیص تاکنون ارائه نشده است، پس سند روایی معتبری هم در دست نیست؛ ببینیم این بزرگانی که فتوا به حرمت دادند، با اینکه نظر شریف ایشان این است که این روایت معتبر نیست، منشأ آن چیست؟ آیا منشأ حرمت این خرید و فروش, ربوی بودن آن است، چون رباست یا چون «غَرر» و جهالتی در کار است، از این جهت حرام است؟ چون دیگر راه دیگری ندارد، برای اینکه نه جزء کالاهای محرّم است و نه جزء خدمات محرّم است؛ اگر خودش نجس نیست و حرمتی ندارد، چرا خرید و فروش آن حرام باشد؟ و اگر این خدمت و کار محرّم نیست، چرا این معامله حرام باشد؟ پس الآن بعد از اینکه محل نزاع تا حدودی روشن شد و اقوال مسئله هم روشن شد و دلیل هم همین دو مورد است، باید در این دو محور بحث کنیم؛ اگر این دو دلیل تام بود، ممکن است انسان تعبداً بپذیرد، ولو نتواند راه حل ارائه کند که آیا «من جهه الربا» است یا من «جهه الجهاله و الغرر» است، پس اگر دلیل تام بود «یأخذ به» و اگر دلیل تام نبود ببینیم این جهات عامه از قبیل «غَرر» و ربا در بین هست یا نیست. اگر نتوانستیم آن سند روایت را درست کنیم و اگر نتوانستیم این دو وجهی که یکی ربا و دیگری جهالت و «غَرر» است را اثبات کنیم، قول به کراهت از باب تسامح در ادلّه کراهت؛ نظیر تسامح در ادلّه سنن محذوری ندارد.

ناتمامی ادلّه روایی بر منع مطلق بیع در مسأله

حالا عمده روایات مسئله است: روایت اول که از طریق ما نقل نشده و از سنن بیهقی است، روایت نبوی است؛ اما روایت دوم مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در کتاب شریف وسائل جلد هجدهم, صفحه ۱۴۳ باب یازده از ابواب ربا روایتی را از مرحوم صدوق (۱) نقل می کند که این روایت را مرحوم کلینی (۲) هم نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی (۳) هم نقل کرد، البته سندهایی که در بین راه است فرق می کند؛ ولی پایان راه بالأخره «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ» است.

پرسش: ... شهرت و زمان ائمه؟

پاسخ: در آن عصر که شهرتی در کار نبود. آن عصر، عصری بود که «بلا واسطه» یا «مع الواسطه» می گفتند: «قال الصادق(علیه السلام)»؛ عصر «زُرَارَه»، عصر «حُمْرَان», عصر «عُبَیْدَ بْنَ زُرَارَه» و مانند اینها که فتوای آن عصر همان نقل حدیث بود؛ استنباط و اجتهاد و امثال آن که نبود، اینها می گفتند حضرت فرمود و درست هم بود؛ در آن عصر تقریباً محدّث بودند، نه مرجع و فقیه، خودشان «بلاواسطه»می فهمیدند؛ اما حالا بعدها که عصر شیخ مفید و شیخ طوسی شد، جا برای ادعای شهرت رسید.

روایت یک باب یازده از ابواب ربا این است: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ» مرحوم ابن بابویه قمی «بِإِسْنَادِهِ عَنْ غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ(علیهما الصلاه و علیهما السلام) عَنْ أَبِیهِ(علیهما السلام) أَنَّ عَلِیّاً(علیه الصلاه و علیه السلام) کَرِهَ بَیْعَ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَانِ»؛ حضرت کراهت داشت که گوشت را با حیوان خرید و فروش کند، چون در این روایت که مهم ترین دلیل بر منع است، معلوم نبود که این حیوان «من جنسه» است یا «من غیر جنسه»؛ لذا به مطلق، اعم از اینکه «مذبوح» باشد یا «حیّ», فتوا دادند، فرمود: بیع «لحم» به حیوان جایز نیست. همین روایت را مرحوم کلینی از «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» و همچنین مرحوم شیخ طوسی باسنادش از «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ»، پس بازگشت هر سه روایت به «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» است. اگر در طلیعه بحث مرحوم صاحب جواهر از این روایت به عنوان «وَ موثّق غِیاث» (۴) [۱۳]یاد می کند، در پایان به این نقد می پردازند که «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» مشترک است بین موثّق و غیر موثّق، پس دلیلی بر آن نیست. (۵) مرحوم محقق در متن شرایع فرمود: «لا یجوز بیع لحم بحیوان من جنسه»، این «من جنسه» را که ایشان اضافه می کند، براساس همان تبادل و انصراف و همراه با قرینه بودن و امثال آن است که از این روایت به دست می آید.

۱- من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۸.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۱، ط اسلامی.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۲۰.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۸۴.

۵- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۸۸.

پس سند روایت تام نیست، اصول و قواعد اولیه هم این بود که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ)، (۱) [۱۵](تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۲) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۳) [۱۷]که اینها می گویند هر معامله ای حلال است؛ ما اگر خواستیم از این اصول اولیه خارج شویم، باید به وسیله نصوص ربا باشد که (حَرَّمَ الرِّبا) (۴) [۱۸]یا به وسیله نصوص «غَرر» باشد که «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ(صلّى الله عليه و آله و سلّم) عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ وَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ» و اگر هیچ کدام از این دو راه نبود، مرجع همان اصول اولیه است. روایت که نتوانست تام باشد و برای ما حکمی ثابت کند، ببینیم مسئله ربا مطرح است، یک؛ مسئله جهالت مطرح است، دو؛ اگر هیچ کدام در این جا نبودند، ببینیم که راهی برای تعبد است یا نه؟ تعبد ممکن است؛ ولی سند می طلبد، اگر سند معتبر نبود، براساس تسامح در ادلّه «کراهت»، نوبت به کراهت می رسد؛ مثل تسامح در ادلّه «سنن».

از باب ربا نبودن فتوای به حرمت بیع در مسأله

در جریان ربا که برخی از آقایان مثل خود محقق این مطلب را در مسئله ربا و در باب ربا ذکر کردند، می فرمایند اینکه شبهه ربا ندارد، زیرا گوشت «موزون» است؛ اما گوسفند که «موزون» نیست، (۵) حالا اخیراً کم کم رایج شد گوسفند و مانند آن را با وزن می فروشند و حساب می کنند؛ منتها اینکه با وزن فروخته می شود، با پشم و پوست و امثال آن مطرح است از بیرون، با کله و جگر و قلوه و مانند آن مطرح است در درون خود گوسفند که آنها هیچ کدام وزنی نیستند؛ کله گوسفند که با وزن خرید و فروش نمی شود، قلوه ها و جگر و اینها که با وزن خرید و فروش نمی شود، شکمبه آن که با وزن خرید و فروش نمی شود، اینها عددی هستند؛ پوست عددی است، کلّه عددی است، قلوه عددی است، روده عددی است، شکمبه عددی است، اینها عددی هستند و هیچ کدام وزنی نیستند. بنابراین اولاً گوسفند وزنی نیست، آن روزگار که این طور بود و اخیراً که با وزن خرید و فروش می کنند، این یک تخمینی است، مشاهده ای است از تلفیق «موزون» و غیر «موزون»، پس اصلاً شبهه ربا مطرح نیست؛ گوشت را که «موزون» است می فروشند به چیزی که «موزون» نیست و معدود است، اصلاً شبهه ربا نیست؛ حالا چون برخی از فقها این مسئله را در باب ربا ذکر کردند، این بزرگواران احتمال دادند که جزء ربا باشد. اگر گوشت را با گوسفند «ذَبح» شده معامله کنند، آن درست است که وزنی است، اما بعد از تقطیع وزنی است؛ گوسفند قبل از تقطیع که «موزون» نیست و این لاشه جزء «موزونات» نیست، بر فرض هم باشد بعد از «ذَبح» مسئله پشم، پوست، کلّه، شکمبه، روده، دل و قلوه و جگر آن هست که هیچ کدام از اینها وزنی نیستند. مجموع وزنی و غیر وزنی، مجموع داخل و خارج است، پس این وزنی نیست و وقتی «موزون» نبود، دیگر سخن از ربا نیست. پس به هیچ وجه، این حیوان چه «مذبوح» باشد و چه «حیّ» باشد، سخن از ربا در آن نیست، چون با گوشتی که وزنی است معامله می شود، «احد الطرفین» «موزون» است و دیگری «موزون» نیست، پس نمی تواند ربا باشد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

٥- شرائع الإسلام، المحقق الحلى، ج ٢، ص٢٩٩.

پرسش: ... بالاخره پشم و اینها ؟

پاسخ: اما پوست که رقمی است، کله، جگر، قلوه، شکمبه، روده و اینها که هیچ کدام وزنی نیستند، اینها عددی هستند. آن وقتی که زمان روایت بود هیچ کدام آنها وزنی نبودند؛ الآن بررسی می کنند و خود این گوسفند را می کِشند، می گویند که در حال حیات اگر این صد کیلو بود، براساس تخمینی که می زنند می گویند گوشت آن پنجاه کیلوست و بر اثر همان قیمت هم خرید و فروش می شود؛ اما آن وقتی که روایت وارد شد و الآن هم براساس آن تخمین دارند این کار را می کنند، نمی تواند جزء ربا باشد, پس شبهه ربا در کار نیست.

از باب غرری نبودن فتوای به حرمت بیع در مسأله

حالا مسئله جهالت و «غَرر» باقی می ماند، «غَرری» در کار نیست! اگر کسی این گوشت را می فروشد به گوسفند، هر دو را بررسی می کند، با مشاهده و کارِ کارشناسی می گوید این چقدر گوشت دارد و معامله می کند. بله، در بخشی از اماکن این کار را می کردند که در آن هم شُبهه «غَرر» بود؛ ولی این دیگر فتوای رایج نمی تواند باشد. یک گوسفندی را به قصاب می دادند و می گفتند ما به تدریج گوشت آن را از شما می گیریم، این اگر حساب شده باشد، طوری که از همان اول بگویند این گوسفند چقدر گوشت دارد، کارِ کارشناسی کنند که «غَرر» رفع شود، بعد مشخص کنند که این قصاب در برابر این گوسفند چند کیلو گوشت باید بپردازد که این «مثمن» نقد است و «ثمن» شبیه «سَلَف» است که بعد به تدریج واگذار می کند؛ در این «غرری» در کار نیست؛ اما اگر «گُتره» و «گزاف» باشد؛ مثلاً بگوید این گوسفند را من به شما می دهم و شما به تدریج در طی این سال به من گوشت بدهید؛ اما چقدر؟ ما هر چه راضی شدیم، هر چه راضی شدیم که بیع نیست. در مسئله بیع رضایت یک عنصر است، عنصر دیگر تجارت است؛ اگر تجارت باشد، رضایت نباشد و بایع یا مشتری مُکره باشند، این درست نیست. رضایت باشد؛ ولی تجارت نباشد و حساب و کتابی در کار نباشد «نَهَی رَسُولُ اللَّهِ(صلّی الله علیه و آله و سلّم) عَنْ بَيْعِ الْمُضْطَرِّ وَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ»، پس این هم درست نیست. یک گوسفند را یک دامدار به قصاب می دهد و می گوید این گوسفند را شما بگیر، من خُرد خُرد و به تدریج گوشت آن را از شما می گیرم، آن چقدر است؟ نمی دانند، این می شود «غَرر»؛ روایات این را نمی خواهند بگوید، اصحاب این را نمی خواستند بگویند؛ منتها می توان این روایت «غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ» را بر این حمل کرد؛ ولی از بحث ربا بیرون است.

ص: ۲۵۵

کراهتی بودن بیع لحم به حیوان در نظر نهایی

بنابراین آنچه را که این بزرگوارها گفتند که شبهه ربا داشتند؛ لذا محقق تعبیر کرد که «بیع لحم بحیوان من جنسه» این برای آن است که اگر «موزون» باشد و از این جنس نباشد باز ربوی نیست، باید «موزون» باشد و از همین جنس باشد. پس راهی برای اثبات فرمایش محقق که فرمود: «لا یجوز بیع لحم بحیوان من جنسه» نیست، اگر ما بگوییم براساس تسامح در ادلّه «ثمن» به روایت «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ» فتوا دهیم و بگوییم این کار مکروه است، این عیب ندارد. در نتیجه اگر نظیر کاری که برخی ها می کردند که گوسفندی را می دادند و به تدریج از قصاب گوشت می گرفتند، این چون «غَرر» بود از این جهت باطل است و اگر این نباشد طوری است که گوشت را بدهند و گوسفند را بگیرند یا عکس آن، چه «ثمن» باشد و چه «مثمن»، چه «مذبوح» باشد و چه «حیّ»، در همه حالات بگوییم مکروه است، این راه را دارد، البته آن بزرگوارهایی که می گفتند این حرمت دارد و کراهت ندارد، به کمک روایت باب پانزده بود که قبلاً بحث شد. در خود روایت یک باب یازده عنوان کراهت دارد که ائمه(علیهم السلام) فرمودند: «أَنَّ عَلِیّاً(علیه السلام) کَرِهَ بَیْعَ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَانِ»، درست است که کراهت صریح در کراهت مصطلح یا حرمت نیست؛ ولی احتمال کراهت مصطلح هست، لکن به ضمیمه روایت یک باب پانزده - که قبلاً هم خوانده شد - که وجود مبارک حضرت امیر از حلال کراهتی نداشتند، معلوم می شود این حرام است؛ اگر روایت یک باب پانزده را ضمیمه روایت یک باب یازده نکنیم که ثمر نمی دهد. روایت یک باب پانزده این بود که «قُلْتُ لِأَبِی بَصِیرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)» «سَیْفِ التَّمَّارِ» به «أَبو بَصِیر» می گوید که شما که شاگرد حضرت هستید و در خدمت حضرت مشرف می شوید، این مطلب را از حضرت سؤال کنید: «أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَیْنِ فِیهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَهٍ فِیهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ» که «قَوْصَرَه» عبارت است از همان سبدی از جنس نی بود که تفسیر آن گذشت. «قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِیرٍ عَنْ ذَلِکَ» که حضرت فرمود: نظرم این است که این کار مکروه است. أبو بصیر گفت که«وَ لِمَ یُکْرَهُ», چرا مکروه است؟ فرمود چون علی بن ابی طالب(سلام الله علیه) «کَانَ یَکْرَهُ أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ» - «وسق» همان پیمانه شصت کیلویی است - «لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِینَهِ أَدْوَنُهُمَا»، بعد وجود مبارک امام صادق(علیه السلام) فرمود این کار که ما می گوییم جایز نیست، برای این است که امیرالمؤمنین کراهت داشت و کراهت حضرت امیر در مورد حرمت بود «وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ الْحَلَالَ». (۱) [۲۰]به قرینه روایت یک باب پانزده - که قبلاً مطرح شد -، روایت یک باب یازده که دارد «أَنَّ عَلِیّاً(علیه السلام) کَرِهَ بَیْعَ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَانِ» خواستند از آن روایت حرمت استفاده کنند، البته کراهت در بخش هایی از آیات قرآن کریم، به صورت شفاف و روشن دلالت بر حرمت دارد؛ همان آیه سوره مبارکه «اسراء» که (لا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا آخَرَ) (۲) [۲۱]اول از شرک شروع می شود که شرک حرام است بعد قتل نفس، زنا و مانند آن که از معاصی کبیره یاد می شود، در پایان دارد (کُلُّ ذٰلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهًا)؛ (۳) [۲۲]اینها پیش خدا مکروه است و معلوم می شود که کراهت در قرآن کریم با کراهت مصطلح در فقه فرق می کند. این هم بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که «وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ الْحَلَالَ» از همان قبیل است؛ ولی این مادامی تام است که معلوم شود این «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» همان «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» موثّق است یا غیر موثّق، چون راهی برای اثبات اعتبار سند نبود و وجه عقلایی و فقهی هم پیدا نشد، برای اینکه این کار با معامله باطل باشد، برای اینکه نه شبهه ربا دارد و نه شبهه «غَرر» دارد، تعبد محض گرچه ممکن است؛ ولی سند معتبر می طلبد، آن را که نداریم فتوا به کراهت عیب ندارد؛ لذا همان طور که محقق در المختصر النافع گفت, حرام نیست و بسیاری از فقها هم فرمودند که حرام نیست، حق این است که این کار مکروه باشد و حرام نباشد.

۱- وسائل الشيعه، الشيح الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۱، ابواب الربا، باب۱۵، ط آل البيت.

۲- اسراء/سوره۱۷، آيه۲۲.

۳- اسراء/سوره۱۷، آيه۳۸.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مروری بر ادله سه گانه حرمت تکلیفی و وضعی بیع لحم به حیوان

در مسئله عدم جواز فروش گوشت به حیوان، عصاره بحث این شد که به سه دلیل استدلال کردند که فروش گوشت به حیوان حرام است؛ وقتی تکلیفاً حرام است، وضعاً هم باطل است. ادلّه ای که برای این عدم جواز و حرمت وضعی اقامه کردند سه دلیل بود: یکی نهی نبوی بود که حضرت(صلّی الله علیه و آله و سلّم) فرموده باشد که فروش گوشت به حیوان جایز نیست، از سنن بیهقی نقل شده است که «نَهَی النَبی عَنْ بَیْعِ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَان». (۱) [۱]

دوم هم روایت «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» بود که وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) از آباء گرامی خود نقل کردند که وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) «کَرِهَ بَیْعَ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَانِ» (۲) [۲]که این روایت باب یازدهم نقل شد، به ضمیمه روایت یک, باب پانزده که وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ الْحَلَالَ». (۳) [۳]اگر در روایتی دارد که حضرت امیر کراهت داشت که گوشت با حیوان معامله شود و روایت دیگری هم دلالت داشت که حضرت امیر(سلام الله علیه) «لَا یَکْرَهُ الْحَلَالَ» معلوم می شود که فروش گوشت به حیوان حلال نیست. بنابراین هم حرمت تکلیفی از آن استفاده می شود و هم حرمت وضعی، یعنی بطلان.

ص: ۲۵۸

۱-

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۳، ابواب الربا، باب۱۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۱، ابواب الربا، باب۱۵، ط آل البیت.

دلیل سوم هم اجماع بود که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) اول از شهرت شروع کردند تا مسئله را اجماعی کنند. (۱)

ناتمامی سند و دلالت روایت «نهی النبی» بر حرمت بیع در مسأله

عصاره این ادلّه در بحث قبل گذشت و نقد شد و عصاره آن نقد هم این بود و این هست که سنن بیهقی سند معتبری ندارد, اولاً و مناهی پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) هم اختصاصی به مناهی محرّم ندارد؛ آن حضرت هم نهی های تحریمی دارد و هم نهی های تنزیهی، شما که به اطلاق نهی می خواهید برای اثبات خصوص نهی تحریمی تمسک کنید، این تام نیست، برای اینکه «نهی النبی» در مکروهات هم کم نیست؛ اگر «نهی النبی» هم در مکروهات است و هم در محرّمات، به چه دلیل شما از روایت سنن بیهقی حرمت تکلیفی و حرمت وضعی استفاده می کنید؟

پرسش: ؟ پاسخ: یک وقت است که خود نهی مثل «لا ـ تفعل» است که اگر قرینه نباشد محمول بر حرمت است و یک وقت کلمه «نون و هاء و یاء» است که «نهی» است؛ این کلمه «نون و هاء و یاء» که «نهی» است با اینکه در خارج مناهی تحریمی و مناهی تنزیهی هر دو وجود دارد و اگر تنزیهی بیش از تحریمی نباشد کمتر از آن نیست، به چه مناسبت ما این نهی، یعنی «نون و هاء و یاء» را بر نهی تحریمی حمل کنیم؟ آن برای صیغه «لا ـ تفعل» است، نه ماده «نون و هاء و یاء»؛ مثل صیغه «افعل» که گفتند «لو لا القرینه» ظهور در وجوب دارد، نه ماده «أمَرَ» که آن هم در موارد فراوانی در امرهای استحبابی استعمال شد. به هر تقدیر نهی تنزیهی حضرت کم نیست. پس اولاً سنداً مشکل دارد، ثانیاً دلالتاً این نقد بر آن وارد است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۸۴.

تقریب استدلال روایت «غیاث بن ابراهیم» بر حرمت، به قرینه روایت دیگر

مطلب سوم اینکه در روایت «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» دارد که وجود مبارک حضرت امیر «کَرِهَ بَیْعَ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَانِ»، در تقریب استدلال گفتید از روایت یک باب, پانزده که فرمود وجود مبارک حضرت امیر از حلال کراهت نداشت، خواستید استفاده کنید که این حرام است؛ این را براساس تقابل بین حلّیت و حرمت می خواهید استفاده کنید، چون در روایت یک, باب پانزده آمده است که حضرت «وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ الْحَلَالَ»، می خواهید بفرمایید که این کاری حرام است. اصل بحث روایت یک, باب یازده است که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) (۱) با اسناد خود «عَنْ غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ» – وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) – «عَنْ أَبِیهِ(علیهما السلام) أَنَّ عَلِیّاً(علیه الصلاه و علیه السلام) کَرِهَ بَیْعَ اللَّحْمِ بِالْحَیَوَانِ»؛ حضرت کراهت داشت که گوشت را با حیوان معامله کند. این روایتی که «مشایخ ثلاث» نقل کردند؛ یعنی مرحوم کلینی (۲) و مرحوم شیخ طوسی (۳) هم مثل مرحوم صدوق نقل کردند. این روایت به کمک روایت یک, باب پانزده آمده که آن را هم مرحوم کلینی نقل کرد و هم مرحوم شیخ طوسی که روایت این بود: «إِنَّ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ(علیه السلام) کَانَ یَکْرَهُ أَنْ یَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِینَهِ بِوَسْقَیْنِ مِنْ تَمْرِ خَیْبَرَ»؛ یک پیمانه خرمای مدینه را بدهد و دو پیمانه خرمای خیبر را بگیرد; «لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِینَهِ» أدون هست یا یکی بهتر است یا آن یکی بهتر است که روایات از این جهت مختلف بود؛ بعضی از روایات داشت که خرمای مدینه بهتر از خرمای خیبر است و بعضی از روایات داشت که خرمای خیبر بهتر از مدینه است، در این جهت فرقی نیست، چون یک جنس هستند، با تفاضل ربا می شود. «وَ لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ الْحَلَالَ»; به قرینه ذیل که حضرت حلال را کراهت نداشت، روایت یک, باب یازده ثابت می کند که این کار حلال نیست، این کار حرام است؛ یعنی گوشت به گوسفند معامله کردن حرام است.

ص: ۲۶۰

۱- من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۸.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۱، ط اسلامی.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۱۲۰.

ناتمامی سند و دلالت روایت «غیاث بن ابراهیم» بر حرمت

اشکال سندی این روایت گذشت؛ اما اشکال دلالی چنین است که گاهی حلال در برابر حرام است؛ یعنی «ما لیس بحرام» که آن گاه دو مصداق دارد: یکی مباح و دیگری مکروه است. یک وقت حلال به معنای مباح است؛ یعنی «ما لیس بمرجوح» که نه مکروه است و نه حرام؛ این روایت که دارد وجود مبارک حضرت امیر از حلال کراهت نداشت؛ یعنی حلال در مقابل حرام یا حلال در مقابل «مرجوح»؟ اگر به این معناست که حلال در مقابل حرام باشد؛ یعنی حضرت از حلال مقابل حرام کراهت نداشت و چون این جا کراهت دارد پس معلوم می شود حلال مقابل حرام نیست، بلکه خود حرام است; چرا؟ چون حضرت از حلال کراهت ندارد. حلال هم دو اصطلاح دارد: یک وقت می گوییم حلال است؛ یعنی حرام نیست و یک وقت است که می گوییم حلال است؛ یعنی مباح است، «مرجوح» نیست، نه مکروه است و نه حرام. حلال در این جا به معنای مباح است یا حلال در این جا به معنای «ما لیس بمحرم» که در مقابل حرام است؟ اگر حلال در مقابل حرام باشد، استدلال شما تام است، برای اینکه حضرت از حلال کراهت ندارد و حلال هم چیزی است که حرام نباشد و در این جا که دارد حضرت در بیع «لحم» به حیوان کراهت دارد، معلوم می شود حرام است؛ اما حلال به معنای مباح در مقابل دو چیز است: یکی مکروه و یکی حرام؛ اگر حلال به معنای مباح بود و در برابر «مرجوح» بود که اعم از حرام و مکروه است، اگر گفته شد این حلال نیست؛ یعنی مباح در مقابل حرام و مکروه نیست؛ اما حالا حرام است, معلوم نیست; مکروه است, معلوم نیست. مگر وجود مبارک حضرت امیر از مکروهات منزجر نبود؟ مواردی که نهی تنزیهی داشت و پیش پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) و سایر ائمه(علیهم السلام) مکروه بود، این همه مکروهات که می گویند مکروه است، حضرت امیر نسبت به اینها کراهت نداشت یا داشت؟! پس معلوم می شود حضرت امیر دو طور کراهت دارد: هم از حرام, کراهت دارد و هم از مکروه, کراهت دارد. آن وقت شما از روایت یک, باب پانزده چگونه استفاده می کنید که این کار حرام است؟ اگر حلال منحصراً در قبال حرام بود، وقتی گفته می شد که حضرت از حلال کراهت ندارد؛ یعنی این کار حرام است. اگر گفته شود حضرت امیر از بیع «لحم» به حیوان کراهت دارد، یک؛ بعد گفته شود از حلال کراهت ندارد، دو؛ منظور از این حلال هم مقابل حرام باشد، سه؛ این نتیجه می دهد که این کار حرام است، چهار؛ اما وقتی حلال دو اصطلاح دارد: حلال به معنای «ما لیس بمحرم» یا حلال به معنای «ما لیس بمرجوح»؛ حلال به معنای مباح به معنای «ما لیس بمرجوح» است، «مرجوح» هم اعم از نهی تحریمی و نهی تنزیهی است و نشانه آن هم این است که وجود مبارک حضرت امیر همان طور که از حرام کراهت داشت، از مکروهات هم کراهت داشت. به چه دلیل شما می گویید که چون از حلال کراهت ندارد، پس حرام است؟ نه، از حلال کراهت ندارد و در این جا بیع «لحم» به حیوان کراهت دارد، معلوم می شود مباح نیست؛ حالا- حرام است یا مکروه باید به دلیل دیگر ثابت شود. پس این روایت، این مشکلات فراوان را هم به همراه دارد.

بیان سه اشکال در دلیل بودن اجماع بر حرمت بیع در مسئله

می مانـد مسئله اجماع، اجماع از سه جهت مشکل جدی دارد: یکی در خود صـغرای اجماع منعقد است یا نه؟ که بسیاری از بزرگان نه تنها ابن ادریس، (۱) محقق (۲) و بسیاری از بزرگان دیگر آمدند و گفتند که این کار حلال است، پس اجماعی در کار نیست. ثانیاً بر فرض اجماعی در کار باشـد، با بودن چنین روایتی ما احتمال می دهیم که سـند «مجمعین» این روایت باشد، پس اجمـاع تعبـدی جـدایی نیست. اجمـاع وقتی می توانـد کشف از یک حکم تعبـدی کنـد که روایتی در مسـئله نباشـد؛ اگر روایتی در مسئله بود ما احتمال می دهیم که «مجمعین» به همین روایت اسـتدلال کرده باشـند که می شود «اجماع مـدرکی» یا «محتمل المدرک».

اشـکال سـوم این است که در کلمـات همین «مجمعین» شواهـد فراوانی است که این را ربـا می داننـد، پس معلـوم می شـود از جهـت ربـا این را حرام می داننـد و مـا هم که وقـتی بررسـی کردیم، می بینیم ربـا نیست، برای اینکه «لحم» مـوزون است؛ ولی حیوان که موزون نیست.

نظر نهایی در بیع لحم به حیوان

بنابراین اجماع سه اشـکال دارد؛ آن روایت «غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیم» هم چند اشکال داشت و آن سنن بیهقی هم چند اشکال داشت، پس از مجموع اینها هیچ برنمی آید که «بیع لحم بحیوان» حرام باشد، البته اگر شائبه ربا در جایی باشد مسـئله احتیاط استحبابی یا بالاتر مطرح باشد آن حرف دیگر است، اینها تتمه بحث فرع قبلی بود.

۱- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۲۵۹.

۲- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج ۱، ص۱۲۸.

پرسش: ..؟پاسخ: ما در صدد ضعف روایت نیستیم؛ بر فرض حالا روایت قوی است، یک وقت است ما می گوییم اصحاب به این روایت عمل کردند و ضعف آن «منجبر» است؛ اما دلالت آن را چه کنیم؟ فهم اصحاب در متن روایت که برای آینده معتبر نیست، آن سند را درست می کند. وقتی که ما به متن مراجعه می کنیم، می بینیم حلال دو اصطلاح دارد: یک وقت که می گوییم حلال است؛ یعنی مباح است که مقابل آن «ما لیس بمباح» است، آنچه که مباح نیست یا مکروه یا حرام است و یک وقت که می گوییم حلال است؛ یعنی حرام نیست. در این جا معلوم نیست که منظور از این حلال مقابل حرام باشد یا حلال مقابل «مرجوح» باشد; مضافاً به اینکه وجود مبارک حضرت امیر همان طور که محرّمات مکروه آن حضرت بودند، مکروهات هم مکروه آن حضرت بودند، حضرت از مکروهات کراهت داشت، مگر ائمه دیگر کراهت نداشتند؟! آنها کراهت داشتند، حضرت امیر کراهت نداشت؟! اینکه فرمود حضرت امیر از حلال کراهت ندارد؛ یعنی چیزی که «مرجوح» نیست و آن چیزی که «مرجوح» است مورد کراهت حضرت است؛ حالا اگر حرام باشد که کراهت آن شدید است و اگر مکروه باشد که کراهت آن کمتر است.

طرح مسئله در بیع با مُکوک از تتمه مسائل ربا

چون این بحث ها برابر با شرایع مرحوم محقق تنظیم می شود، این فرع پنجم از فروع شش گانه ای که مرحوم محقق به عنوان «تتمه فیها مسائل ست» (۱) [۱۰]مطرح می کند، حالا مطرح است. فرمود پنجمین مسئله این است: «یجوز بیع مُکوکٍ»، (۲) [۱۱]گرچه در بعضی از کتاب های لغت «فتحه» روی «میم» گذاشته شده که «مَکوک» خوانده می شود؛ ولی آن طور که صاحب جواهر(رضوان الله علیه) فحص کرده است، می گوید: «مُکوک» بر وزن «ثُبور»، اینکه در قرآن دارد: ﴿لاـ تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبوراً واحِداً وَ ادْعُوا ثُبوراً كَثيراً﴾ (۳) [۱۲]که «ثُبور», یعنی هلاکت. ایشان دارد «مُکوک» بر وزن «ثُبور» است.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۳- فرقان/سوره۲۵، آیه۱۴.

معیار بودن دقّت عرفی در تفاضل مقدار زائد بیع با مُکوک

«یجوز بیع مکوک من الحنطه بمکوک و فی أحدهما عقد التبن و دقاقه و کذا لو کان فی أحدهما زوان أو یسیر من تراب لأنه مما جرت العاده بکونه فیه»، اینکه در مسئله ربا گفته شد که «تفاضل» حرام است، آیا به دقت عقلی معیار است یا به دقت عرفی معیار است؟ اگر دقت عقلی باشد یک «مُکوک»؛ یعنی یک پیمانه که تقریباً نزدیک پنج کیلو ظرفیت دارد. صاحب جواهر فرمود «مُکوک» بر وزن «تُنُّور»، این «صاع» و نصف «صاع» و نصف «رطل» جا می گیرد؛ [(۱)](#) حالا بر فرض وزن آن پنج کیلو است که یک پیمانه گندم پنج کیلویی با یک پیمانه گندم پنج کیلویی معامله شده است، در یکی از این دو پیمانه «عُقَد تِبن» است که مقداری کاه در آن هست یا دانه های غیر خوراکی در آن هست؛ مزرعه علف های هرز دارد و گاهی دانه هایی برای بعضی از علف های هرز در محصول پیدا می شود. اگر دقت عقلی معیار باشد، این جا ربا می شود، برای اینکه عقلاً یکی زائد است و یکی کمتر. این پنج کیلو گندم - کمتر یا بیشتر - که فروخته شد، پنج کیلوی محض نیست، برای اینکه یک مقدار کاه و یک مقدار دانه های غیر خوراکی در آن هست که گندم نیست؛ اگر در یکی از اینها باشد و معیار دقت عقلی باشد این اشکال دارد؛ ولی چون در معاملات عرفی که عرف این را معامله می کند، این را دقیق می داند و شارع هم نظر تأسیسی در این موارد ندارد و امضای بنای عقلاست و همین را هم امضا کرده است، این پیش عقلا دقیق است، چون پیش عقلا دقیق است و تسامح و تفاضلی در کار نیست، حلال است؛ اگر در هر دو «مُکوک» و پیمانه باشد، این هم محذوری ندارد؛ اگر در یکی خیلی کم باشد، محذوری ندارد؛ در هر دو هم باشد، این هم محذوری ندارد؛ اما اگر بیشتر باشد باید جداگانه بحث کرد که باید بحث را ادامه بدهیم.

ص: ۲۶۴

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۱.

تشکیکی بودن مصادیق دقّت عرفی

در مسئله دقت, ملاحظه کردید که باید دقیق باشد، کم نباشد، زیاد نباشد و مانند آن؛ منتها دقت «کل شیء بحسبه»، «التساهل و التسامح فی کل شیء بحسبه»؛ هر کالایی باید دقیقاً خرید و فروش شود که کم یا زیاد نباشد، این یک اصل کلی است؛ اما دقت در هر کالا مناسب با خود آن کالاست. الآن شما می بینید وقتی که در مغازه های زرگری، آن جا که بخواهند طلا، نقره، برلیان و به اصطلاح آنها این گونه از «احجار کریمه» را وزن کنند، یک ترازوی خاص دارند که آن ترازو از بس که دقیق است کالاهای دیگر را نمی شود سنجید، فقط کالای خیلی ظریف را می سنجند و این ترازوی بسیار دقیق را هم در فضای باز نمی گذارند، این را می گذارند در یک ویترین که هیچ نسیمی به آن نخورد؛ درب مغازه که باز می شود یا کسی می آید و کسی می رود، یک مختصر نسیمی که می آید یک طرف این ترازو را پایین می برد، اگر باد کولر روشن باشد یک طرف آن را پایین می برد. برای اینکه باد کولر نخورد، درب مغازه را که باز می کنند، افراد تند می آیند و تند می روند و نسیمی می آید این پله ترازو کم و زیاد نشود، این را در ویترین می گذارند که هیچ چیزی به آن نخورد تا دقیق و حلال باشد، کار خوبی هم هست، این ترازو جای آن آن جاست؛ ولی یک گونی پیاز یا سیب زمینی که می خرند، اگرچه چند مثقال خاک در آن باشد، این را می گویند دقیق است؛ آن جا آن قدر ملاحظه می کنند که نسیم به آن نخورد که یک پله پایین یا بالا برود؛ اما این جا یک گونی سیب زمینی یا پیاز که می خرند اگر یکی - دو سیر خاک داشته باشد، می گویند دقیق است. وقتی هم که یک کشتی چند هزار تنی نفت را معامله می کنند، وقتی کشتی آمد بندر و بارها را خالی کرد، می گویند به طور دقیق ما بار را خالی کردیم؛ در حالی که هنوز هزار لیتر نفت در آن کشتی هست، آن جا که کسی نمی رود با قاشق نفت ها را بیرون بکشد، می گویند ما به دقت نفت را خالی کردیم، مسامحه نکردیم و کاملاً نفت را خالی کردیم، با اینکه هنوز هزار لیتر نفت در کف مخزن کشتی است. یک کشتی چند هزار تنی وقتی بار حمل و نقل می کند، هزار کیلو در آن «مما یتسامح» است، لکن وقتی یک طلا را در طلا فروشی می خرند، یک دهم مثقال هم «مما لا یتسامح» است. بنابراین اینکه گفته شد باید دقیق باشد، ما باید ببینیم که کالا ـ چه کالایی است، چون حد خاصی که ندارد. اگر «احجار کریمه» است، دقت آن به یک نحو است و پرهیز از تسامح آن هم به یک نحو دیگر است؛ اگر کالاهایی است که (إِلاّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً حاضِرَةً تُدیرُونَها بَیْنَکُمْ) (۱) [۱۴]شد؛ نظیر سیب زمینی و پیاز و میوه و امثال اینها، با یکی دو سیر تفاوت می گویند دقت هست یا یک کشتی نفت بود اگر هزار لیتر هم که در کف مخزن کشتی بماند، هرگز این طور نیست که کسی قاشق بردارد و برود این هزار لیتر را خالی کند، می گویند این را کاملاً ما خالی کردیم. بنابراین اصل کلی است و باید سر جای خود محفوظ باشد؛ منتها این اشتراک لفظی نیست، این اختلاف مصادیق است که همه اینها تحت مفهوم واحد مندرج هستند؛ هم مفهوم یکی است و هم انطباق مفهوم بر اینها و هم اندراج اینها تحت مفهوم که همه «علی وزان واحد» است، البته اگر تشکیکی راه پیدا کند، البته در مصادیق هست؛ ولی مفهوم، مفهوم واحد است؛ انطباق مفهوم واحد است؛ اندراج مصادیق تحت مفهوم واحد، واحد است و هیچ اختلافی در آن نیست. اینکه فرمودند اگر مُکوکی باشد و کم و زیاد باشد، باید مراجعه کرد که کالا چه کالایی است؛ اگر کالا در حد «احجار کریمه» بود، این مقدار تسامح باعث بطلان معامله است و اگر نبود باعث بطلان معامله نیست.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۲.

مرتکب شدن به دو حرام در عدم تسامح در تفاضل

مطلب دیگر این است که در این پیمانه ها یک وقت است که مقداری کم هست و «مما یتسامح» است، خواه در «احد الوعائَین» یا در «کلا الوعائَین» این «مما یتسامح» است و نمی گویند «تفاضل» هست، چون «تفاضل» صدق نمی کند و مساوات صدق می کند، سخن از ربا نیست. یک وقت است که «مما لا یتسامح» است؛ وقتی «مما لا یتسامح» بود، می شود «تفاضل» و وقتی «تفاضل» بود، این شخص فروشنده یا خریدار که یکی از این دو طرف مشکل ایجاد کرد، دو حرام از حرام های الهی را مرتکب شد: یکی اینکه کم داد و دیگر اینکه گرفتار ربا شد، چون کم داد: (وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفینَ) (۱) [۱۵]و چون رباست: (وَ حَرَّمَ الرِّبا)، (۲) [۱۶]برای اینکه این آقا ده واحد گرفت و نُه واحد داد یا عکس آن; چرا؟ برای اینکه آن مقداری که در این جا هست «مما لا یتسامح» است و آن شخص هم نمی داند، پس این از آن جهت که کم داد, «تطفیف» کرد و مال مردم را نداد و از آن جهت که این معامله را به صورت صحیح تتمیم کرد، این ربا می شود، چون اگر معامله را کم داد، آن شخص خیار دارد، نه اینکه معامله باطل باشد؛ این معامله «وقع صحیحاً»، اگر گفته می شود آن طرف خیار دارد، نشانه صحت معامله است، چون خیار از احکام معامله صحیح است و معامله فاسد که خیار ندارد. این شخصی که «مغبون» شد یا کالای کمی نصیب او شد، او حق فسخ دارد و می تواند معامله را به هم بزند و می تواند نسبت به او «ثمن» را درخواست کند؛ اما بالأخره در کل این مجموع معامله صحیح است، چون در مجموع معامله صحیح است، معامله می شود ربوی. یک وقت است می گوییم اگر «احد العوضین من الثمن و المثمن» کم بود، این معامله باطل است; اصلاً ربا نیست، چون معامله ای نشد. یک وقت می گوییم: اگر گران بود یا کم داد، معامله صحیح است و طرف حق فسخ دارد؛ همین که گفتیم حق فسخ و خیار دارد، نشانه صحت معامله است، زیرا در معامله باطل جا برای خیار نیست، چون معامله ای نیست، خود معامله منفسخ است. طرف معامله با خیار می خواهد چه کار کند؟ پس هر وقت گفتیم شخص خیار دارد و حق فسخ دارد؛ یعنی معامله صحیح است و اگر معامله باطل بود جا برای خیار نیست. حالا اگر معامله صحیح است، این شخص دو مشکل دارد: یکی اینکه مال مردم را نداد و دیگری اینکه معامله ربوی است؛ اگر هر دو گندم نباشند، یکی گندم باشد و دیگری کالای دیگر، فقط یک گناه است، چون اصلاً ربا نیست. اگر اشتباهی باشد هیچ کدام از این دو حرمت را ندارد، برای اینکه عمداً مال مردم را از بین بردن حرام است؛ ولی سهواً حق در ذمّه اوست و هر وقتی که متوجه شد باید برگرداند و ربا هم نیست، برای اینکه «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهُ أَشْیَاء» (۳) [۱۷]که یکی از آنها هم سهو است؛ ولی اگر عمدی باشد این دو مسئله است، جهل تقصیری هم باشد باز دو مسئله است؛ حالا جهل قصوری مطلب دیگری است. پس اگر جاهل به جهل تقصیری بود یا در اثر سهل انگاری و عدم محافظت مبتلا به نسیان شد، جا برای مؤاخذه هست.

۱- مطففین/سوره۸۳، آیه۱.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۵، ص۳۶۹، ابواب جهادنفس و مایناسبه، باب۵۶، ط آل البیت.

در نـتیجه در این فرع پنجمی که محقـق(رضـوان الله علیه) فرمودنـد: «یجـوز بیع مکوک من الحنطه»؛ تنهـا جواز تکلیفی نیست؛ یعنی صـحیح است و جـواز وضـعی را هم در نظر دارد، چون در معاملا‌ـت محور اصـلی از جواز و عـدم جواز همـان صـحت و بطلان است. «یجوز بیع مکوک من الحنطه بمکوک» از همان حنطه، در حالی که «فی احدهما عقد التبن»؛ بسـته های کاه، دانه های غیر خوراکی وماننـد آن که در این گونه از موارد اگر سـهو باشـد که «رُفِعَ» و اگر عمد باشد که دو کار شده است: یکی اینکه معصیت کرده و مال مردم را نداده و دیگر هم اینکه رباست.

پرسـش: .؟پاسـخ: نه، در یک درهم که «تسامـح» نیست؛ یک درهم, یعنی یک مثقال نقره که الآن مبلغ آن فلان قدر می شود، یـک درهم معمولی, ده شـاهی و یـک قران نیست در مسـئله ربا درهم دارد و گرم نـدارد، آن جا یک مثقال نقره است و یک مثقـال نقره هم رقم سـنگینی است و اینهـا هم حقیقت شـرعیه نـدارد؛ ممکن است که در کالا‌ـیی «تسامـح» شـود و در کالا‌ـیی «تسامح» نشود؛ الآن اینها که برای سد سازی یا برای سایر موارد که بخواهند چاه نفت درست کنند هزارها تن آهن می خرند و آهن می فروشـند، اگر یک تن کم بیایـد یا زیاد بیایـد، می گوینـد که ما به دقت تحویل گرفتیم؛ حالا یک شاخه آهن این هم یک رقم سنگینی است، این را در برابر آن هزارها شاخه آهن می گویند مورد «تسامح» است، چون «تسامح کل شیء بحسبه».

ارائه راه حل مرتکب نشدن به دو حرام در تفاضل

عمـده آن است که اگر در دو طرف این چنین باشـد، مشـکل ربا نیست، اگر در «احد الطرفین» باشد و این «احد الطرفین» فلزی قیمتی باشد، نه کاه و امثال کاه؛ این جسم کم هست؛ ولی یک فلز قیمتی هم در آن هست و آن یکی هم به اندازه ای که تعهد کردنـد به همان انـدازه است، این «تفاضل» نیست، چرا؟ برای اینکه در حقیقت معامله بین دو جنس است: یکی گنـدم با گندم است و دیگری فلز است با مقـدار زائـد آن گنـدم؛ مثلاً اگر این یکی که بنا شد در این «مُکوک» پنج کیلو باشد، به اندازه چند سیر کمتر از پنج کیلوست، آن یکی به اندازه پنج کیلوست، این یکی که کمتر از پنج کیلوست یک کالای ارزشـمندی هم در آن هست، در این گرچه وزن گندم کم است؛ ولی می تواند آن هر دو خطر را تضـمین کند؛ نه حرام است، برای اینکه درست است یک مقدار گندم کم داد؛ ولی یک جنس ارزشـمندی هم در آن هست و نه رباست; چرا؟ برای اینکه آن زیادی در برابر این فلز قیمتی است، نه اینکه آن پنـج کیلو در مقابل این کمتر از پنج کیلو باشد؛ اگر این «مُکوک» و «مظروف» این پیمانه را با مظروف آن پیمـانه معـامله کردنـد؛ آن فقط در حـد پنـج کیلو گنـدم است و این کمتر از پنـج کیلو با یک فلز قیمتی است، آن مقداری که گندم ها مقابل هم هستند که معامله صـحیح است و «تفاضل» نیست و ربا نیست; آن مقدار زائدی از گندم که در آن پیمانه است، در مقابل این فلزی که در این پیمانه است, یک تعادلی برقرار می کننـد، پس نه مال مردم کم شـد و نه سـخن از رباست. این فرع پنجمی که محقق در متن شرایع فرمودند، اگر خوب باز شود به این صورت درمی آید.

ص: ۲۶۸

دو سبک علمای دین در نوشتن متون فقهی

فقهای ما(رضوان الله علیهم) بعضی ها حوصله شرح گفتار دیگران را ندارند که الآن هم همین طور است. این علمای دین که چیزی می نویسند، معمولاً دو قسم هستند: بعضی ها شرح گرا می باشند که اصلاً تمام تلاش و کوششان این است که متنی پیدا شود و ایشان شرح کنند. بعضی ها اصلاً به فکر شرح متن نیستند، مگر آن متنی که از آن بالاتر نباشد یا معادل نداشته باشد؛ اینها متن نویس هستند. در اسلام که مرحوم محقق و امثال محقق کم می باشند، اینها متن نویس هستند. شما سراغ ندارید که مرحوم محقق رفته باشد متنی را پیدا کند و بر آن شرح بنویسد. مرحوم شهید اول هم همچنین است، او هم متن نویس است یا ذکری یا دروس یا لمعه می نویسد. برخی ها مثل شهید ثانی شرح نویس هستند. شهید ثانی(رضوان الله علیه) غالب نوشته هایشان شرحی است و به این فکر است که شرایع مرحوم محقق را شرح کند که شود مسالک، به این فکر است که لمعه شهید اول را شرح کند که شود روضه البهیه، اینها شرح نویس هستند و چون شرح نویس می باشند، به جمله ها و کلمات آنها نه خود بها می دهند و نه فقهای بعدی، برای اینکه در شرح هدف گسترش است، نه دقت بر روی تمام کلمات؛ ولی آنها که مثل خود شهید اول و مثل محقق متن نویس هستند، غالب فقهای بعدی روی تک تک کلمات اینها حساب کردند.

مرحوم محقق در شرایع در بعضی جا صریحاً فتوا می دهد و در بعضی از موارد هم می فرماید: «فیه تردد»، (۱) [۱۸]استاد ما مرحوم آقا شیخ محمد تقی آملی بزرگ(رضوان الله علیه) - که مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی را مرقوم کردند - می فرمودند که روی تک تک عبارت های مرحوم محقق, فقهای بعدی کار کردند، حتی آن جا که محقق فتوا نداد؛ آن جا که محقق فرمود: «فیه تردد»، بعضی از فقها آمدند این ترددهای شرایع را جمع کردند و کتابی به عنوان ایضاح ترددات الشرایع نوشتند که چطور شد محقق در این مسئله تردید کرده است، چطور شد که ادلّه را تمام ندانست، ادلّه تمام نیست یا نظر او تمام نیست؟ این کتاب شرح «ترددات» شرایع است. به این جهت است که اگر با شرایع بخواهید اُنس پیدا کنید یک طور و با جواهر بخواهید مأنوس باشید طور دیگر است؛ این مقدمه برای همین است که حسابتان جمع باشد، اگر با شرایع می خواهید کار کنید، کارِ میلیمتری است؛ با جواهر و امثال جواهر که شرحی است, ممکن است جمله دوم همان معنای جمله اول را بخواهد بگوید یا جمله دوم توضیح معنای اول نباشد یا معنای دوم باشد و مانند آن؛ اما چنین تسامحی که ممکن است جمله دوم متن شرایع همان معنای اول باشد، این طور دستتان نیست، این «تسامح» در متن می شود؛ اگر با شرایع کار می کنید، باید میلیمتری کار کنید و اگر با شرح شرایع مثل جواهر، مسالک و مانند اینها کار می کنید دستتان یک مقدار بازتر است. این فروع فراوانی که مرحوم محقق این جا ذکر کرده، اینها را باز کردند که چند مسئله فقهی در همان فرع پنجم به دست آمده است که اگر این «مُکوک»ها مقداری خاک یا کاه و مانند آن داشت که کم بود و «مما یتسامح» بود عیب ندارد، در هر دو بود و «مما یتسامح» بود عیب ندارد و اگر آن مخلوط فلز ارزشمندی بود باید محاسبه شود و در نظر گرفت که نسبت به آن کمبود آیا جبران می کند یا نه; تا ما از دو گناه نجات پیدا کنیم: هم از گناه کم فروشی و هم از گناه ربا؛ این دقت، دقت عادی نیست. تلاش و کوشش محقق این است که ما در یک معامله کوچک دو معصیت نکنیم. یک وقت است که انسان کالایی می فروشد؛ مثلاً پارچه ای را می فروشد «معدود»، «مذروع» یا «ممسوح» است که کم می دهد، این همان ﴿وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفینَ﴾ است، چون کم داد و مال مردم را خورد؛ اما یک وقت کالایی است که در آن ربا راه دارد، تنها ﴿وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفینَ﴾ نیست، ﴿حَرَّمَ الرِّبا﴾ هم هست؛

این را می گویند دقت محقق که آدم مواظب باشد در معامله ای، برای دو جهت جهنم نرود: یکی به جهت کم دادن و یکی هم به جهت ربا بودن، این است که روی متن محقق یک طور کار می شود و روی جواهر و امثال جواهر کار دیگر می شود؛ حشر همه ایشان با اولیای الهی باشد!

-۱

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مروری بر نصوص عامه و خاصه در مسئله ربا

در جریان ربا سه مقطع هست که کاملاً باید مورد توجه یک فقیه قرار بگیرد: مقطع اول همان اصول اولیه است که حکم معاملات را به نحو عام یا مطلق مشخص می کند؛ مثل (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ)، (۱) [۱](تِجارَةً عَنْ تَراضٍ)، (۲) (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۳) و مانند آن که اینها مرجع نهایی هستند و اگر دست ما از ادلّه بعدی کوتاه شد باید به اینها مراجعه کنیم.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

مقطع دوم نصوص مربوط به خود رباست که می فرماید ربا با دو عنصر محوری حاصل می شود: یکی اتحاد جنس «ثمن و مثمن» و دیگر اینکه «مکیل» یا «موزون» باشند که در صورت اختلاف جنس «ثمن و مثمن» یا «مکیل و موزون» نبودن ربا نیست؛ اگر «ثمن و مثمن» یک جنس داشت و هر دو «مکیل» یا «موزون» بودند این فقط باید به نحو تساوی معامله شود، «تفاضل» آن جایز نیست، بلکه تساوی جایز است؛ این جوازِ در حال تساوی مطلق است که به اطلاق این طایفه ثانیه از نصوص - در صورت تساوی «ثمن و مثمن» - استدلال می شود؛ اینها اطلاقات ثانوی هستند. مقطع سوم نصوصی است که مقیِّد یا مخصِّصِ همین نصوص طبقه دوم هست؛ آن جایی که می فرماید اگر «ثمن و مثمن» یک جنس بودند و هر دو «مکیل و موزون» بودند باید مساوی باشند، این را قید می زند که نه تنها مساوی در حال بیع، بلکه این مساوات برای بعد از بیع هم محفوظ بماند، پس اگر کالایی که «ثمن و مثمن» از همان کالاست و «مکیل» یا «موزون» هستند و در حال بیع «مثلاً بمثلٍ» و مساوی می باشند؛ ولی بعد از بیع تفاوت پیدا می شود، این جایز نیست و ربا می شود.

طرح مسئله بر اعتبار حال بیع یا بعد از آن در تساوی و تفاضل مسئله ربا

محل بحث خصوص این مسئله است که آیا «مساواه حال البیع» «تمام المعیار» است یا «مساواه حال البیع» و «بعد البیع»؟ تفاوت آن این است که اگر معیار در صحت «مساواه حال البیع» باشد، خرید و فروش انگور با کشمش، خرید و فروش رُطب با تَمر که یکی تازه و آب دار است و یکی خشک شده و بی آب است؛ اگر در حال بیع مساوی بودند حلال است، ولو «بعد البیع» این انگور که بخواهد کشمش شود کم بیاید، این رُطب بخواهد تَمر شود کم بیاید. آیا «مساواه حال البیع» کافی است یا گذشته از تساوی «حال البیع» تساوی «بعد البیع» هم لازم است؟ اگر تساوی «بعد البیع» هم لازم باشد، آن گاه معامله انگور با

کشـمش درست نیست، معامله رُطب با تَمر درست نیست و معامله میوه های تازه با خشک شده آنها هم درست نیست. مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در متن شـرایع فتوایی داد که بخشـی از این فتوا مطـابق با آراء قـدماست و بخشـی هم مطابق نیست. در ابتـدا فرمـایش مرحوم محقق را از متن شـرایع بخوانیم، ثانیـاً «اقوال اربعه»ای که در مسـئله هست را مطرح بکنیم و ثالثاً وجه این «اقوال اربعه» را بازگو کنیم و رابعاً «الذی ینبغی ان یقال» که «هو المختار» است - به خواست خدا - بیان شود.

ص: ۲۷۱

تحقیق در معنای مکوک و نقد بر صاحب جواهر

در مسئله ای که جلسه قبل مطرح شد مرحوم محقق فرمودند: «یجوز بیع مَکوک مِن الحنطه». (۱) [۴]مرحوم صاحب جواهر همان طور که در بحث قبل ملاحظه فرمودید، ایشان دارد که«مُکُوک» بر وزن «ثُبُور» به این معناست. (۲) «ثُبُور» که در قرآن استعمال شد: (لا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً واحِداً وَ ادْعُوا ثُبُوراً كَثيراً) (۳) [۶]که «ثُبُور» به معنای هلاک است. «ثُبُور» به «ضمّ» حرف اول است؛ ولی در کتاب لغت این «مَکوک» به «فتح» «میم» ضبط شده است و نه «مُکوک»; برای «مَکوک» هم چند معنا ذکر شد: یک معنا در ابزاری است که جامه بافان از آن استفاده می کنند که طناب را درون آن می گذارند و بعد با آن جولاباف ها جامه می بافند. در معنای دوم «مَکوک» تاسی است که با آن آب می خورند که دهانه آن باریک است و پایین آن پهن است. معنای سوم پیمانه ای است که چند کیلو گندم در آن جا می گیرد. منظور از «مَکوک» در فرمایش مرحوم محقق همین معنای سوم است، نه معنای اول و نه معنای دوم. بنابراین آن چیزی که مرحوم صاحب جواهر بیان نمودند درست نیست، مگر اینکه صاحب جواهر «ثَبور» بخواند، وگرنه «ثُبُور» که در قرآن آمده است همه «مضموم» است. حالا ما باید این امور چهارگانه را یکی پس از دیگری عرضه کنیم؛ اول طرح و تحریر صورت مسئله است، یک؛ بعد بیان اقوال چهارگانه مسئله است، دو؛ بعد بیان ادلّه آنهاست، سه؛ بعد - به خواست خدا - بیان «ما هو المختار» و «الذی ینبغی ان یقال» است، چهار.

ص: ۲۷۲

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۱.

۳- فرقان/سوره۲۵، آیه۱۴.

معیار دانستن حال بیع، دال بر جواز بیع خشک و تر در نظر محقق حلّی

مرحوم محقق(رضوان الله تعالی علیه) در شرایع فرمایش ایشان این است: در مسئله ربا که گفته شد اتحاد جنس «ثمن و مثمن» - یک عنصر - و «مکیل و موزون» بودن اینها - عنصر دوم - واقع شد، فقط در صورت تساوی جایز است و در صورت «تفاضل» حرام است، آیا منظور «مساواه حال البیع» است یا اعم از «حال البیع» و «بعد البیع» است؟ فرمودند: «و المراعی فی المساواه وقت الابتیاع»، چون این چنین است «فلو باع لحما نیا»؛ یعنی تازه، اگر گوشت تازه ای را با گوشت منجمد شده و سرخ شده و خشک شده معامله کند، اگر مساوی باشد جایز است؛ این گوشت تازه یک کیلو و آن گوشت خشک شده هم یک کیلو، چون «مساواه حال البیع» معیار است، این دیگر «تفاضل» نیست، پس ربا نیست، گرچه این گوشت تازه اگر بخواهد خشک شود کم خواهد آمد; بنابراین «لحم» تازه و خشک شده را مساوی بفروشند «جاز». «و کذا لو باع بُسرا برُطب»؛ در «مساواه حال البیع» اگر «بُسر» را به رُطب که یکی تازه است و دیگری خشک شده است بخواهند بفروشند جایز است. «و کذا لو باع حنطهً مبلولهً بیابسهٍ» جایز است؛ اگر گندمی را شُستند که تمیز شود تا آرد کنند، حالا این گندم تَر هست، زیرا شسته شده، گندم «مبلول» و تَر که «بلل» به آن رسیده است، وزن بیشتری دارد و با گندم خشک فرق می کند؛ ولی اگر هر دو رفتند در ترازو و مساوی هم بودند عیب ندارد. اگر «حنطه مبلول» را با «حنطه یابس» بفروشند، در صورت تساوی عیب ندارد. چرا؟ «لتحقق المماثله»، این «مماثله» به همه فروع یاد شده می خورد؛ یعنی گوشت تازه و خشک، «بُسر و رُطب»، «حنطه مبلول» و «حنطه یابس». «و قیل بالمنع»، برخی ها گفتند که نمی شود تَر را با خشک فروخت، چرا؟ «نظراً الی تحقق النقصان عند الجفاف»؛ اگر شما انگور را با کشمش معامله کردید، وقتی انگور خشک شد و به صورت کشمش در آمد کم می شود. یک کیلو کشمش با یک کیلو انگور درست است که «وقت البیع» مساوی هستند؛ اما «بعد البیع» که مساوی نیستند! «و قیل بالمنع نظراً الی تحقق النقصان عند الجفاف أو إلی انضیاف أجزاء مائیه مجهوله»؛ یا آن کالا مشکل دارد یا این کالا مشکل دارد، برای اینکه بالأخره آنکه اجزای آب دارد آن آب که نه کشمش است, نه انگور است و حقیقتاً جزء «مثمن و ثمن» نیست.

نظر محقق حلّی بر تخصیص بیع رطب و تمر از حکم جواز

بعد می فرمایند: «و فی بیع الرُّطب بالتَمر تردد»، آیا می شود خرمای تازه را با خرمای خشک معامله کرد؟ می فرمایند این تردد دارد؛ این همان ترددی است که در بحث گذشته اشاره شد که برای ترددات مرحوم محقق در شرایع یک شرح جدایی نوشتند. «و الأظهر اختصاصه بالمنع اعتمادا علی أشهر الروایتَین»؛ (۱) در بین این تَر و خشک فقط خصوص «رُطب و تَمر» است که بیع آن جایز نیست، برای اینکه منصوص است؛ دو طایفه درباره «رُطب و تَمر» آمده که آن «أشهر الروایتَین» منع می کند که ما هم منع می کنیم، وگرنه در همه موارد جایز است، ولو یکی تَر باشد و دیگری خشک؛ این عصاره فرمایش مرحوم محقق در متن شرایع است.

بیان اقوال چهارگانه در حکم ربا در بیع خشک و تر

این آراء چهارگانه و ادلّه اینها را بسیاری از فقهای بعد از ایشان بازگو کردند، مرحوم صاحب جواهر اینها را تشریح کرده است. «اقوال اربعه» این است که اولاًـ مطلقا منع است؛ یعنی در همه صورت رباست و حرام است. قول دوم این است که مطلقا جایز است و هیچ کدام از اینها ربا نیست، گرچه در بعضی از صُوَر مکروه است. قول سوم تفصیل است بین رُطب که با تَمر فروخته شود یا انگور که بخواهد با کشمش فروخته شود، چون آنکه منصوص است و رد شده مسئله رُطب به تَمر است، مسئله «عنب» و «زبیب» که رد نشده است، سایر میوه ها هم همین طور است. آنچه که «خرج بالدلیل», فروش خرمای تازه با خرمای خشک است؛ اما فروش انگور با کشمش رد نشده است.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۰.

قـول چهـارم این است که اگر این کالا-یی که تَر هست، این رطـوبت از خودش باشـد؛ مثـل رُطب و انگور که رطوبت از خود دارنـد، در این جا جایز است؛ ولی اگر آن رطوبت زائد باشد، مثل «حنطه مبلوله» که شـما مثال زدید، بَلل، تَری، نم، رطوبت از خـارج روی گنـدم آمـده، وگرنه گنـدم که تَر نیست. «حنطه مبلوله» را بـا «حنطه» «جاف» و خشک بفروشـید ربا می شود؛ ولی انگور را با کشـمش معامله کنید ربا نیست، برای اینکه آن آب انگور آب خارج نیست، آن هم بالأخره میوه است و حکم میوه را دارد، آب رُطب حکم میوه را دارد، این آبی از بیرون و بیگـانه که نیست. پس اولاً صورت مسئله مشـخص شـد و ثانیاً آراء چهارگانه هم مشخص شد.

برداشت های چهارگانه از نصوص، علت تعدّد آراء در مسئله

منشأ این تعـدد آراء چیست؟ دلیـل «اقوال اربعه», اسـتظهارهای چهارگانه از نصوص باب است که برخی از نصوص حرمت را فهمیدنـد و برخی کراهـت؛ برخی مطلـق فهمیدنـد و برخی مقیّـد؛ برخی اختصـاص بـه ذاتی دادنـد و برخی هـم اعـم از ذاتی و عَرَضی دانستند. این اقوال چهارگانه از جای دیگر نیامده، این آراء چهارگانه از برداشت های چهارگانه از نصوص است.

بررسی ادله روایی حکم ربا در مسئله

روایـات را هم مرحوم صاحب وسائل در باب سـیزده و چهارده از ابواب ربا نقل کرد؛ حالا سـیری در این روایت کنیم تا معلوم شود که کدام یک از این اقوال درست است؛ منع مطلق درست است یا جواز مطلق درست است یا تفصـیل بین «رُطب و تَمر» و سایر موارد درست است یا تفصیل بین رطوبت بیگانه و رطوبت ذاتی معیار است.

روایات را مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در جلد هجدهم, وسائل صفحه ۱۴۸ باب چهارده از ابواب ربا این روایات را نقل کرد و بعضی از روایات را هم در باب سیزده نقل کرد که آن هم - ان شاء الله - خوانده می شود. در باب چهارده اولین روایتی که صاحب وسائل نقل می کند را مرحوم شیخ طوسی (۱) نقل کرده که این روایت را مرحوم کلینی (۲) هم با سند خاص خود نقل کردند. مرحوم شیخ طوسی «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ» - این روایت معتبر هم هست - «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: لَا يَصْلُحُ التَمر الْيَابِسُ بِالرُّطَبِ»؛ خرمای خشک را با خرمای تَر نمی شود معامله کرد. «مِنْ أَجْلِ أَنَّ التَمر يَابِسٌ وَ الرُّطَبَ رَطْبٌ فَإِذَا يَبِسَ نَقَصَ الْحَدِيثَ»؛ (۳) [۱۰]حالا این اگر مسبوق به سؤال نبود و اگر مرحوم صاحب وسائل و سایر بزرگان روایی این را در باب ربا نقل نمی کردند، انسان متحیر می شد که چرا نمی شود رُطب را با تَمر معامله کرد. فضای سؤال و جواب که راوی ها در جریان بودند، روشن کرد که این روایت در مسیر بحث های ربوی است، چه اینکه تعلیل در این روایت هم نشان می دهد که مربوط به زیاده و نقص است. حضرت فرمود که نمی شود تَمر را که خشک است، با رُطب که تَر است معامله کنند، چرا؟ برای اینکه تَمر خشک است و رُطب که تَر است وقتی خشک شود، کم می آید؛ اگر یک کیلو رُطب با یک کیلو تَمر معامله شود، گرچه «مساواه عند البیع» مطرح است، اما تساوی مطلق نیست؛ به دلیل اینکه وقتی رُطب خشک شد، کمتر از یک کیلوست. پس در این مورد اتحاد جنس هست و «مکیل و موزون» هستند «مع التفاضل» که این ربا می شود، «لَا يَصْلُحُ التَّمْرُ الْيَابِسُ بِالرُّطَبِ مِنْ أَجْلِ أَنَّ التَّمْرَ يَابِسٌ وَ الرُّطَبَ رَطْبٌ فَإِذَا يَبِسَ»؛ این رُطب که خشک شد - «نَقَصَ» - کم می آید. همین روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) هم نقل کرد. روایت دوم را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله تعالی علیه) (۴) نقل کردند که «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(علیه السلام) كَرِهَ أَنْ يُبَاعَ التَّمْرُ بِالرُّطَبِ عَاجِلًا بِمِثْلِ كَيْلِهِ إِلَى أَجَلٍ مِنْ أَجْلِ أَنَّ التَّمْرَ يَيْبَسُ فَيَنْقُصُ مِنْ كَيْلِهِ»، (۵) [۱۲]ذیل این روایت با روایت قبلی یکی است؛ ولی مشکلی دارد و آن این است که فقهای بعدی فرمودند ما هم قائل به چنین مطلبی هستیم، برای اینکه این راجع به نقد و نسیه است. مسئله نقد و نسیه یک مطلب است و مسئله تَر و خشک مطلب دیگری است! در مسئله تَر و خشک ممکن است بگوییم هر دو میوه است، اینکه آب بیگانه نیست، آب ارزشمند گیاهی است و یک چیز بیگانه ای که نیست. آن آثاری که آب انگور دارد، آب بیگانه ای که وارد شده ندارد؛ «حنطه مبلوله» با انگور فرق می کند. پس می شود گفت که تَر و خشک یک میوه، یک حکم را دارد؛ اما نقد و نسیه را ما هم قبول داریم که جایز نیست؛ شما ده مَن گندم را با ده مَن گندم دیگر بعد از پنج ماه بفروش، ربا می شود، چون این زمان را چه کسی می برد؟ این زمان تفاضلی است، اگر شما نسیه کردید که «ثمن» نسیه است یا سلف فروشی کردید که «مثمن» نسیه است، این زمان را چه کسی می برد؟ نباید بگویید ده مَن گندم فروختم و همین ده مَن گندم را شما بعد از پنج ماه به من بده، سود این پنج ماه را چه کسی می برد؟ این زمان به سود کیست؟ اینکه تساوی نیست. پس روایت دوم که بخشی از آن ناظر به تفاوت بین نقد و نسیه است، نمی تواند دلیل مسئله باشد، این از بحث ما بیرون است و ما هم قائل هستیم که چنین نمی شود. ممکن است ما در مسئله «رَطب و یابس» بگوییم جایز است؛ ولی در مسئله نقد و نسیه که نمی توانیم بگوییم جایز است.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۴.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۹، ط اسلامی.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۸ و ۱۴۹، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۶.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۹، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

پرسش: ؟پاسخ: بله؛ ولی مورد مسئله این است، چون مورد مسئله این است ما نمی توانیم به این روایتی که در خصوص مسئله «سلف» یا «نسیه» وارد شده به طور مطلق در معامله های نقدی هم تمسک کنیم.

روایت سوم این باب که باز آن را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۱) «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سَمَاعَةَ» نقل کرد این است که «قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الْعِنَبِ بِالزَّبِيبِ»; آیا انگور را می شود با کشمش معامله کرد؟ فرمود: «لَا يَصْلُحُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ»، این دلیل قول دوم خواهد بود که می گوید مطلقا جایز است، پس روایات باب این چنین نیست که همه یکسان باشند و بگویند که اولاً مساوات جایز نیست و باید «مساواه حین البیع» باشد و ثانیاً «مساواه بعد البیع» هم باشد، برای اینکه همین روایت می گوید که خرید و فروش انگور با کشمش فقط در صورت تساوی جایز است، پس معلوم می شود «مساواه عند البیع» کافی است و «مساواه بعد البیع» لازم نیست، معلوم می شود «تفاضل» «حال البیع» مانع است و «تفاضل» «بعد البیع» مانع نیست. «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الْعِنَبِ بِالزَّبِيبِ قَالَ(علیه السلام) لَا يَصْلُحُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ یعنی تساوی «عند البیع»؛ همین تساوی «عند البیع» که انگور با کشمش معامله می شود، «بعد البیع» این تساوی می شود «تفاضل» که بعد فرمود جریان تَمر و رُطب هم همین طور است; «لَا يَصْلُحُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ قَالَ وَ التَّمْرُ بِالرُّطَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ (۲) [۱۴]این به صورت شفاف بر کفایت تساوی «حال البیع» دلالت می کند، نه لزوم تساوی «حال البیع» و «بعد البیع» و همچنین به صورت شفاف دلالت می کند بر اینکه «تفاضل» «حال البیع» مانع است، نه «تفاضل» «بعد البیع». اگر در خصوص «رُطب و تَمر»، مثل «عنب و زبیب» ما چنین روایتی داریم، دیگر آن روایت حمل بر کراهت می شود. ما به دنبال جمع سندی باشیم و ببینیم که مشهور «ما هو الاصحاب» چیست، سند چه کسی قوی تر است یا کدام یک با آراء اصحاب مطابق است، اینها لازم نیست؛ ترجیح و علاج سندی بعد از فراغ از عدم امکان جمع دلالی است، وقتی جمع دلالی داشتیم که یکی ظاهر بود و یکی اظهر، یکی ظاهر بود و دیگری نصّ، نوبت به علاج سندی نمی رسد؛ این جا به صورت شفاف می فرماید که کشمش و انگور را می شود با هم معامله کرد و «مساواه حال البیع» کافی است، تَر و خشکِ خرما را می شود معامله کرد و «مساواه حال البیع» هم کافی است. اینکه گفته شد در معاملات ربوی «تفاضل» باعث بطلان است، «تفاضل» خصوص «حال البیع» است، نه «تفاضل» «بعد البیع».

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۹، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

پرسش: ... مبادله «عِنَب» به «عِنَب» دارد، آیا مبادله «زَبیب» به «زَبیب» مهم نیست؟

پاسخ: نه، اصلاً سؤال این است که «عِنَب» را «بِالزَّبِیبِ» که این «باء»، «باء» مبادله است؛ سؤال این است «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الْعِنَبِ بِالزَّبِیبِ»، «عِنَب» با «عِنَب» و «زَبیب» با «زَبیب» که «بیّن الرُّشد» است و سؤال نمی خواهد، آن چیزی که سؤال می خواهد این است که - این «باء» هم «باء» تعویض و مبادله است که «مبادلهُ مالٍ بمالٍ» - سؤال می کند آیا «عِنَب» را می شود با «زَبیب» مبادله کرد که خرید و فروش حاصل شود یا نه؟ آن وقت فرمود: «لَا یَصْلُحُ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ یعنی «تفاضل» آن جایز نیست و «مِثْلًا بِمِثْلٍ»، یعنی تساوی جایز است، پس تساوی «حال البیع» کافی است. «قَالَ وَ التَّمْرُ بِالرُّطَبِ»، آن هم «مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ یعنی اگر خواستید تَمر را با رُطب معامله کنید، «تفاضل» جایز نیست و تساوی لازم است؛ تساوی «حال البیع» کافی است، ولو «بعد البیع» «تفاضل» حاصل شود. این روایت سوم را که مرحوم شیخ طوسی نقل کرد، مرحوم کلینی (۱) هم با سند خاص خود نقل کردند. در روایت چهارم این باب دارد که «الْمُخْتَلِفَانِ مِثْلًا بِمِثْلٍ یَداً بِیَدٍ لَا بَأْسَ»؛ (۲) [۱۶]حالا «مختلفان» که از بحث فعلی ما بیرون است. روایت پنجم که باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۳) با سند خاص خود از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کنند، این است که «مَا تَرَی فِی التَّمْرِ وَ الْبُسْرِ الْأَحْمَرِ مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ از حضرت سؤال کرد که این دو نوع خرما که خرید و فروش شود «مِثْلًا بِمِثْلٍ» که «مساواه حال البیع» داشته باشند، با اینکه یکی خشک است و دیگری تَر، چه حکمی دارد؟ «قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ»، «قُلْتُ فَالْبُخْتُجُ» که این مُعرَّب پُخته است «وَ الْعِنَبُ مِثْلًا بِمِثْلٍ» جایز است؟ «قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ»، (۴) [۱۸]پس تر و خشک آنها یکسان است؛ اگر یکی تازه باشد و دیگری خشک، یکی تَر باشد و دیگری با تَری بیشتر، یکی خشک باشد و دیگری خشک تر، هیچ کدام از این «تفاضل»ها مانع صحت بیع نیست و موجب ربا نخواهد بود؛ مساوات این دو کالاـ در وزن کافی است، ولو یکی تَر است و دیگری خشک یا یکی «رَطب» است و دیگری «أرطب»، یکی «جاف» است و دیگری «جاف»تر و خشک تر، فرمود همین که مساوات دارند کافی است. روایت ششم این باب که باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۵) به اسناد خود «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ» که از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل کرد، این است: «قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ لَا یَصْلُحُ التَّمْرُ بِالرُّطَبِ»؛ نمی شود خرمای خشک را با خرمای تَر معامله کرد، چرا؟ برای اینکه «إِنَّ الرُّطَبَ رَطْبٌ وَ التَّمْرَ یَابِسٌ»؛ یکی تَر است و دیگری خشک که وزنشان «عند الجفاف» فرق می کند. «فَإِذَا یَبِسَ الرُّطَبُ»؛ وقتی رُطب که خرمای تازه است خشک شود، وزن آن کم می شود «نَقَصَ». (۶) [۲۰]روایت هفتم این باب هم که باز آن را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۷) نقل کرد، این است که وجود مبارک امام صادق فرمود: «لَا یَصْلُحُ التَّمْرُ بِالرُّطَبِ»، برای اینکه «إِنَّ التَّمْرَ یَابِسٌ وَ الرُّطَبَ رَطْبٌ». (۸) [۲۲]خود مرحوم شیخ طوسی که این روایات را نقل کرده اینها را حمل بر کراهت کرده است. مجموع این روایات و همچنین از بعضی روایات باب سیزده از ابواب ربا تقریباً یازده روایت است که بعضی از روایات مربوط به بحث ماست. پس صورت مسئله مشخص است که آیا «مساواه حال البیع» لازم است یا «مساواه حال البیع» و «بعد البیع»؟ آیا «تفاضل» «حال البیع» مانع است یا «تفاضل» اعم از «حال البیع» و «بعد البیع»؟ این صورت مسئله است. اقوال چهارگانه این بود که منع مطلق، جواز مطلق، فرق بین «رُطب و تَمر» با سایر میوه های تَر و خشک، فرق بین رطوبت ذاتی و رطوبت عَرَضی، این چهار قول بود.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۹۰، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۴۹ و ۱۵۰، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۸.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۰، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۹۰.

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۰، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

۷- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۹۰.

۸- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۵۰، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

دو نقد بر دلیل قول به منع بیع در مسئله و تقویت قول جواز

عمده همان قول اول و دوم بود؛ یعنی منع مطلق و جواز مطلق. آنها که قائل به منع هستند، خواه مطلقا و خواه «بالتفصیل»، سند آنها همین «لَا یَصْلُحُ» است که این «لَا یَصْلُحُ» را حمل بر حرمت کردند. بزرگان بعدی می گویند اولاً «لَا یَصْلُحُ» ظهوری در حرمت ندارد، گرچه ظهور در کراهت هم ندارد؛ ما بخواهیم به صرف «لَا یَصْلُحُ» که در روایت هست، حمل بر کراهت کنیم؛ ولی شما بخواهید به استناد این روایت حرمت استفاده کنید و جلوی اطلاقات طایفه ثانیه را بگیرید، از آن جا هم جلوی اطلاقات طایفه اولی را هم بگیرید نمی شود. ما از دو «عقَبَه کَؤُود» [(۱)](#) [۲۳]گذشتیم: یک سلسله اصول اولیه داریم که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، [(۲)](#) [۲۴](تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) [(۳)](#) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) [(۴)](#) [۲۶]است که مرجع نهایی است و یک سلسله اصول ثانویه داشتیم که اطلاقات مسئله ربا بود؛ فرمود که اگر جنس «ثمن و مثمن» یکی بود و هر دو «مکیل و موزون» بودند و در خرید و فروششان «تفاضل» نبود و مساوات داشتند، جایز است؛ این روایت مطلق است و شامل «رُطب و تَمر» هم می شود، شامل «عِنب و زَبیب» هم می شود؛ هر دو خشک باشند، هر دو تَر باشند یا یکی خشک باشد و دیگری تَر، پس این مطلق است. شما می خواهید با این «لَا یَصْلُحُ» نه تنها جلوی اطلاق روایات اولیه و اصول اولیه را بگیرید، بلکه می خواهید جلوی اطلاقات روایات ربا را هم بگیرید. روایات ربا فرمود که اگر «مِثْلًا بِمِثْلٍ» شد جایز است، چه تَر باشد و چه خشک؛ شما می خواهید جلوی این را بگیرید، لکن با این «لَا یَصْلُحُ» نمی شود، نه اینکه این «لَا یَصْلُحُ» ظهور در کراهت دارد تا شما به اسناد این «لَا یَصْلُحُ» فتوا به کراهت دهید، بلکه آنچنان ظهوری در حرمت داشته باشد که بتواند مخصّص عمومات یا مقیّد اطلاقات باشد نیست، «هذا اولاً» و ثانیاً در درون همین روایات, تصریح به جواز داشتیم؛ آن روایاتی که می گوید رُطب را با تَمر می شود فروخت و «عِنَب» را با «زَبیب» می شود فروخت، این اظهر از آن و صریح در جواز است؛ اما «لَا یَصْلُحُ» ظاهر در منع است و این صریح و اظهر مقدم است; شما چه مشکلی دارید و دنبال چه می گردید؟! اگر مشکل دلالی ما حل نشده بود، باید به سراغ جمع سندی برویم، چون علاج سندی بعد از عدم امکان علاج دلالی است؛ ما اگر مطلق و مقیّد داشتیم یا عام و خاص داشتیم دیگر به دنبال سند نمی رویم؛ به دنبال چیزی که مخالف عامه یا موافق عامه است و امثال آن. اگر صریح یا «کالصریح» روایات باب دلالت می کند به اینکه خرید و فروش «رُطب و تَمر» و «عِنَب و زَبیب» جایز است، شما چه دلیلی بر منع دارید؟! لذا قول دوم که جواز است تقویت می شود.

ص: ۲۷۹

۱- لسان العرب، ابن منظور، ج۳، ص۳۷۴.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

اشکال شهید ثانی و صاحب جواهر به محقق حلّی بر منصوص العله بودن روایات مانع از بیع رطب و تمر

فرمایشی مرحوم شهید ثانی در مسالک دارد که همان فرمایش در جواهر مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) آمده است. مرحوم شهید ثانی(رضوان الله علیه) در مسالک دارد که درست است که آن روایت «مانعه» در خصوص «رُطب و تَمر» است؛ اما «منصوص العلّه» است و در اصول ثابت شده است که «منصوص العلّه» - علت - همان طور که مخصّص است، معمّم است و همان طور که معمّم است مخصّص است. اگر روایتی معلَّل بود، حکم «یدور مدار العلّه» و چون حضرت فرمود که اگر رُطب را با تَمر معامله کردید، گرچه «مساواه عند البیع» هست؛ ولی «مساواه بعد البیع» نیست، ما همین مطلب را درباره «عِنَب و زَبیب» می گوییم، درباره میوه های تَر و تازه و خشک هم می گوییم، چون علت مدار حکم است و حکم هم «سعةً و ضیقاً»، «یدور مدار العلّه» است که در اصول هم ثابت شد؛ این فرمایش شهید در مسالک (1) است. همان فرمایش شهید در مسالک را مرحوم صاحب جواهر دارد: «کما حرر فی الاصول»؛ (2) [28]در اصول ثابت شده است که حکمی که «معلّل» است - «منصوص العلّه» - «یدور مع العلّه حیث ما دارت»؛ علت هم تعمیم می دهد، هم تخصیص می دهد و مانند آن.

نظر نهایی بر جواز بیع در مسئله و حمل روایات مانعه بر کراهت

۱- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص ۳۲۴ و ۳۲۵.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۸.

اگر ما روایت «مانعه» نداشتیم، ممکن بود ما هم مثل شما بگوییم که نه تنها «رُطب و تَمر» را نمی شود معامله کرد، «عِنَب و زَبیب» را هم نمی شد معامله کرد؛ اما در همین روایات دارد که «عِنَب و زَبیب» را می شود معامله کرد، معلوم می شود این «لَا یَصْلُحُ» کراهتی است.

پرسش: در بحث های روایی باید در ابتدا سند را مورد دقت قرار داد؟

پاسخ: سند که حجت هست؛ بحث در ترجیح «احدی الحجتَین» بر حجت دیگر است، نه یکی حجت باشد و دیگری «لا حجه»، بلکه هر دو حجت هستند. یک وقت ما می گوییم «أشهر روایهً» است، یک وقت می گوییم «أصح سنداً» است، یک وقت می گوییم اصحاب به آن عمل کرده اند، یک وقت می گوییم که مشایخ خیلی اعتماد داشتند که اینها بعد از احراز اصل حجّیت، ترجیح سندی است؛ اصل حجّیت «مفروغ عنها» است. ما اگر بخواهیم بگوییم این روایت بر آن روایت مقدم است، برای اینکه آن را «مشایخ ثلاثه» (۱) نقل کردند و این را یکی از آنها نقل کرده است، این مورد عمل اصحاب است و آن مورد عمل اصحاب نیست، این ترجیح سندی بعد از آن است که ما نتوانیم اینها را جمع کنیم، وقتی اینها رفاقت داخلی دارند و با خود جمع شدند، ما به دنبال چه می گردیم؟ وقتی خود اینها با هم کنار آمدند، یکی ظاهر بود و دیگری اظهر یا یکی ظاهر بود و دیگری نص که هر دو یک مطلب را می گویند، ما دنبال چه می گردیم؟ چه چیز را می خواهیم ترجیح بدهیم؟ لذا اگر جمع دلالی داشتیم نوبت به جمع سندی نمی رسد؛ در همین روایات دارد که تَر و خشک «عِنَب و زَبیب» یکی است، معلوم می شود که آن جا که فرمود این وقتی که خشک می شود کم می آید؛ یعنی این کار مکروه است یا حزازتی دارد، ما هم همین را می گوییم.

-۱

اما آن روایتی که دارد حضرت امیر(سلام الله علیه) کراهت داشت [(۱)] که با ضمیمه روایت یک باب پانزده که حضرت امیر(سلام الله علیه) از حلال کراهت نداشت، [(۲)] این دو جواب دارد: یکی اینکه از حلال کراهت نداشت، نه یعنی کراهت آن منحصراً در حرام بود. از مکروه هم کراهت داشت یا نداشت؟ از مکروه هم کراهت داشت. اگر روایتی بگوید حضرت امیر(سلام الله علیه) از حلال کراهت ندارد، به این معنا نیست که از مباح کراهت ندارد و از حرام کراهت دارد «لا غیر» که حلال در برابر حرام باشد. نه، حلال یعنی چیزی که «مرجوح» نیست و چیزی که «مرجوح» نیست مورد کراهت حضرت نیست و چیزی که «مرجوح» است، مورد کراهت حضرت است؛ خواه «رجحان» و «مرجوحیت» آن کامل باشد که می شود حرام یا نباشد که مکروه می شود، پس این هم قابل علاج است. وقتی خود روایات با یکدیگر کنار آمدند ما مشکل سندی نداریم و اگر تَری ذاتی مانع نبود، تَری بیرونی هم مانع نیست. نتیجه این شد که اولاًـ این تساوی باید احراز شود و ثانیاً «مساواه حال البیع» هم کافی است؛ اگر چیزی مانع تساوی بود یا موجب «تفاضل» بود و بیگانه بود؛ نظیر فرع جلسات گذشته که یک سنگی در آن هست یا «حنطه مبلوله» هست؛ این گندم را شُستند و می خواهند ببرند آسیاب، حالا خیس و سنگین هم هست، البته این «بَلَل» بیرونی دارد؛ یک وقت است که یک کیلو گندم است که چند قطره ای آب به آن رسیده، این «مما یتسامح» است؛ اما یک خروار گندم را شُستند و یک ده - دوازده کیلو آب هم در آن هست، این «لاـ یتسامح» است و این «تفاضل» با عامل بیرونی است، «تفاضل» عامل درونی را «تفاضل» نمی گویند؛ اگر خودش آب داشته باشد، این آب بیگانه نیست. پس خرید و فروش رُطب با تَمر جایز است، خرید و فروش «عِنَب» با «زَبیب» جایز است، البته «مع الکراهه» جایز است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۳، ابواب الربا، باب۱۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۵۱، ابواب الربا، باب۱۵، ط آل البیت.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

بیان اطلاقات اولیه و ثانویه در مسئله ربا

در تکمیل مسئله قبل این نکته باید اضافه شود: در اینکه اصول اولیه می گوید مطلق این عقود حلال است، حرفی در آن نیست، اینها مرجع نهایی هستند؛ یعنی ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾، (۱) [۱]﴿تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾ (۲) و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (۳) [۳]اصول اولیه می باشند و همچنین عمومات و اطلاقات ثانویه در مسئله ربا که در ربا همین دو عنصر شرط است: اتحاد جنس «ثمن و مثمن» و لزوم تساوی «عند البیع» و حرمت «تفاضل» «عند البیع» که بقیه حلال است؛ از این نصوص «طایفه ثانیه» بیش از این مقدار برنمی آید.

ص: ۲۸۴

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

اعتبار حال بیع یا بعد از بیع در شرط تساوی و تفاضلف کالا

فرعی که در بحث قبل مطرح شد این بود که آیا تساوی «عند العقد» معتبر است یا تساوی «بعد العقد» هم لازم است؟ آیا «تفاضل» «عند العقد» حرام است یا «تفاضل» «بعد العقد» هم حرام است؟ اگر رُطَب را که خرمای تازه است، به تَمر که خرمای خشکیده است معامله کردند و گفتیم که تساوی «عند البیع» لازم است، چون «عند البیع» اینها تساوی ندارند، زیرا یکی تازه است، گرچه تساوی «عند البیع» لازم دارند؛ ولی «بعد البیع» تساوی ندارند، آنکه الآن مساوی با تَمر است، بعد از چند روز که خشک شد دیگر مساوی آن نیست؛ اگر تساوی خصوص «عند البیع» لازم باشد، این معامله صحیح است و ربوی نیست؛ اما اگر تساوی «بعد البیع» هم لازم باشد، این معامله ربوی است، زیرا بعد از اینکه این رُطَب خشک شد، به اندازه آن تَمر نخواهد بود و همچنین در داد و ستد انگور با کشمش که اگر تساوی «عند البیع» کافی باشد، این جا بین انگور و کشمش تساوی هست، پس ربوی نیست و اگر تساوی «بعد البیع» هم لازم باشد، این جا وقتی انگور خشک شد، کمتر از آن کشمش خواهد بود و رباست.

اقوال چهارگانه در بیع کالای خشک با تر

در مسئله سابق چهار قول بود: قول اول حرمت مطلقاست. قول دوم جواز مطلقاست. قول سوم تفصیل بین رُطَب و تَمر با سایر میوه هاست که در بین خشک و تَر آنها فرق می گذاشتند؛ در رُطَب و تَمر می گفتند ربا و حرام می شود و در سایر میوه ها

حرام نمی شود. قول چهـارم هم این بود که بین آن میوه ای که تَری آن از خـارج است، مثـل «حِنطه مَبلوله» که تساوی نـدارد, ربا و حرام می شود و اما اگر رطوبت آن شـیء از خود شیء باشد؛ مثل انگور و رُطَب حلال است. این اقوال چهارگانه بود که ادلّه اینها گفته شد، «و الذی ینبغی ان یقال» هم مطرح شد و تمام شد.

تمسک به اطلاقات در موارد شک شرطیت تساوی و مانعیت تفاضل بعد از بیع

اما در تکمیل این مطلب ما دو اطلاق و عموم داریم که اینها مرجع هستند: یکی مرجعیت نهایی و دیگری هم مرجعیت میانی است. ادلّه ربا گفته که بیش از این دو عنصر در ربا معتبر نیست و بقیه هم حلال است؛ حالا شک در شرط زائد، به منزله شک در اصل شرطیت است و شک در مانع زائد، به منزله شک در اصل مانعیت است؛ شک در استمرار شرط، به منزله شک در اصل شرطیت است و شک در استمرار مانع، به منزله شک در اصل مانعیت است. این مطالب چهارگانه باید روشن شود و مقتضای قواعد اولیه معلوم شود تا ببینیم که می تواند همان فتوا که جواز بود را تأیید کند یا نه؟ اما امور چهارگانه، اصل شرطیت تساوی «عند البیع» روشن است. نصوص ربا می گوید: اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و «مکیل و موزون» بودند، شرط صحت و حلّیت این معامله تساوی است، مانع حلّیت و صحت معامله «تفاضل» است؛ اگر تعبیر به شرط کنیم، تساوی شرط است و اگر تعبیر به مانع کنیم «تفاضل» مانع است؛ «تفاضل», مانع صحت معامله است و تساوی, شرط صحت معامله است که این دو امر مشخص است. اما حالا آیا این تساوی «بعد البیع» هم شرط است؟ آیا آن «تفاضل» «بعد البیع» هم مانع است یا نه؟ شک در شرطیت تساوی «بعد البیع»، به منزله شک در اصل شرطیت شیء است و شک در مانعیت شیء زائد، به منزله شک در اصل مانعیت است. شک در اصل شرطیت یا شک در اصل مانعیت، به وسیله عموم و اطلاقات حل می شود و اگر دسترسی به عموم و اطلاقات نداشته باشیم، با اصالت عدم هم حل می شود؛ یعنی برائت.

ص: ۲۸۶

پرسش: .؟پاسخ: ما در اصل این شرط مستمر شک داریم تا برسیم به مستمر، الآن این شرط زائد هست و استصحاب برای آن دو قسم اخیر است؛ یعنی شک داریم که تساوی مستمر, شرط است یا تساوی محدود؛ شک داریم که آیا مانعیت مستمر است یا مانعیت محدود، پس برای قسم سوم و چهارم است. ما این چهار امر را از هم جدا می کنیم، اصل تساوی «عند البیع» شرط صحت است، تساوی «بعد البیع» هم شرط است یا نه، مشکوک است و همچنین اصل «تفاضل» «عند البیع» مانع صحت است؛ اما «تفاضل» «بعد البیع» هم مانع باشد یا مشکوک است. اصل شرطیت حدوث آن یقینی است، بقائاً هم شرط باشد یا نه، اول کلام است؛ «تفاضل» حدوثاً مانع است، بقائاً هم مانع باشد، اول کلام است؛ شک در شرط زائد و مانع زائد به منزله شک در اصل شرطیت و مانعیت است، این عمومات و اطلاقات را برای همین گذاشتند که آن شرط و مانع مشکوک را برداریم. اما در صورت سوم و چهارم یک وقت است که می گوییم مسئله بقا, شرط جدید نیست و ادامه شرط قبلی است یا مسئله مانعیت «تفاضل»، مانع دوم نیست، بلکه استمرار مانع اول است که این صورت سوم و چهارم هم شبیه صورت اول و دوم خواهد بود، چرا؟ برای اینکه آن مقداری که متیقن است، شرطیت و مانعیت در محدوده زمان عقد است؛ اما استمرار شرط و استمرار مانع مشکوک است، ولو یک واحد است؛ اما می شود مستمر و فایده اطلاق و عموم هم همین است، اصلاً اطلاق و عموم را برای همین گذاشتند که اگر ما درباره چیز زائدی شک کردیم، به اصالت عموم و اصالت اطلاق تمسک کنیم.

ص: ۲۸۷

نقد در حمل روایات بر مطلق حرمت بیع کالای خشک با تر

بنابراین این مقتضای قاعده اولیه است، ببینیم نصوص بر خلاف این چیز تازه ای دارد یا نه؟ روایاتی را که در بحث قبل ملاحظه فرمودید، بسیاری از اینها به تعبیر «لَا يَصْلُحُ» (۱) [۴]و «کَرِهَ» (۲) [۵]بود و بیان مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) هم این است که تعبیر از حرام و نفی صلاح و کراهت فراوان است، حالا در بسیاری از موارد از حرام به عنوان «لَا يَصْلُحُ» و «کَرِهَ» یاد شده است. (۳) این چه حجّتی است که شما این کلمه و این لغت را بر آن حمل کنید، مگر طوری است که مجاز مشهور یا راجح می شود و جلوی ظهور را می گیرد؟ اینکه نیست. «لَا يَصْلُحُ» و «کَرِهَ» اگر ظهور در کراهت نداشته باشد، ظهور در حرمت ندارد؛ همین که ظهور در حرمت نداشت مرجع می شود به عموم اطلاقات میانی; اگر به مرجعیت اطلاقات و عمومات میانی هم دسترسی نداشتیم، اطلاقات و عمومات نهایی کافی است، چون آنچه که مبدأ اولی است (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ)، (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) است که اینها عموم و اطلاقات نهایی هستند که در فوق می باشند.

دلالت اطلاقات ثانویه بر شرط تساوی و تفاضل حال بیع در مسئله

ص: ۲۸۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۴۸ و ۱۴۹، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۴۳، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.
۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۸.

در مسئله ربا, اطلاق و عموم میانی هم داشتیم؛ یعنی ادلّه ربا می گوید اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و «متفاضل» بودند حرام است، بقیه حرام نیست؛ اگر «متفاضل» نبودند حرام نیست که قدر متیقن آن «متفاضل» «عند البیع» است. بنابراین اگر «لَا یَصْلُحُ» و «کَرِهَ» و امثال آن ظهوری در کراهت داشت، پس «ما هو المختار» صحیح درمی آید و اگر ظهور در کراهت نداشت، ظهور در حرمت هم ندارد و وقتی ظهور در حرمت نداشت، نمی تواند مخصّص یا مقیّد عموم یا اطلاقات میانی باشد، فضلًا از عموم اولی. مرجع عمومات و اطلاقات ادلّه رباست و ادلّه ربا می گوید که «بیع» اگر «تفاضل» بود رباست و اگر نبود ربا نیست. پس این فرمایش ایشان هم تام نیست.

تقویت محقق حلّی در ربوی دانستن بیع رطب با تمر توسط صاحب جواهر

می ماند تعبیری که صاحب جواهر داشتند این «أشهر» است، «بل هو المشهور». (۱) [۷]مرحوم محقق در متن شرایع فرمودند: «فی بیع الرُّطَب بالتمر تردد» (۲) [۸]که آیا ربا بردار است یا نه؟ اگر ما رُطَب را با تَمر معامله کنیم، گرچه «عند البیع» مساوی هستند؛ ولی «بعد الجفاف» وقتی خشک شدند دیگر مساوی نیستند، آیا ربا هست یا نه؟ «ترددٌ» که بنا بر «أشهر الروایتَین» ربا هست. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) فرمود که این «أشهر» نیست «بل هو المشهور» است. در کتاب های فقهی، مخصوصاً در جواهر و مانند اینها ملاحظه می فرمایید که وقتی می خواهند چیزی را تقویت کنند، می گویند «أشهر» این است «بل المشهور»، چون «مشهور» بالاتر از «أشهر» است. در مقابل «أشهر», «مشهور» است و در مقابل «مشهور», «نادر» است؛ اگر بخواهند فتوایی یا قولی یا روایتی را تقویت کنند، می گویند این «أشهر» است؛ یعنی شهرت آن از فتوا یا قول یا روایت مقابل آن بیشتر است، بعد در تأیید آن می گویند «أشهر» نیست تا در مقابل آن «مشهور» باشد، بلکه «مشهور» است و آنچه که در مقابل آن است «نادر» است. اینکه صاحب جواهر دارد که این «أشهر» نیست «بل هو المشهور» است یا گاهی می فرمایند که «أکثر» این را نگفتند، بلکه «کثیر» (۳) این را گفتند، این «کثیر» بیشتر از آن «أکثر» است، چون اگر قائلان به این قول «أکثر» باشند، قائلان به قول مخالف «کثیر» هستند؛ ولی اگر قائلان به این قول «کثیر» باشند، قائلان به قول مخالف «قلیل» می باشند؛ لذا «مشهور» بالاتر از «أشهر» است و «کثیر» بالاتر از «أکثر» است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۸.
۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۰.
۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۱، ص۷۰.

اشکال صاحب جواهر بر عدم تعمیم ربوی بودن بیع رطب با تمر

محقق که در متن شرایع دارد بنا بر «أشهر الروایتَین»، مرحوم صاحب جواهر دارد که «أشهر» نیست، «بل هو المشهور» است؛ منتها نسبت به محقق یک نقد اصولی دارد. مرحوم محقق فرمودند که در خصوص رُطَب و تَمر بنا بر «أشهر الروایتَین» اگر معامله شود، ربا می شود، برای اینکه این رُطَب گرچه «عند البیع» با تَمر مساوی است و هر دو یک کیلوست؛ ولی «بعد البیع» رُطَب وقتی که خشک شد، دیگر یک کیلو نیست؛ این را مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در شرایع در خصوص رُطَب قبول کردند، اما درباره «عِنَب و زَبیب» فتوا ندادند. فرمایش مرحوم محقق در متن شرایع این است: فرمودند که «و المراعی فی المساواه وقت الابتیاع فلو باع لحما نیا»؛ - «نیا» یعنی تازه - گوشت تازه را با گوشت خشک شده معامله کنند جایز است، «و کذا لو باع بُسراً برُطَب و کذا لو باع حنطه مبلوله بیابسه»؛ در همه موارد جایز است «لتحقق المماثله و قیل بالمنع نظراً الی تحقق النقصان عند الجفاف» که این حرف دوم بود «و فی بیع الرُطَب بالتمر تردد و الاظهر اختصاصه بالمنع اعتماداً علی أشهر الروایتَین». (۱) [۱۰]این جاست که مرحوم صاحب جواهر می فرمایند «أشهر» نیست، «بل هو المشهور» است. شما چند مثال زدید؛ گوشت تَر و خشک را مثال زدید، «عِنَب و زَبیب» را مثلاً مثال زدید، «حنطه مبلوله» را با «حنطه» خشک مثال زدید، در بین همه آنها که گفتید جایز است و فقط رُطَب و تَمر را بنا بر «أشهر روایتَین» استثنا کردید؛ اشکال مرحوم صاحب جواهر بر این بخش فرمایش محقق است. محقق بعداً می فرماید: «الثانی بیع العنب بالزبیب جایزٌ»؛ انگور را با کشمش می شود معامله کرد، «و قیل لا طرداً لعله الرُطَب بالتمر و الأول أشبه و کذا البحث فی کل رَطب مع یابسه»؛ (۲) [۱۱]قانون کلی این است که هر میوه تازه ای را با خشک آن می شود معامله کرد؛ گوشت تازه را با خشک - قورمه (۳) کرده - می شود معامله کرد که قبلاً این کار را می کردند؛ قبلاً که قصابی رایج و دارجی در شهر و روستا نبود، اینها همان گوشت را می گرفتند بعد از اینکه سرخ می کردند در شکمبه قورمه می کردند و به تدریج از آن استفاده می کردند؛ مثل ماهی های خشک شده، چون سابقاً گوشت تازه نبود. می فرماید که گوشت تازه را با گوشت خشک شده می شود معامله کرد، انگور را با کشمش می شود معامله کرد، «حنطه مبلوله» را می شود با «حنطه جاف» معامله کرد و همچنین در دیگر موارد، لکن در خصوص رُطَب با تَمر بنا بر «أشهر الروایتَین» نمی شود معامله کرد.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۰.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۰.

۳-

آن تعبیری که مرحوم صاحب جواهر دارد که این «أشهر» نیست «بل هو المشهور» است، این درست است، برای اینکه روایتی که درباره منع دارد، بیش از روایتی است که درباره جواز دارد؛ منتها دلالت آن تام نیست و آن تعبیر خیلی مهم نیست. عمده آن است که محقق فرمود انگور را می شود با کشمش معامله کرد؛ ولی رُطَب را نمی شود با تَمر معامله کرد. برخی ها گفتند که معامله انگور با کشمش اشکال دارد، برای اینکه آن علت نهی که درباره رُطَب و تَمر آمده، این جا هست؛ ولی ما این را قبول نداریم. در این جا اول مرحوم شهید ثانی در مسالک اشکال کرد و بعد مرحوم صاحب جواهر اشکال نمود. مرحوم صاحب جواهر می فرماید که در اصول ثابت شد که علت اگر منصوص باشد قدرت تعمیم دارد؛ مثل اینکه اگر طبیبی به بیمار گفت که انار نخور «لأنه حامضٌ»، معلوم می شود که میوه ترش برای این آقا بد است و اختصاصی به انار ندارد؛ اگر گفت «لا تأكل الرمان لأنه حامضٌ», معلوم می شود معیار «حموضت» و ترشی است، نه انار بودن؛ این را در اصول ملاحظه فرمودید که علت منصوصه عامل تعمیم و توسعه است، فرمایش مرحوم صاحب جواهر این است که در روایت آمده رُطَب را با تَمر نمی شود معامله کرد، برای اینکه این رُطَب بعد از مدتی خشک می شود و کم می آید. (۱) این علت در انگور و کشمش هم هست, در گوشت تازه و خشک شده هم هست, در «حنطه مبلوله و غیر مبلوله» هم هست, چرا شما آن را منحصر در خصوص رُطَب و تَمر کردید؟! این بیان مرحوم محقق در متن که فرمود در خصوص رُطَب و تَمر ما می گوییم «علی أشهر الروايتَين» جایز نیست؛ ولی بیع «عِنَب و زَبیب» جایز است، بیع «حنطه مبلوله» و «حنطه» خشک جایز است و آنها که می گویند فروش انگور به کشمش جایز نیست «طردا لعله الرُطَب بالتمر»؛ گفتند که «اطراد» و توسعه و تعمیم دارد. آن علتی که در روایات (۲) آمده که اگر شما رُطَب را به تَمر بفروشید «بعد الجفاف» کم می آید، آن علت در انگور و کشمش هم هست. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) نسبت به این بیان نقدی دارند.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۶۹.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۴۸ و ۱۴۹، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

یک رجوع ثانوی که ما به روایت کنیم، می بینیم «علی أشهر الروایتَین» که مرحوم محقق گفت درست است، «بل هو المشهور» که مرحوم صاحب جواهر گفت، آن هم درست است؛ ولی نقد فقهای بعدی این است که حالا یک روایت است که می گوید این جایز است، حدود پنج روایت است که می گوید جایز نیست، شما به دنبال «أکثر» و «قلیل» می گردید یا به دنبال جمع دلالی؟ وقتی جمع دلالی توانست تعارض را حل کند، به دنبال «أشهر» و «مشهور» چرا می گردید؟! جمع دلالی این است آن روایتی که می گوید جایز است صریح در جواز است؛ «لَا بَأْسَ» (۱) [۱۵]صریح در جواز است، آن «لَا یَصْلُحُ» و «کَرِهَ» هم به فرض ظاهر در حرمت است؛ امّا آن صریح مقدم بر آن ظاهر است، شما به دنبال چه می گردید؟! حالا یک موضوع پنج روایت و یک موضوع یک روایت، بالأخره این گفته معصوم است؛ آن را پنج نفر رفتند سؤال کردند و این را یک نفر رفته سؤال کرده، آن پنج مورد که دلیل نیست, بلکه پنج جا اتفاق افتاده، پنج جا محل اختلاف بود که پنج نفر از اینها سؤال کردند و حضرت در تمام موارد فرمود: «لَا یَصْلُحُ» و درباره این مورد کسی رفته خدمت حضرت و سؤال کرده که حضرت فرمود: «لَا بَأْسَ»؛ «لَا بَأْسَ» صریح در جواز است و آن «لَا یَصْلُحُ» بر فرض که ما قبول کنیم، ظاهر در حرمت است، این صریح مقدم بر آن ظاهر است. اگر ما توانستیم جمع دلالی کنیم و جمع دلالی حضور داشت، نوبت به اینکه یک روایت بیشتر است و یک روایت کمتر است نمی رسید، بالأخره این یکی را هم امام فرمود. مطلبی را اگر ده نفر رفتند از حضرت سؤال کردند و حضرت فرمود: «لَا یَصْلُحُ»، بعد آقایی رفت که مسئله شرعی خود را سؤال کند و حضرت فرمود: «لَا بَأْسَ»، این «لَا بَأْسَ» صریح در جواز است، شما به دنبال چه می گردید؟!

ص: ۲۹۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۴۹ و ۱۵۰، ابواب الربا، باب۱۴، ط آل البیت.

گـاهی «لَـا یَصْـلُحُ» به معنـای حرمت هست، لکن «لَـا یَصْـلُحُ» ظهـور در حرمت نـدارد؛ مـا نمی گوییم ظهور در کراهت دارد تا بگوییم به اسـتناد «لَا یَصْـلُحُ» فتوا به کراهت می دهد، ظهور در حرمت ندارد؛ بر فرض داشته باشد صریح در حرمت نیست، این «لَا بَأْسَ» صریح در جواز است؛ اگر «لَا بَأْسَ» صریح در جواز است و آن «لَا یَصْلُحُ» ظاهر بود، نص بر ظاهر مقدم است. پس این راهی نیست که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) رفته است.

بیان ثمره فقهی در کافی دانستن شرط تساوی و تفاضل در زمان بیع

فرعی را که فقهای بعدی اضافه کردند این است که اگر تساوی «عند البیع» شرط باشد نه مطلقا؛ نه به عنوان اینکه تساوی «حال البقاء» شـرط جدیـد باشـد و نه به عنوان اینکه تساوی «حال البقاء» ادامه همین شـرط باشـد، فقط این قـدر احراز شد که تساوی «عند البیع» شـرط صـحت معامله است و همچنین «تفاضل» «عند البیع» مانع صحت معامله است و موجب «غَرری» شدن است، نه «تفاضل» «بعد البیع» و نه استمرار «تفاضل», «حدوثاً و بقائاً». این فرع ثمره فقهی دیگری هم دارد و آن این است که اگر کسـی در مال مردم, رُطَب را با تَمر معامله کرد یا فضولاً انگور را با کشـمش معامله کرد؛ یعنی معامله فضولی کرد، بعد مالك فهمید و دارد اجازه می دهـد، اگر ما گفتیم «تفاضل» «عنـد البیع», «بقائاً و حدوثاً» هر دو شـرط است، این شخصـی که اجازه داد، اگر اجازه او کاشف باشد یك حکم دارد و ناقل باشد یك حکم دیگری دارد. اگر گفتیم «تفاضل» خصوص «عند البیع» مانع است و نه «تفاضـل» بعـدی و تسـاوی «عنـد البیع» شـرط است، نه تساوی مطلق و این شـخص فضولی معامله کرده است و بعـد مالك فهمید و اجازه داد، ظرفی را که فضول معامله کرد، اینها مساوی هم بودند و ظرفی را که مالك اجازه می دهد، اینها «متفاضل» هسـتند؛ اگر بعـد از ده روز یا یك ماه مالك فهمید و حالا می خواهد اجازه بدهد، در ظرف حدوث معامله این «ثمن و مثمن» مساوی هم بودند، الآن که یك ماه گذشت و این کالا خشك شد، مساوی هم نیسـتند، آیا این معامله ای که مالك دارد اجازه می دهـد صـحیح است یا نه؟ اگر ما قائل بودیم که تساوی «عند البیع» شـرط است و بگوییم تساوی «بعد البیع» هم شـرط است، اگر اجـازه «کـاشف» باشـد این معامله صـحیح است، چرا؟ برای اینکه آن وقتی که این معامله واقع شـد، این تساوی بود و الآن تساوی نیست، ضـرری نـدارد. معنای کشف این است که کشف کنیم از همان اول صـحیح بود و اگر اجازه را «ناقل» بدانیم نه «کـاشف»؛ یعنی الآـن معـامله امضـا می شود، الآن که با هم تساوی ندارنـد, الآن «تفاضل» دارنـد و نه تساوی. اگر ما گفتیم که تساوی مطلق «حدوثاً و بقائاً» شـرط است؛ یا دو شـرط است یا یك شـرط مسـتمر و «تفاضل» مطلقا مانع است؛ حالا یا «تفاضل» جدیـد مثـل «تفاضل» «حین البیع» مانع است یا «تفاضل» مسـتمر مانع است؛ اگر «تفاضل» مسـتمر مانع بود یا «تفاضل» جدیـد هم مانع بود، فرقی بین «کشف» و «نقل» نیست؛ اگر تساوی «عند البیع» و تساوی «بقائاً» هر دو شـرط بود یا تساوی مستمر شرط بود، فرقی بین «کشف» و «نقل» نیست، چرا؟ برای اینکه چه «کاشف» باشـد و چه «ناقل» این معامله مشـکل دارد. اگر کاشف باشـد، آن وقت صـحیح نبود، الآن هم صـحیح نیست, چرا صحیح نیست؟ برای اینکه شرط صحت معامله این است که «حدوثاً و بقائاً» این مساوی باشد، اصـلاً معامله صـحیح واقع نشد و شرط را نداشت؛ شرط آن تساوی «عند البیع» و «بقائاً» بود یا با مانع روبه رو بود؛ «تفاضل» مانع بود، هم «عند العقد» و هم «عند الجفاف»، اصـلاً صحیح واقع نشد. مستحضرید که اجازه در بیع فضولی یك معامله صـحیح سـر گردان را سامان می بخشـد، نه معامله باطل را صـحیح کند. در جریان بیع فضولی همه ارکان صـحت معامله باید صـحیح باشد؛ یعنی «ثمن» صحیح، «مثمن» صحیح و پیمان هم صحیح باشد؛ منتها با این فروشنده رابطه ندارد؛ عقد صحیح واقع شده با عاقد رابطه ندارد. بیع فضولی یك معامله صـحیح سـر گردان است و معامله صـحیح سـر گردان که قابل اجرا نیست,

این (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) به چه کسی برمی گردد؟ (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) که به انسان نمی گوید که هر عقدی که در عالم واقع شد شما برو به آن وفا کن، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) می گوید: «و الیوف کل عاقد عقده و کل بایع بیعه»؛ هر کسی عقد خود را وفا کند. این معنای (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) در اثر انحلال است. (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) که نمی گوید هر عقدی که در عالم واقع شد شما بروید وفا کنید. این عقد فضولی، عقد سرگردانی است. چرا؟ برای اینکه درست است ایجاب و قبول بود, «ثمن و مثمن» واجد شرایط بودند و همه ارکان درست است؛ اما این عقد به آن عاقد ارتباط ندارد، چون او فضول بود، آن مالک که این عقد را نبست؛ لذا این عقد سرگردانی است و عقد سرگردان که متولّی ندارد؛ ولی وقتی مالک گفته «اجزت» این عقد سرگردان به او مرتبط می شود که می شود «عقده» و حالا که این شده «عقده» می گویند: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، چون معنای (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) این است که «و الیوف کل واحد منکم عقده»؛ تا عقد او نشود که وجوب وفا نمی آید. اگر ما گفتیم تساوی مطلق، یعنی اعم از حدوث و بقا شرط است؛ حالا یا «حال البقاء» شرط جدید است یا استمرار همان شرط است، فرقی نیست بین اینکه اجازه «کاشف» یا «ناقل» باشد، چون در هر دو حال این معامله فاسد است و اصلاً به طور صحیح واقع نشده است و معامله باطل را که اجازه حل نمی کند. حالا ما فرض کردیم که «عربیت» شرط است و کسی رفته مال مردم را با غیر «عربیب» فروخته یا «موالات» بین ایجاب و قبول شرط است و او «موالات» را رعایت نکرده یا ترتیب شرط است و او ترتیب را رعایت نکرده است؛ این عقد باطل است. معنای مسئله فضولی این است که جمیع ارکان صحت عقد موجود است و فقط با عاقد رابطه ندارد. اجازه برای آن است که این عقد سرگردان را صاحب متولّی کند، وگرنه عقد فاسد را که باطل نمی کند. اگر ما گفتیم تساوی «عند البیع» و «بقائاً» شرط است، این معامله «وقع باطلاً» و خود مالک هم اگر این کار را می کرد باطل بود، چه رسد به اینکه دیگری معامله کرده و مالک می خواهد اجازه بدهد. اگر گفتیم «تفاضل» «عند العقد» و «عند الجفاف» هر دو مانع است، این معامله «وقع باطلاً»؛ خود مالک اگر معامله کرده بود، معامله باطل بود، با اجازه که حل نمی شود؛ ولی اگر گفتیم تساوی «عند البیع» شرط است «و لا غیر»، «تفاضل» «عند البیع» مانع است «و لا غیر»، این معامله «وقع صحیحاً» و شخص اگر اجازه داد می تواند اختلاف را حل کند. اگر گفتیم تساوی «عند البیع» و «عند الوفاء» هر دو شرط است، این از همان اول باطل بود.

حالا این بحث را نگاه کنید و ببینید مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) که در همین جلد شش عروه (۱) دارند بین «اجازه علی الکشف» و «اجازه علی النقل» را فرق می گذارند، این راهی که ایشان رفتند راه درستی است یا نه؟

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) در مسئله ۴۷ از مسائل کتاب ربا، (۲) فرعی را مطرح کردند که در جلسه گذشته اجمال آن ارائه شد و بنا شد که تحقیق نهایی آن امروز مطرح شود و آن مسئله این است که اگر کالای تازه ای را به کالای تازه دیگر فروختند و در حین بیع مساوی بود؛ ولی «بعد الجفاف» یکی بیشتر از دیگری بود، آیا این رباست و معامله صحیح است یا نه؟ اصل آن را قبلاً مطرح کردند، آنچه که در مسئله ۴۷ مطرح است این است که اگر فضول بیاید مالی را که برای او نیست؛ مثلاًـ این میوه تَر را به میوه تَر دیگری به معامله فضولی بفروشد، در حالی که جنس متّحد است، «مکیل و موزون» هم هستند و «عند البیع» هم مساوی هستند؛ ولی «بعد البیع» وقتی خشك شدند، یکی بیش از دیگری در آمد، در این معامله مالك که می خواهد اجازه دهد، صحیح است یا نه؟

فرمودند که اگر ما قائل به کشف بودیم و گفتیم اجازه «کاشف» است، این معامله صحیح است، برای اینکه «عند البیع» اینها مساوی بودند و شرایط صحت بیع حاصل بود و اگر قائل شویم که اجازه «ناقل» است نه «کاشف»، در ظرف نقل، یکی بیش از دیگری است. پس اگر اجازه «کاشف» باشد این معامله صحیح است و اگر «ناقل» باشد صحیح نیست. این عصاره فرمایش ایشان در مسئله ۴۷ است. ظاهراً هم این نمی تواند تام باشد، برای اینکه در مسئله قبلی که کالایی «عند البیع» مساوی است، وقتی خشك می شوند تفاوت پیدا می کنند که چهار قول بود: قول اول این است که این معامله مطلقا باطل است؛ قول دوم این است که این معامله مطلقا صحیح است؛ قول سوم «بالاختصاص» فرق بین «رُطَب و تَمر» بود، چون «أشهر الروایتَین» (۳) است و محقق فتوا داد که در خصوص «رُطَب و تَمر» این مطلب مطرح است؛ اما سایر میوه های خشك و تَر این طور نیستند؛ یعنی انگور و کشمش این حکم را ندارند، ولی «رُطَب و تَمر» این حکم را دارند. قول چهارم که به مرحوم مفید و امثال مفید(رضوان الله علیهم) منسوب بود، این است که اگر این رطوبت و تَری از خود میوه باشد، عیب ندارد؛ اما اگر از خارج باشد، مثل «حنطه مبلوله»؛ گندمی که شُستند و بعد می خواهند آرد کنند، هنوز تَر است و وزن بیشتری دارد, این اشکال دارد. (۴)

ص: ۲۹۵

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۲.

۲- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۲.

۳- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۰.

۴- المقنعه، الشیخ المفید، ص۶۰۸.

بنـا بر اینکه بین «رُطَب و تَمر» هیـچ شـرطی نباشـد، فضـولی و غیر فضـولی فرق نـدارد، برای اینکه چه در فضـولی و چه در غیر فضولی، معیار همان تساوی «عند البیع» است و بعداً که خشک می شود و یکی کم می آید و دیگری زیاد، این معیار نیست. بنا بر اینکه بین «رُطَب و تَمر» فرق باشد، در سایر میوه ها چه فضولی و چه غیر فضولی این حکم نمی آید. بنا بر اینکه آن رطوبت نظیر «حنطه مبلـوله» باشـد و رطوبت ذاتی نباشـد، در خصوص «حنطه مبلوله» و ماننـد آن، این فرع جـاری است، در میوه هـا که رطوبت آن از خودش است؛ مثـل انگور و رُطب، این جاری نیست. فقط بر مبنای اینکه «بالقول المطلق» حرام باشـد، این مسـئله قابل طرح است.

«امـا و الـذی ینبغی ان یقـال»، اگر مـا گفتیم حتی بنـا بر قول منع مطلق که این معامله ممنوع است و اصـلاً نمی شود کالایی که «عنـد البیع» مسـاوی است و «عنـد الجفـاف» فرق می کنـد که یکی کم می آیـد و دیگری زیـاد که براساس این مبنا این معامله ممنوع است مطلقا، اگر گفتیم که اولاً شرط، تساوی «عند البیع» است و ثانیاً به نحو شرط متأخر، «عند الجفاف» هم باید تساوی داشـته باشند - که این منع مطلق بود - این معامله رأساً باطل است و وقتی رأساً باطل بود، گرچه «عند البیع» تساوی هست، ولی «عنـد الجفـاف» تفاوت هست، چون این معامله باطل است قابل اجازه نیست؛ اجازه در معامله فضولی مخصوص آن بیعی اسـت که تمام شـرایط صحتِ عقد را داراست، یک؛ تمام شرایط صحت «معقود علیه» را داراست، دو؛ تمام شرایط عاقد را به استثنای مأذون بودن داراست، سه؛ اگر معامله ای را که خود مالک آن را انجام دهد باطل است، این با اجازه حل نمی شود، چون خود مالـک اگر این کار را می کرد باطل بود، چه رسـد به اینکه فضول این کار را کرده و حالا مالک می خواهـد اجازه دهـد. اگر تساوی «عنـد البیع» و تساوی «عند الجفاف»؛ یعنی حدوثاً و بقائاً تساوی شـرط است که یکی شـرط «بالفعل» است و دیگری هم به نحو شـرط متأخر است، این معـامله باطـل است، زیرا اجـازه فضولی معامله باطل را که صـحیح نمی کنـد؛ اجازه برای جایی است که اولاً این معامله واجـد جمیع شـرایط است و ثانیاً فاقـد جمیع موانع است که هیـچ کمبودی ندارد، مگر اذن مالک؛ اگر معامله از جهت دیگر مشـکل داشـته باشد که با اجازه مالک حل نمی شود و اگر خود مالک این کار را می کرد، در اوایل امر معامله باطل بود. پس اگر تساوی «عند البیع» که شرط فعلی است و تساوی «عند الجفاف» به عنوان شرط متأخر معتبر باشد، اولاً این معامله باطل است و ثانیاً معامله باطل با اجازه مالک حل نمی شود، چون اگر خود مالک این کار را می کرد باطل بود.

اگر گفتیم تساوی «عند البیع» شرط است، دیگر شرط متأخر ندارد و تساوی «عند الجفاف معتبر» نیست، این معامله صحیح است؛ همه شرایط صحت را داراست، به استثنای اذن مالک، وقتی اذن مالک آمد این معامله ای که متوقف بود را تصحیح می کند، حالا ـ چه ما قائل باشیم که اجازه «کاشف» است و چه اجازه «ناقل»، چرا؟ برای اینکه در مقام بقا, شرط آن نیست که تساوی باشد و اگر در مقام بقا هم شرط بود، این معامله از اول باطل بود و چون معامله از اول باطل است، با اجازه مالک حل نمی شود؛ چه ما قائل باشیم که اجازه «کاشف» است و چه قائل باشیم که اجازه «ناقل» است و در صورتی که فقط حدوثاً شرط باشد و نه بقائاً، این معامله صحیح است؛ بقا دخیل نیست، وقتی بقا دخیل نبود، این معامله صحیح است.

معنای «ناقل» بودن اجازه این است که این معامله که سرگردان است و مسئول ندارد تا به آن مسئول بگویند: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) یا «اوف بعقده» و چون مسئول ندارد سرگردان است. معنای (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)

«کما تقدم» این نیست که شما به عقدها وفا کنید، بلکه معنای آن این است که هر کسی باید عقد خود را وفا کند، نه به این معنا است که بر شما واجب است که عقود دیگران را هم وفا کنید. معنای (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) این است که «و الیوف کل واحد منکم بعقده» که فعلاً این عقد سرگردان است. آنکه فضول بود و عقد کرد، عقد که به او اسناد ندارد و اینکه مالک است که عقد نکرده است؛ وقتی که مالک می گوید: «أجزت»، این اجازه عقد سرگردان را تثبیت می کند؛ قبلاً این عقد به مالک ارتباط نداشت، الآن به مالک ارتباط پیدا می کند، آن گاه مالک به وفای به آن مسئول می شود. این عقد سرگردان برای همان زمان سابق است و معنای «ناقل» بودن اجازه این است که در ظرف اجازه این عقد سرگردان به مالک مرتبط می شود، نه اینکه در ظرف اجازه این عقد بسته می شود تا شما بگویید که اگر ما تساوی در حال بقا را هم شرط کنیم، بنا بر نقل این معامله باطل است. اگر اجازه «ناقل» است، معنای آن این نیست که در ظرف نقل عقد حاصل می شود.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

معنای اجازه «ناقل» این است که عقدی که قبلاً واقع شد و صحیح بود، در ظرف نقل به مالک استناد پیدا می کند، نه اینکه در ظرف نقل معامله حاصل شده باشد. اگر شرط فقط برای زمان بیع بود و در مقام بقا شرط نبود، این معامله «وَقَعَ صَحیحَةً»; منتها سرگردان است؛ به فضول ارتباط نـدارد، چون او مالک نبود و به مالک ارتباط نـدارد، چون او اذن نداد. معنای «علی الکشف» این است که این اجازه می گویـد این عقـد همان وقتی که واقع شـد، به مالک ارتباط پیدا کرد و معنای «علی النقل» این اسـت که این معامله ای که صـحیح است، اکنون به مالک مرتبط شـد؛ این فرق بین نقل و کشف است، اما «علی النقل» باطل باشـد و «علی الکشف» صـحیح باشد، دیگر در آن نیست. بنابراین این فرمایش مرحوم آقا سـید محمد کاظم در مسـئله ۴۷ از کتاب بیع جلد ششم عروه الوثقی، نمی تواند تام باشد.

پرسش: اگر منظور سید این باشد که عقد؟

پاسـخ: بالأخره عقـد در زمان حـدوث بایـد صـحیحاً واقع شود. معنای «ناقل» بودن اجازه این نیست که عقد الآن واقع می شود، معنـای «ناقـل» بودن اجـازه این است که عقـد الآـن به مالـک مرتبـط می شود؛ لـذا نمائـات و آثار دیگر برای آن نیست. معنای «کاشف» بودن اجازه این است که این عقـد همان وقتی که واقع شد به مالک مرتبط است؛ لذا همه نمائات برای اوست. معنای اجازه «ناقله» این نیست که الآن عقـد واقع شده است، معنای آن این است که الآن این عقدی که واقع شده بود و صـحیح بود و سرگردان، به آن ارتباط پیدا کرده است، این معنای نقل است.

مطلب دیگری که مرحوم محقق در شرایع ذکر کرده و بعد همین مطلب را فقهای بعدی مخصوصاً مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) (۱) مطرح کردند این است که ضمیمه می توانند وسیله نجات از ربا و فرار از ربا شود؛ این مطلب را مرحوم محقق در شرایع به عنوان مسئله ششم (۲) ذکر کردند. مرحوم محقق قبل از مسئله تخلص از ربا تتمه ای دارد که به عنوان فرار از ربا در این جا ذکر کردند. در این تتمه شش مسئله است: مسئله اولی این است که بین «والد» و «ولد» ربا نیست که بعداً مطرح می شود. (۳) مسئله دوم مطرح شد که «لا یجوز بیع لحم بحیوان من جنسه» (۴) که مطرح شد. مسئله سوم قبلاً مطرح شده بود و اکنون این جا طرح نشد که «یجوز بیع دجاجه فیها بیضه بدجاجه خالیه» (۵) مرغی که تخم دارد با مرغی که تخم ندارد را می شود معامله کرد یا نه؟ مسئله چهارم معنای قسمت بود. (۶) مسئله پنجم «یجوز بیع مکوک من الحنطه بمکوک» (۷) بود که «مَکوک» چند معنا داشت و اشاره شد. مسئله ششم که همین ضمیمه است و آن این است: «السادسه یجوز بیع درهم و دینار بدینارَین و درهمَین»؛ (۸) اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و همچنین «مکیل و موزون» بودند، این جا جای رباست که باید تساوی باشد و «تفاضل» جایز نیست، مگر اینکه ضمیمه شود. در ضمیمه:

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۲.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۳- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۴- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۵- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۶- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۷- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۸- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

فرض اول قرار عرف بر این است که این کالاها در مقابل هم می باشند که آن زائد در مقابل این ضمیمه است، چون قرار عرف بر این است؛ در چنین صورتی معلوم است که ربا نیست.

فرض دوم است که قرار عرف نیست، بلکه قصد بایع و مشتری این است که جنس هایی که شبیه هم هستند در مقابل هم باشند و ضمیمه هایی که کنار این جنس ها قرار گرفتند، اینها در مقابل هم باشند؛ قرارشان بر این است، اگر قرارشان بر این شد و تعهدشان این بود، این هم دیگر ربا نیست، چرا؟ برای اینکه هزار درهم را با هزار درهم معامله کردند و این هزار درهمی که مبیع بود، ضمیمه ای داشت به نام یک پارچه - البته باید قیمت داشته باشد - که یک پارچه یا دینار یا چیزی به عنوان ضمیمه است، این ضمیمه در مقابل چند درهم یا چند دینار است که آن درهم زائد در مقابل این ضمیمه است یا آن دینار زائد در مقابل این ضمیمه است، اگر غرض و بنای طرفَین که تحت انشا آمده این باشد، این هم محذوری ندارد.

فرض سوم آن است که نه قرار اجتماعی بر این است و نه قصد طرفَین این است؛ فقط هزار درهم و یک دینار می دهند و دو هزار درهم می گیرند؛ چرا در این نصوص خاصه وارد شده و گفته ربا نیست و مرحوم محقق این فرع را مطرح می کنند؟ می فرمایند این برای قرار اجتماعی نیست تا کسی بگوید آن هزار درهم در مقابل این هزار درهم است که تساوی محفوظ است، آن یک دینار در مقابل هزار درهم است و چون اینها دو جنس هستند ربا نیستند؛ در حالی که قرار اجتماعی و غرض طرفَین هم این نیست، این یک تعبد خاصی برای نجات و فرار از رباست. این فرع که در نصوص ما آمده، همان را مرحوم محقق(رضوان الله علیه) به عنوان مسئله ششم، در این تتمه قبل از ورود به مسئله تخلّص ربا ذکر کردند. فرمود: «السادسه»، برابر همین نصوص این فرع را استنباط کردند.

مسئله ششم، «یجوز بیع درهم و دینار»؛ یعنی «مثمن» یک درهم است با دینار که البته معامله «صَرف» می شود، «یجوز بیع درهم و دینـار بـدینارَین و درهمَین»؛ یک درهم با یک دینار را بفروشـند به دو دینار و دو درهم که می گوینـد این حلال است. اگر قرار اجتمـاعی این باشـد که این یـک درهم در برابر آن دو دینار قرار بگیرد و این یک دینار در برابر آن دو درهم قرار بگیرد، پس فروش یک درهم و یک دینار، به دو درهم و دو دینار محذوری ندارد، برای اینکه درست است اینها موزون هسـتند؛ ولی هم جنس نیسـتند، چون یک طرف دینار است و یک طرف درهم. آنکه یک درهم است، به دو دینار فروخته شد و اینکه یک دینـار است، به دو درهم فروخته شـد؛ فروشـنده یک درهم و یک دینار را فروخت به دو دینار و دو درهم؛ یعنی یک درهم را فروخت به دو دینـار، یـک دینار را فروخت به دو درهم، چون هم جنس نیسـتند عیب نـدارد. این عصاره فرع مرحوم محقق که «یجوز بیع درهم و دینار»؛ یعنی مبیع یک درهم با یک دینار است، «ثمن» ما «دینارَین و درهمَین» است که این یک درهمی که بـایع می دهـد در مقابـل دو دینـار است و یـک دینـاری که می دهـد در مقابـل دو درهم است، چون اختلاـف جنس است ربا نیست. «و یصـرف کل واحـد منهما الی غیر جنسه»؛ یعنی درهم در مقابل دینار و دینار در مقابل درهم و همچنین «لو جعل» آن بایع «بدل الدینار و الدرهم شـیءٌ من المتاع»؛ یک وقت است درهم را با یک پارچه می فروشـند یا دینار را با یک مقدار گندم می فروشد که ضـمیمه ای را در کنار این فلزِ مورد معامله قرار می دهد. «و کذا لو جعل بدل الدینار أو الدرهـم شـیءٌ من المتاع و کـذا مـدٌ من تمر و درهم بمدَّین او أمداد و درهمَین أو دراهم»؛ ممکن است فروشـنده یک مُد از خرما یا یک درهم را به دو چـارک و دو درهـم بفروشـد؛ یعنی آن یـک چـارک گنـدم در مقابـل دو درهم قرار می گیرد و آن یـک درهم در مقابـل دو چـارک قرار می گیرد، پس اگر یـک چارک و یک درهم را به دو چارک و چنـد درهم بفروشـند, این ربا نیست، برای اینکه تعبـداً هر کـدام از اینهـا به جنس مخـالف معاوضه می شونـد. این عصاره فرع ششـمی است که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) ذکر کرده است.

اگر این فرع برابر غرائز عرفی و قرارداد عقلایی باشد، این یک راه خاصی دارد و دیگر تعبد نیست و اگر برابر غرض و نیت بایع و مشتری باشد، باز هم صحیح است و ربا نیست، لکن می فرمایند اگر بایع و مشتری اصلاً در صدد این نباشند که مثلاً هر کدام به جنس مخالف عوض شوند و فقط همین کار را انجام دادند، تعبداً هر کدام از اینها به جنس مخالف تبدیل می شود و ربا نیست و این نجاتی است که دین راه حل آن را گذاشته است.

این روایت باب «صَیرف» را بخوانیم، البته در بحث های قبل بود و گذشت کهاین حرف هایی که درباره تخلّص از رباست به این آسانی قابل قبول نیست. سیدنا الاستاد امام(رضوان الله علیه) (۱) «علی الاقوی» (۲) فتوا داده بودند و نظر ما در بحث قبل «علی الاحوط» بود که اینها نمی تواند مشکل ربا را حل کند.

روایاتی که در این زمینه وارد شده است روایات باب شش از ابواب «صَیرف» است، چون در غالب این روایات درهم و دینار مطرح شده است و چون مربوط به درهم و دینار است در باب «صَیرف» ذکر می کنند. روایات باب شش از ابواب «صَیرف»، یعنی وسائل جلد هجدهم, صفحه ۱۷۸ تا صفحه ۱۸۱, هفت روایت است که برخی از این روایات ناظر به این موضوع است و چون تعبد محض است، مشکل ربا را حل می کند؛ ولی مشکل باب «صَیرف» را حل نمی کند. یعنی چه؟ یعنی در باب «صَیرف», قبض شرط است و اگر ما بگوییم که این یک دینار در مقابل آن یک چارک گندم است، گندم که جزء «صَیرف» نیست و قبض آن «فی المجلس» لازم نیست، پس می گویند این چنین نیست، شما با درهم و دینار که دارید معامله می کنید و آنها ضمیمه است، حکم معاملات صَیرفی وجوب قبض «فی المجلس» است. این راه حلی که امام(علیه السلام) نشان داد، فقط مشکل ربا را حل می کند، نه مشکل «صَیرف» را؛ لذا «فی المجلس» باید قبض شود. اینکه تعبدی است و مخصوص باب رباست، برای همین جهت است.

ص: ۳۰۲

۱- کتاب البیع، السیدروح الله الخمینی، ج ۲، ص۴۰۹.

۲-

پرسـش:؟پاسخ: آن در حقیقت ضـمیمه است و چون ضمیمه هست حکم اصل را ندارد؛ اگر دو معامله باشد، بله, صحیح است یا یک معامله مستقل درباره خصوص این ضمیمه باشد، بله, صحیح است, اما اینکه ضمیمه شد حکم فرع را دارد.

روایت اول باب شـش از ابواب صرف این است: «مرحوم کلینی (۱) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّرْفِ»; از وجود مبارک امام صادق(سـلام الله علیه) سؤال می کنـد که حکم صـرف چیست؟ برای اینکه مـا که می خواهیم مسـافرت کنیم، گـاهی کاروان ما، مـدیر کاروان ما و همراهان ما عجله دارنـد، ما تا این دراهم و دینار مصـری و دمشقی و امثال آن را تهیه کنیم کار آسانی نیست؛ گاهی مجبور می شویم در این معاملات ضمیمه ها را هـم راه انـدازی کنیـم کـه از ربـا نجـات پیـدا کنیـم، راه حـل چیسـت؟ «فَقُلْتُ لَهُ الرُّفْقَهُ رُبَّمَا عَجِلَتْ فَخَرَجَتْ فَلَمْ نَقْدِرْ عَلَى الدِّمَشْقِیَّهِ وَ الْبَصْرِیَّهِ»؛ رفقـای کاروان ما عجله دارنـد و می خواهنـد برونـد، ما در این مسافرت ها دراهـم و دنانیر دمشـقی لازم داریم، گیرمان نمی آیـد؛ بصـری لازم داریم، گیرمان نمی آید که ناچاریم بالأخره با یکی از اینها معاملات «غیر معهود» انجام دهیم. «فَبَعَثْنَا بِالْغَلَّهِ» ما حالا چون درهم نـداشتیم تا تبـدیل کنیم، لکن در بازار صـراف ها کالا داشتیم، «فَصَرَفُوا أَلْفاً وَ خَمْسِینَ مِنْهَا بِأَلْفٍ مِنَ الدِّمَشْقِیَّهِ وَ الْبَصْرِیَّهِ فَقَالَ لَا خَیْرَ فِی هَذَا أَ فَلَا یَجْعَلُونَ فِیهَا ذَهَباً لِمَکَانِ زِیَادَتِهَا»؛ فرمود این روشی که شما انتخاب کردیـد که روش رباست، شـما چرا ضـمیمه نکردیـد؟ همین طور کالایی را بدهیـد و بیشتر بگیرید یا کمتر بگیرید که رباست، چرا ضـمیمه نکردیـد؟ من گفتم چطور ضـمیمه کنیم؟ «فَقُلْتُ لَهُ أَشْتَرِی أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ دِینَاراً»؛ مـا به هزار درهم, یـک; و یک دینـار, دو; اینها را می خریم «بِأَلْفَیْ دِرْهَمٍ»؛ مسافریم، عجله داریم، پول گیرمان نمی آیـد و ناچاریم با صـراف ها کنار بیاییم و این طور معـامله می کنیم که هزار درهم، یـک؛ و یـک دینار، دو؛ این دو را از آنها می گیریم, مجبوریم دو هزار درهم به آنها دهیم: «أَشْتَرِی أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ دِینَاراً» که اینها «مبیع» می شونـد و «بِأَلْفَیْ دِرْهَمٍ»؛ به دو هزار درهم که اینها «ثمن» می شوند، «فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِکَ»؛ این چون ضـمیمه است عیب نـدارد. «إِنَّ أَبِی کَانَ أَجْرَأَ عَلَى أَهْلِ الْمَدِینَهِ مِنِّی»؛ من که می گویم عیب ندارد، جرأتی در برابر مسئله ربـاست. پـدرم وجود مبـارک امـام بـاقر(سـلام الله علیه) در مـدینه فتوایی می داد که جرأت بیشتری می خواست و آن جرأت بیشتر این است: «إِنَّ أَبِی کَانَ أَجْرَأَ عَلَى أَهْلِ الْمَدِینَهِ مِنِّیفَکَانَ یَقُولُ هَذَا» این را «بالصـراحه» می گفت و مردم مـدینه «بالصـراحه» به حضـرت عرض می کردنـد: «إِنَّمَا هَذَا الْفِرَارُ»؛ شـما دارید از ربا فرار می کنید، نه اینکه از ربا نجات پیدا کنید، «فَیَقُولُونَ إِنَّمَا هَذَا الْفِرَارُ لَوْ جَاءَ رَجُلٌ بِدِینَارٍ لَمْ یُعْطَ أَلْفَ دِرْهَمٍ»؛ این فرار از رباست، اینکه معامله نیست، برای اینکه مگر می شود در برابر یک دینار، یعنی یک مثقال طلا، هزار مثقال نقره دهنـد؟! صورت مسـئله این است که شـخص می گوید من هزار مثقـال نقره, یـک; و یـک مثقـال طلا, دو; یعنی «أَلْف دِرْهَم وَ دِینَار واحِد»؛ یک دینار یعنی یک مثقال طلا و هزار مثقـال نقره را می دهـم و دو هزار مثقـال نقره می گیرم، البته فروشـنده این کـار را می کنـد و خریـدار می گویـد که آنچه که تحویل ما می دهنـد هزار مثقال نقره است و یک مثقال طلا و آنچه از ما می گیرند دو هزار مثقال نقره است؛ به امام باقر عرض می کردند: هیچ کسـی این معامله را انجام نمی دهد، شما دارید از ربا فرار می کنید. می گوید که «لَوْ جَاءَ رَجُلٌ بِدِینَارٍ»، اینکه «لَمْ یُعْطَ أَلْفَ دِرْهَمٍ»؛ اگر کسـی یـک دینـار بیـاورد که هزار مثقـال نقره به او نمی دهنـد، «وَ لَوْ جَاءَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ لَمْ یُعْطَ أَلْفَ دِینَارٍ»؛ اگر کسـی هزار مثقـال نقره بیـاورد که هزار مثقـال طلا به او نمی دهنـد، اینکه شـما می گوییم همان رباست! «و کان»، وجود مبارک امام باقر(سـلام الله علیه) «یَقُولُ لَهُمْ نِعْمَ الشَّیْ ءُ الْفِرَارُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَى الْحَلَالِ»؛ (۲) ما این ضمیمه را که می گوییم برای این است که از ربا نجات پیدا کنید، این یک راه خوبی است و فرار از حرام به حلال چیز بدی نیست. این روایت اول بود که غـالب این روایـات را هم این فقهـا به عنـوان صـحیحه یـاد کردنـد. این روایت اول را که مرحـوم کلینی نقـل کرد، مرحـوم

صدوق (۳) هم با سند دیگر نقل کرد و مرحوم شیخ طوسی (۴) هم با سند خاص خود نقل کردند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۴۶ و ۲۴۷، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۸، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۳، ص ۲۹۰.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۴.

روایت دومی که باز مرحوم کلینی [(۱)](#content_note_304_1) از سند قبلی خود از «ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ» نقل کرد «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ» که این هم معتبر است, از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) «قَالَ: كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ يَقُولُ لِأَبِي(علیه السلام)»- این «مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ» را خیلی ضبط نکردند که چه کسی است - وجود مبارک امام صادق می فرماید که این شخص به پدرم امام باقر(سلام الله علیه) می گفت که «يَا أَبَا جَعْفَرٍ(علیهما السلام) رَحِمَكَ اللَّهُ وَ اللَّهِ إِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ أَخَذْتَ دِينَاراً وَ الصَّرْفُ بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ فَدُرْتَ الْمَدِينَةَ عَلَى أَنْ تَجِدَ مَنْ يُعْطِيكَ عِشْرِينَ مَا وَجَدْتَهُ»؛ شما می گویید که ما یک دینار بدهیم و هجده دینار بگیریم - البته با آن ضمیمه -، شما اگر یک دینار دستتان باشد و تمام مدینه را بگردید به شما هجده دینار نمی دهند، چطور می شود که در برابر یک دینار بیست دینار بگیرید؟ این چه ضمیمه ای است؟ «إِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ أَخَذْتَ دِينَاراً»؛ شما اگر یک دینار به دست بگیرید و بخواهید معامله صرّافی کنید، بخواهید با این یک دینار هجده دینار بگیرید، «لَوْ أَخَذْتَ دِينَاراً وَ الصَّرْفُ بِثَمَانِيَةَ عَشَرَ»؛ یک دینار را با هجده دینار معامله صرافی کنید, «فَدُرْتَ الْمَدِينَةَ»؛ تمام مدینه را دور بزنید، «عَلَى أَنْ تَجِدَ مَنْ يُعْطِيكَ عِشْرِينَ مَا وَجَدْتَهُ»؛ شما اگر بر فرض هجده درهم باشد و بخواهید که بیست دینار به شما دهند، این کار را نمی کنند، چون هر دیناری در مقابل دینار است؛ حالا شما این جا یک دینار دهید و «ألف درهم» بگیرید، این یعنی چه؟ هجده دینار هم بدهید به شما بیست دینار نمی دهند، «وَ مَا هَذَا إِلَّا فِرَارٌ»، به پدرم اعتراض می کردند. وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) می فرمود: «فَكَانَ أَبِي يَقُولُ صَدَقْتَ»؛ بله, این درست است، ما بخواهیم مستقیماً یک دینار دهیم و بیشتر بگیریم یا هجده دینار دهیم و بیست دینار بگیریم «صَدَقْتَ وَ اللَّهِ وَ لَكِنَّهُ فِرَارٌ مِنْ بَاطِلٍ إِلَى حَقٍّ»؛ [(۲)](#content_note_304_2) این ضمیمه باعث می شود که آدم از ربا نجات پیدا کند. این روایت را که مرحوم کلینی نقل کرد مرحوم شیخ طوسی [(۳)](#content_note_304_3) هم این را نقل کرد.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۴۶ و ۲۴۷، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۹، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۴.

روایت سوم (۱) این باب هم باز شبیه همین است.

روایت چهارم این باب که مرحوم شیخ طوسی (۲) نقل کرد: «عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَ دِرْهَمٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَ دِینَارَیْنِ»؛ عیب ندارد و این معامله صحیح است تکلیفاً جایز و وضعاً هم حلال است. هزار درهم دهید, یک طرف و یک درهم هم ضمیمه هزار درهم باشد, این دو; - هزار و یک درهم دهید که این یک درهم ضمیمه است - آن هزار درهم, یک; و این یک درهم که ضمیمه است, دو; اینها را بدهید و در قبال آن هزار درهم و دو دینار بگیرید که آن هزار درهم در مقابل این هزار درهم است و تساوی است، پس ربا نیست و آن یک درهم در مقابل این دو دینار است که «تفاضل» هست و باز ربا نیست، چرا؟ برای اینکه هم جنس نیستند، درست است که اینها وزنی می باشند؛ ولی اتحاد جنس ندارند، پس«لَا بَأْسَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَ دِرْهَمٍ»؛ یعنی یک معامله نیست، در ضمن معامله واحده ضمیمه در کار است. یک وقت می بینید که ۱۰۰۱ درهم می دهیم و فلان مبلغ می گیریم، این طور نیست؛ آن محور اصلی هزار درهم است, یک; یک درهم ضمیمه آن می شود, این دو که در مقابل یک هزار درهم است, یک; دو دیناری ضمیمه آن می شود, این دو; که آن دو دینار در مقابل این یک درهم قرار می گیرد و آن هزار درهم هم در مقابل این هزار درهم قرار می گیرد; «لَا بَأْسَ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَ دِرْهَمٍ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ وَ دِینَارَیْنِ إِذَا دَخَلَ فِیهَا دِینَارَانِ أَوْ أَقَلُّ أَوْ أَکْثَرُ فَلَا بَأْسَ بِهِ»، (۳) چرا؟ برای اینکه این دینار با درهم یک جنس نیستند و ربا راه ندارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۹، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۶.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۸۰، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

پرسش: یک درهم در؟

پاسخ: نه، چون اینها که نیازمند و محتاج هستند، این را به عنوان منشأ رحمت و برکت تلقی می کنند. در بحث های قبل داشتیم که اینها نمی تواند آن خطر ربا و عظمت ربا و (یَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا) (۱) را جلوگیری کند. نظر شریف سیدنا الاستاد این بود که «اقوی» این است که این حیله ها به هیچ وجه راه گشا نیست و نظر ما هم احتیاط وجوبی بود که اینها راه گشا نیست.

روایت پنجم این باب هم که از مرحوم طوسی (۲) باز نقل کرده است دارد که «كَانَ أَبِی بَعَثَنِی بِكِيسٍ فِيهِ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَی رَجُلٍ صَيرَّافٍ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ أَمَرَنِی أَنْ أَقُولَ لَهُ أَنْ يَبِيعَهَا فَإِذَا بَاعَهَا أَخَذَ ثَمَنَهَا فَاشْتَرَی لَنَا بِهَا دَرَاهِمَ مَدَنِيَّةً»؛ - این یک راه حلی است که واقعاً انسان از ربا نجات پیدا می کند - می گوید پدرم(سلام الله علیه) آن کیسه ای که درهم و مانند آن بود را به من داد و فرمود برو به صَیراف بگو این را بفروشد و با پول آن برای ما دراهم بخرد، نه اینکه این را با دراهم معامله کنید تا کم و زیاد شود. اواقعاً نجات همین است که آدم این کالا را می فروشد برابر این و با قیمت عادله این چیزی می خرد، وگرنه این را به خود او تبدیل کنند رباست.

اصرار مرحوم صاحب جواهر (۳) و فقهای بعدی این است که اگر قرار عقلایی هم این نباشد، یک؛ اگر غرض خریدار و فروشنده هم این نباشد، دو؛ تعبداً جابه جا می شود؛ یعنی اگر کسی هزار درهم با یک دینار دهد و دو هزار درهم بگیرد این ربا نیست، چرا؟ برای اینکه تعبداً آن هزار درهم که «مثمن» است، در مقابل آن هزار درهم «ثمن» قرار می گیرد و آن یک دینار که ضمیمه «مثمن» است در مقابل هزار درهم قرار می گیرد، ولو قرار عرف این نباشد ولو قصد طرفَین هم این نباشد، این یک تعبدی است؛ حالا آن حرمت غلیظ و شدیدی که برای ربا هست، با این گونه از نصوص و تعبدها قابل حل است یا نه, باید روشن تر شود.

ص: ۳۰۶

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۵.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۶.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مسئله ای که جلسه قبل مطرح شد، مرحوم محقق آن را تحت عنوان جداگانه ای در شرایع (۱) ذکر کرد و بعد از آن عنوانی به نام راه «تخلّص» از ربا دارد؛ (۲) در حالی که این مسئله ای که ایشان مطرح کردند، یکی از راه های «تخلّص» از رباست، پس این نکته باید روشن شود که چطور ایشان این مسئله را جدا ذکر کردند و بعد مسئله «تخلّص» از ربا را مطرح کردند.

ملاحظه می فرمایید مرحوم محقق بعد از آن بحث های گذشته در شرایع عنوانی دارند که می فرمایند: «تتمةٌ» که بخش پایانی کتاب ربای «دَین» است و بعد به قسمت کتاب «صَرف» می رسند. در این «تتمه» شش مسئله را ذکر کردند که بسیاری از اینها مطرح شد و برخی از اینها باقی مانده است. مسئله اولی این است که بین «والد» و «ولد» ربا نیست (۳) که - به خواست خدا - باید مطرح شود. مسئله دوم این بود که «لا یجوز بیع لحم بحیوان من جنسه» (۴) که مطرح شد. مسئله سوم این است که «یجوز بیع دجاجه فیها بیضه بدجاجه خالیه» (۵) که این هم خیلی مهم نبود و ممکن است در اثنای مباحث بعدی مطرح شود؛ مثلاً مرغی که تخم دارد می شود آن را فروخت به مرغی که تخم ندارد، اینها «جنسَین» هستند؛ حالا بنا بر اینکه وزنی باشند یکی اضافه دارد، این ربا می شود یا نه؟ مسئله چهارم مسئله قسمت بود. (۶) مسئله پنجم که فرمود: «یجوز بیع مَکوک» (۷) که این مطرح شد. مسئله ششم همین است که در بحث گذشته طرح شد که فرمود: «السادسه یجوز بیع درهم و دینار بدینارَین و درهمَین»؛ (۸) جایز است که یک مثقال نقره و یک مثقال طلا را به دو مثقال طلا و دو مثقال نقره بفروشیم و این ربا نباشد. یک مثقال طلا ـ را به دو مثقال طلا بفروشیم رباست و همچنین یک مثقال نقره را به دو مثقال نقره بفروشیم رباست؛ اما یک مثقال نقره و یک مثقال طلا را به دو مثقال طلا و دو مثقال نقره بفروشیم، ربا نیست؛ یعنی یک مثقال طلا را به دو مثقال طلا بفروشیم، این رباست و روشن است و همچنین یک مثقال نقره را به دو مثقال نقره بفروشیم رباست، برای اینکه جنس اینها یکی است و وزنی هم هستند که دو عنصر معتبر در ربا را دارا هستند؛ ولی اگر یک مثقال طلا ـ و یک مثقال نقره را به دو مثقال طلا و دو مثقال نقره بفروشیم ربا نیست که این مسئله ششم چنین است: «یجوز بیع درهم و دینار بدینارَین و درهمَین»، آن وقت «و یصرف کل واحد منهما» که راه حل دارد.

ص: ۳۰۸

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۲.

۳- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۴- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۵- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۶- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۳۰۱.

۷- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۸- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

بعد از این مسئله مرحوم محقق در شرایع عنوان دیگری دارند می فرمایند: «و قد یتخلّص من الربا» که عنوان دیگر است. باید توجه داشت که چرا این مسئله ششم که یکی از راه های فرار از ربا و «تخلّص» از رباست, این را جدا ذکر کردند و عنوان بعدی که فرمودند: «و قد یتخلّص من الربا» این مسئله را در ذیل آن عنوان ذکر نکردند؛ حالا اگر لازم بود جداگانه بحث می شود. در این مسئله که اگر یک مثقال طلا و یک مثقال نقره را به دو مثقال طلا و دو مثقال نقره بفروشیم ربا نیست، پنج دلیل ذکر شده است. سه دلیل آن تا حدودی اشاره شد که باید استیفا شود؛ دلیل چهارم آن اعتبار ندارد؛ دلیل پنجم آن که در آغاز باید مطرح شود، یک دلیل فنی است که هم مشکل این مقام را حل می کند و هم مشکل مقامات دیگر را، چون در حقیقت به یکی از قواعد فقهی برمی گردد.

اما ادلّه پنج گانه، آن اصول و عمومات و اطلاقات اولیه هستند؛ مثل (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۱) [۹](أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۲) و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۳) [۱۱] که می گوید مطلق اینها بنا بر اینکه امضای اسباب باشد، همه اینها صحیح است. ما نمی دانیم این عقد خاص صحیح است یا نه؟ (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) و (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) که می گویند صحیح است؛ این عمومات و اطلاقات اولیه است که بعد از آنها نوبت به عموم و اطلاق های میانی می رسد که ادلّه ربا می گوید که اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و هر دو وزنی یا کیلی بودند این رباست و غیر این ربا نیست، چون به صورت حصر ذکر کردند؛ ما می توانیم به عموم و اطلاقات این ادلّه میانی استفاده کنیم که اگر این دو عنصر برای ربا نبود، این معامله ربوی نیست و حلال است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

دلیل سوم نصوص خاصّه است که بخشی از اینها در بحث قبل خوانده شد و بخشی هم - به خواست خدا - امروز مطرح می شود؛ این سه دلیل قابل اعتماد است، مخصوصاً دلیل سوم که نصوص خاصّه خود مسئله است.

دلیل چهارم اجماعی است که مرحوم صاحب جواهر فرمود: «بل الإجماع بقسمَیه». (1) با داشتن این همه ادلّه روایی جا برای اجماع نیست، هر فقیهی اینها را ببیند بنابر آن فتوا می دهد با بودن این همه روایات از کجا در قبال ادلّه دیگر اجماع تعبدی کشف کنیم؟ سه دلیل در سه ردیف، از نصوص و اطلاقات و ادلّه عمومیه سر جای خود محفوظ است، نصوص خاصّه هم در مسئله هست، با بودن نصوص خاصّه در مسئله ما ادعای اجماع کنیم؟! یعنی چه؟ می ماند آن دلیل پنجم که قاعده است آن خیلی مهم است و باید بازگو شود. در بین ادلّه پنج گانه این قاعده و نصوص خاصّه است که باید خوب مطرح شود.

بارها ملاحظه فرمودید که در بحث های فقه روایی مانند صلات و حج، تمام تلاش و کوشش یک محقق این است که باید برود در متن روایات; اجتهاد در بحث های عبادی بدون غَور در متن روایات ممکن نیست، چون غالب اینها تعبدی است و آن جا، جای بحث های عقلی و بحث های اعتباری و بحث های عرفی و اینها نیست، غالب آن تعبدی است؛ لذا در متن روایات باید غَور کرد; ولی در بحث های معاملات - چون می دانید مثلاً کل مکاسب از ابتدای بیع تا پایان کتاب بیش از چند روایت نیست، قسمت مهم آن دلائل غرائض عقلاء بنای عقلا، تأسیسات عقلا و امضای این غرائض عقلاست - بهترین حرف را در معاملات آن محقّقی می زند که در متن غرائض عقلا فحص و جستجو کند، چون روایات بسیار کم است و غالب بحث های معاملاتی امضایی است؛ اگر امضای غرائض عقلاست، ما باید ببینیم غرائض و بنای عقلا چیست. در معاملات و داد و ستد باید رفت سراغ مسائل عرفی و غرائض عقلا و در عبادات باید رفت سراغ متون روایات که تعبّد در آن است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص ۳۹۱.

ما در این بخش سوم که نصوص خاصّه است، باید خیلی درباره خود روایت بحث کنیم که صبغه تعبدی دارد یا اگر صبغه تعبدی هم نداشته باشد, باید به آن تعبّدیت وصل نمود و همچنین به قواعد عامه مسئله که غیر از آن اطلاقات و عمومات است توجه کرد. بنابراین در بین ادلّه پنج گانه، هیچ مجالی برای اجماع نیست. این فرمایشات صاحب جواهر و امثال صاحب جواهر(رضوان الله علیهم) درباره اجماع برای این است که انسان را دلگرم کند که اگر شما به این مطلب رسیدید مهم نیست، برای اینکه بسیاری از فقها همین مطلب را گفتند، شما تنها نیستید؛ این طمأنینه، پشتوانه و پشت گرمی را به یک فقیه می دهد وگرنه فقیهی بخواهد به ادعای اجماع این بزرگواران اکتفا کند بسیار دشوار است، برای اینکه با بود این همه روایات در مسئله، جا برای اجماع نیست. پس آن اصول و اطلاقات و عمومات اولیه سر جای خود محفوظ هستند و تام می باشند، آن عموم و اطلاقات میانی هم تام هستند، این نصوص خاصّه هم - که به لطف الهی - غالب اینها صحیح است که بخشی از اینها در جلسه قبل خوانده شد و امروز هم - به خواست خدا - مطرح می شوند، اینها تام هستند. پس اجماع به هیچ وجه معتبر نیست، برای اینکه اگر «مقطوع المدرک» نباشد «مظنون المدرک» است.

حال آن قواعد عامّه می ماند؛ آن قاعده عامه در معاملات چطور است؟ محور بحث در مسئله این است که کسی یک درهم و یک مثقال نقره و یک مثقال طلا می دهد، دو مثقال طلا و دو مثقال نقره می گیرد؛ حالا یا معامله صَیرفی است یا در نباتات همین طور است; یک «مَکوک»، «کیل» گندم با یک «کیل» ذرّت می دهد، آن وقت دو کیل گندم با دو «کیل» ذرت می گیرد و همچنین ده کیلو خرما با ده کیلو انگور می دهد و بیست کیلو انگور با بیست کیلو خرما می گیرد، چرا اینها ربا نیست؟ چون روایات دارد که این ربا نیست.

برخی مثل مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) اصرار دارند که این تعبد است، تعبداً شارع مقدس می فرماید که این ربا نیست. اصرار مرحوم سید در این مسئله ۴۸, جلد ششم, عروه الوثقی همین است، اصرار ایشان بر این است که این تعبد است. (۱) ببینیم این تعبد است یا اینکه غرائض عقلا در همه موارد یک راه حلی را نشان می دهد. اگر کسی ده کیلو گندم با ده کیلو ذرت بدهد و بیست کیلو گندم با بیست کیلو ذرت بگیرد، می گویند ربا نیست که مرحوم سید می فرماید این بر اساس تعبد خاص است؛ حالا ما ببینیم غرائض عقلا در این گونه از موارد حرفی برای گفتن دارد یا ندارد؛ اگر نداشته باشد، «یُحمل علی التعبد». در خصوص این مسئله چند روایت داریم؛ اما در خیلی از موارد اصلاً روایت نداریم، در حالی که شما فتوا به صحت می دهید، سرّ آن چیست؟ در مواردی که یک شخص - این مالباخته ها به دنبال مال که می گردند، می دانند که یک عدّه هستند که مال بخر هستند و کالاهای مسروقه را می خرند و اصلاً می دانند این کالاها سرقتی است؛ لذا خیلی ارزان هم می خرند - اطمینان دارد که این مال مسروقه است یا خود سارق که این مال را سرقت کرده است، می داند این سرقتی است؛ کالایی را از خود دارد که با این کالای مسروقه هر دو را می فروشد.

پرسش:.؟پاسخ: هر دو را می فروشد که مال خودش باشد، چون هر دو را برای خود می داند و به قصد واحد می فروشد، دو معامله هم نیست یک معامله است و هر دو را هم برای خود می فروشد. آن جا که شریک هم سهم شریک را اختلاس می کند، از همین قبیل است؛ این در صورت علم به غصب بودن است.

۱- تکمله العروه الوثقی, السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱, ص۴۳.

قسم دوم جهل به غصب بودن هست، نمی دانـد که این جزء اموال مسـروقه است یا آن شـخص نمی دانـد که این سـهم، سـهم شریک اوست؛ مال خود را با مال شـریک یا مال خود را با مال مسـروق می فروشـد، البته هر دو را به قصـد اینکه برای خودش است می فروشد.

قسم سوم حـالت شـک است؛ در صورت شـک نمی دانـد که این برای خودش است یـا برای دیگری است؛ هر دو را به عنوان اینکه مال خودش است می فروشد. پس یکی در صورتی است که جزم دارد به اینکه مال، مال سـرقتی است و غصبی است که با مال خود مخلوط می کنـد و یک جا می فروشـد، دوم آن جایی است که خیال می کنـد مال او هست؛ ولی مال او نیست که می فروشـد و سوم هم آن جاست که شک دارد و می فروشد؛ در همه این صور سه گانه هیچ کس فتوا نداد که معامله در کل باطل است، بلکه همه فتوا می دهند که معامله نسبت به مال خود این شخص صحیح است و نسبت به آن غیر باطل نیست، بلکه فضولی است که اگر آن مالـک اجـازه داد، این هم صـحیح است و اگر مالـک اجـازه نـداد، این باطل است. در همه موارد آن فروشـنده قصد تبعیض که نداشت، بعدها خیار «تبعض صفقه» مطرح می شود، وگرنه این شخص «تبعض صفقه» را قصد نکرده است، بلکه شـخص قصد کرده این دو کالا را یک جا بفروشد و پول آن را هم بگیرد و همان کار را هم کرده ست. چطور می شود همه فقها فتوا می دهند که این معامله کلاً باطل نیست، بلکه به دو معامله تقسیم می شود: یک معامله صحیح است و لازم، یک معامله مربوط است به اجازه آن مالک و از طرفی خریدار خیار «تبعّض صـفقه» دارد؛ این را به دو معامله تقسـیم می کنند، برای چه؟ این جا هم جای تعبد است؟ این حرف ها که قبل از اسـلام بود، بعد از اسلام هست و بعد از اسلام که بین مسلمین و غیر مسـلمین بـا هم هست.، آنهـا که مسـلمان نیسـتند هم همین طور معـامله می کننـد. معلوم می شود که غرائض عقلا یک امر تحلیلی است و چون امر تحلیلی است باید ببینیم که عقلا چطور منحل می کنند.

پرسش: اگر پانزده مَن گندم نامرغوب را با ده مَن گندم مرغوب عوض می کنند، پنج مَن در ازای آن نامرغوب است؟

پاسخ: بله، چون همین کار را می کنند و جنس واحد است و کثیر نیست، شارع مقدس تعبداً فرمود رباست؛ اما این جا جا برای تعبد نیست، برای اینکه یکی را صحیح می داند و یکی را باطل می داند که عقلا هم این را قبول دارند؛ دیگر عقلا نمی گویند که این مال مسروق را که فروختی کلًا باطل است، بلکه می گویند نسبت به آن مال شخصی صحیح است و نسبت به آن مالِ دزدی ما خیار «تبعض صفقه» داریم. وقتی می گویند ما خیار داریم، نشانه آن است که معامله نسبت به او صحیح است، چون خیار از احکام معامله صحیح است و معامله باطل که خیار ندارد. بنابراین در این گونه از موارد چطور است که عقلا می گویند معامله نسبت به مالِ خود مال خر درست است و نسبت به مال دیگری خیاری است؛ اگر آن شخص اجازه داد که درست است و اگر اجازه نداد خیار «تبعّض صفقه» دارد، این برای چیست؟ برای این است که عقلا تحلیل می کنند و خاصیت تحلیل در این جا این است که اگر کسی یک مثقال نقره و یک مثقال طلا داد و دو مثقال نقره و دو مثقال طلا گرفت، می گویند این ربا نیست، چرا؟ برای اینکه یک مثقال نقره، در قبال دو مثقال طلا قرار می گیرد و اینها چون جنس واحد نیستند، ربا نیست و آن یک مثقال طلاـ در مقابل دو مثقال نقره قرار می گیرد، چون وحدت جنس ندارند، ربا نیست و روایات هم همین را می گوید و چیز دیگری نمی گوید.

ص: ۳۱۴

پرسش: روایت فرمود که در موارد اضطرار؟

پاسخ: بله، منتها اگر یک دینار بدهید و بخواهید بیست دینار بگیری نمی توانی؛ اما اگر یک دینار بدهی، یک؛ یک درهم بدهی، دو؛ آن یک مثقال طلا، در مقابل دو مثقال نقره قرار بگیرد و این یک مثقال نقره، در مقابل دو مثقال طلا قرار بگیرد، اینکه مانع ندارد. این شخص گفت که قافله دارد می رود ما هم محتاج این کار هستیم, معمولاً این افزایش در «ثمن» یا کاهش در «مثمن» برای مواقع ضروری است، چون کسی که در حال اختیار باشد و امکانات داشته باشد که این قدر ارزان نمی فروشد. اینکه به حضرت عرض کرد قافله در آستانه رفتن است و ما هم فرصت نداریم که سکه های دمشقیه و بصریه تهیه کنیم، ناچاریم این کار را کنیم. (۱) بنابراین اگر بخواهد به طور عادی باشد، یک دینار به بیست دینار معامله نمی شود؛ اما در شرایطی که طرفَین درگیر ربا هستند؛ مثلاًیکی محتاج است و دیگری دست او باز است یا اضطرار هم هست؛ مثلاً این الآن می خواهد بچه خود را به اتاق عمل ببرد، مجبور هم نکرده، اما مضطر هم هست و حاضر است این معامله را هم انجام بدهد و از کسی که برای درمان به او پول می دهد، خیلی هم شاکر هست؛ اگر دو کالا بدهد؛ یعنی یک مثقال طلا و یک مثقال نقره، این یک مثقال طلا را در مقابل دو مثقال نقره بدهد و آن یک مثقال نقره را در مقابل دو مثقال طلا بدهد، چون وحدت جنس نیست اشکال ندارد. بنای عقلاـ در غالب موارد این طور است و براساس تحلیل است، وقتی روی تحلیل است، اصرار مرحوم سید به اینکه این تعبّد است برای چیست؟

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۸، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

پرسش: اضطرار؟

پاسخ: اضطرار برای کار حرام است، اینکه حرام نیست، او حتی مال خود را می تواند رایگان ببخشد؛ ولی شخص که به مال خود علاقمند است، در حال اضطرار حاضر است که چیزی را گران بخرد یا حاضر است چیزی را ارزان بفروشد، این اضطراری نیست که به کمک «رُفِعَ ... مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»، (۱) حرام را حلال کند.

پرسش: ؟پاسخ: این ربا نیست، کالای گرانی را ارزان تر می فروشد یا کالای ارزانی را گران می خرد، چون مجبور است؛ مثلاً مسافری است و در حالی که شب است رسیده به شهری که فقط یک مغازه باز است، او هم برای رفع حاجت یک نان می خواهد که نان را گران تر می خرد،دیگر نمی شود بگویی او خیار غبن دارد، چون قیمت آن را می داند.

غرض این است که اصرار مرحوم سید این بود که این «تخلّص» از ربا تعبد است، ما موارد فراوانی از همین قبیل داریم، چرا آن جا را نمی گویید که تعبد است؟ برای اینکه آنهایی که اهل شریعت نیستند این طور معامله می کنند؛ یعنی اگر دو کالا باشد، یکی حلال و دیگری مال «مسروق»، وقتی معامله کنند و معلوم شود که یکی سرقتی است، می گویند که این معامله صحیح است، آن مال سرقتی محتاج به اذن مالک است و خریدار هم خیار «تبعض صفقه» دارد و معنای خیار هم این است که معامله صحیح است، چون معامله باطل که خیاری نیست. اگر ما این گونه از موارد را به عنوان قاعده فقهی در معاملات داریم؛ یعنی تحلیل می کنیم، چه آن جایی که یکی قابل بیع باشد و دیگری قابل بیع نباشد؛ مثل ضمیمه کردن در بیع یک «خنزیر» به گوسفند که در این جا می گویند نسبت به گوسفند صحیح است و نسبت به «خنزیر» باطل است؛ این کار را می کنند. اگر این طور معامله صحیح است و آن معامله باطل است، عقلا دارند این کار را می کنند و شارع هم امضا کرده است؛ در بسیاری از موارد شارع مقدس امضا کرده است و چون شارع مقدس امضا کرده، معلوم می شود که تعبدی نیست. پس جایی معامله اصلاً صحیح نیست؛ مثل ضمیمه کردن «شاه» به «خنزیر»؛ اما یک وقت است که صحیح است؛ منتها فضولی است؛ نظیر ضمیمه کردن مال شخص با مال «مسروق» که آن جا هم محتاج اجازه است و هم خیار «تبعض صفقه» مطرح است. در مسئله ضمیمه کردن «شاه» به «خنزیر» فقط خیار «تبعض صفقه» مطرح است، در حالی که خریدار و فروشنده کلاً قصد داشتند، این مجموع را در مقابل آن مجموع بخرند؛ این قاعده هست و این قاعده در مقام ما هم جاری است، چرا؟ برای اینکه در مقام ما که فرمودند یک مثقال نقره با یک چارک گندم را بفروشد به دو چارک گندم و دو مثقال نقره، برای آن است که این یک مثقال نقره در مقابل آن دو چارک گندم قرار می گیرد و آن یک چارک گندم در مقابل آن دو مثقال نقره قرار می گیرد، اینها چون هم جنس نیستند ربا نیست؛ این جزء غرائض عقلاست، چون نمونه آن را در موارد دیگر به صورت فراوان داریم؛ اگر ما نمونه آن را داریم، آن جایی که اصلاً سخن از شرع نیست و مردم می پذیرند، بعد هم شارع که آمد همان را امضا کرد، معلوم می شود که تعبدی در کار نیست.

۱- التوحید، الشیخ الصدوق، ص۳۵۳.

شـارع بنـا عقلا- را به چنـد راه امضـا کرده است: یکی آن نصوص عـامه است: (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) و یکی هم نصوص میانی، مثل ادلّه رباست؛ در ادلّه ربا فرمود: اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودنـد و هر دو «مکیل» یـا «موزون» بودنـد رباست و بقیه حلال است که این جزء اطلاقات و عمومات میانی است. نصوص خاصّه هم داریم که بعضـی ها خوانده شد و بعضـی دیگر هم خوانده می شود. ما احتیاج به امضای شارع داریم و شارع هم به این سه راه امضا کرده است؛ اگر چیزی را شارع امضا نکنـد، باطل است. اینکه می گوینـد اصل در معاملاتِ باطل فساد است، آن برای شـبهه های مصداقی است، ما نمی دانیم که بایع این شرایط را امضا کرده یا نه؛ مشتری این شرایط را رعایت کرده یا نه، پس اصل فساد است؛ اصل در معـامله فسـاد است، یعنی چه؟ یعنی استصـحاب عـدم ملکیت؛ این «مبیع» قبلاً برای بایع بود و از ملک بایع خارج نشـده بود، الآـن کما کان؛ این «ثمن» قبلاً برای مشتری بود، از ملک مشتری خارج نشـده بود، الآن کما کان؛ این معنای «اصاله الفساد» در معامله است؛ اما معنای «اصاله الصـحه» این است که اگر ما در شـرطیت یک شـیء شک کردیم یا در مانعیت یک شـیء شک کردیم؛ مثلاً- مـا نمی دانیم که صـحت معـامله مشـروط به فلان شـرط است یا نه؟ جای «اصاله الصـحه» است؛ یعنی اصل برائت «رُفِعَ ... مَا لَا یُطِیقُونَ». (۱) اگر شـک کنیم که فلان شـیء مانع صـحت است, جای «رُفِعَ ... مَا لَا یُطِیقُونَ» است. این اصل اولی که می گوینـد صـحت است، به آن حکم شرعی برمی گردد؛ اگر مـا در شـرطیت شـیئی یـا مـانعیت شـیئی برای معـامله شـک کردیم، اصـل عـدم است؛ امـا همه شـرایط و موانع را می بینیم، لکن نمی دانیم که بـایع اینهـا را رعایت کرده یا رعایت نکرده، مشتری اینها را رعایت کرده یا رعایت نکرده یا سایر موارد که به این سـنخ بر گردد، اصل در معامله فساد است. اصل در معامله فسـاد است یعنی چه؟ یعنی استصـحاب می کنیم ملکیت بـایع را و می گوییم این کالا- قبلاً- برای بـایع بود، الآـن کما کان؛ آن «ثمن» قبلاً برای مشتری بود، الآن کماکان؛ ثمره این استصحاب ملکیت، همان فساد معامله است.

۱- التوحید، الشیخ الصدوق، ص۳۵۳.

«فتحصـل» در بین این ادلّه خمسه آن عمومـات و اطلاقـات اولیه تام است، آن عمومات و اطلاقات میانی تام است و این قاعـده ای که در خیلی از موارد راه گشـاست این تـام است و نصوص خـاصّه ای هم که بـاز مطرح می شود تام است و در مقام بحث اجماع هیچ اساسی هم ندارد.

اما حالا این نصوص خاصّه که شاید در بحث قبل به غالب آنها اشاره شد، امروز هم همین نصوص باب شش از ابواب «صَرف» ذکر می شود. وسائل, جلد هجدهم، صفحه ۱۷۸، باب شش از ابواب «صَرف» که هفت روایت دارد. روایت اول، روایت دوم و روایت هفتم به خـوبی در این مسـئله نـاظر است و دلالـت دارد. آغـاز روایت اول این بـود که مـا مسـافریم و امکـان تهیه اموال صَرفی جهت مسافرت برای ما فراهم نمی شود که ما این کار را می کنیم «أَشْتَرِی أَلْفَ دِرْهَم وَ دِینَاراً بِأَلْفَیْ دِرْهَم»، این ضمیمه گـاهی یـک جـانبه است و گـاهی دو جـانبه، در این جهت فرقی نـدارد؛ دو صورت است: یک وقت است که ضَـمیمه در یک طرف است؛ مثل اینکه هزار درهم با یک مقدار گندم را می دهد و دو هزار درهم می گیرد، البته به این شـرط که آن ضـمیمه مالیت داشـته باشـد «یُبذل بِازائه المال» باشد، سَـفَهی محض نباشد و مانند آن؛ یک چوب کبریتی را ضـمیمه کند، این ضـمیمه محسوب نمی شود. در این فرض ضـمیمه یـک جـانبه است «أَشْـتَرِی أَلْفَ دِرْهَم وَ دِینَـاراً» که «مـبیع» ضـمیمه دارد؛ ولی «ثمن» ضمیمـه نـدارد «بِأَلْفَیْ دِرْهَـم»، پس صـورت اولی ایـن اسـت که یکی از دو طرف ضـمیمه دارد و طرف دیگر ضـمیمه نـدارد. «فَقَالَ(علیه السـلام) لَا بَأْسَ بِذَلِکَ»؛ وجود مبارک امام صادق(علیه السـلام) فرمود که عیب نـدارد. فرمود: جرأت پـدرم از من بیشتر بود، برای اینکه امام باقر(علیه السـلام) «بالصراحه» همین مطلب «تخلّص» از ربا را از این راه ذکر می کردند. «إِنَّ أَبِی(علیه السـلام) کَانَ أَجْرَأَ عَلَی أَهْلِ الْمَـدِینَهِ مِنِّیفَکَانَ یَقُولُ هَـذَا»؛ همین حرفی که من می گویم را پـدرم می فرمود و مردم مـدینه می گفتنـد که اینکه فرار از ربـاست: «فَیَقُولُونَ إِنَّمَا هَـذَا الْفِرَارُ لَوْ جَاءَ رَجُلٌ بِدِینَارٍ لَمْ یُعْطَ أَلْفَ دِرْهَمٍوَ لَوْ جَاءَ بِأَلْفِ دِرْهَم لَمْ یُعْطَ أَلْفَ دِینَارٍ»؛ به پـدرم عرض می کردنـد: این رباست، برای اینکه مگر ممکن است آدم یک دینار بدهد و «ألف دینار» بگیرد یا یـک درهم بدهـد و «ألف درهم» بگیرد یـا یک دینار بدهـد و «ألف درهم» بگیرد. «وَ کَانَ یَقُولُ(علیه السـلام) لَهُمْ نِعْمَ الشَّیْ ءُ الْفِرَارُ مِنَ الْحَرَامِ إِلَی الْحَلَالِ»؛ [(۱)] بله, این فرار از رباست؛ ولی می شود نقل کرد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۸، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

در بحث های پارسال که ما این را از سیدنا الاستاد امام(رضوان الله علیه) (۱) داشتیم، به شدت با این روایات برخورد می کرد. علم ِ چیزهایی که آدم نمی فهمد را به اهل آن واگذار می کند و این روایات را برای همین جهت گذاشتند. بخشی از روایات ائمه وارد شده که چیزی را که شما نمی فهمید، علم آن را به ما وا گذارید، ما هم گفتیم «علی الرأس و العین» که این را نمی فهمیم و علم آن را هم به شما واگذار می کنیم. چیزی را که آدم نمی فهمد علم آن را به اهل آن واگذار می کند یا مثل امام فتوا می دهد که اینها باطل است (۲) یا مثل ما احتیاط می کند؛ کسی که احتیاط می کند معنای آن این است که من در این زمینه فتوا ندارم. اینکه می گویند مقلدین می توانند در مواردی که مرجعشان احتیاط کرده به دیگری مراجعه کنند، برای این است که در آن جا مرجع فتوا ندارد، چون فتوا ندارد به دیگری مراجعه می کند. احتیاط که فتوا نیست; احتیاط طریق نجات است که در هر مسئله ای می تواند احتیاط کند. اصلاً این روایات را برای همین موارد گذاشتند، چیزی را که نمی فهمید علم آن را به ما واگذار کنید. بنا نیست که آدم بگوید من همه چیز را می فهمم. خیلی از چیزهاست که اسراری دارد و در زمان ظهور حضرت ممکن است روشن شود و فقط تا این مقدار است که ما متوجه نمی شویم یعنی چه. گاهی می بینید که مسئله محرم و نامحرم بودن با دو جمله حل می شود، ما اسرار عالم را که نمی فهمیم. این همه بگیر و ببندهایی که برای (وَ اضْرِبُوهُنَّ)، (۳) (لاـ تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فی دینِ اللّهِ) (۴) که با یک «أنکَحتُ» و «قَبِلتُ» حل می شود، همین لفظ را بگویند کافی است. ما چه می دانیم که خیلی از حرام ها با یک لفظ حلال می شود یا خیلی از حلال ها با یک لفظ حرام می شود؛ «أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ کَظَهْرِ أُمِّي» (۵) آن خطر را به همراه دارد که ما نمونه هایی از آن را داریم. آن جا را که هیچ راهی برای کشف خلاف نداریم یا راهی برای سؤال نداریم، می گوییم «سمعاً و طاعةً»؛ اما این جا می فهمیم که نمی فهمیم، می گوییم علم آن را به اهلش مراجعه شود، وگرنه در مسئله «ظهار» (۶) همین طور است، در مسئله حج همین طور است، فرمودند که «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ»، (۷) در جریان دیه همین طور است؛ ما الآن آن جا کاملاً صد در صد قبول می کنیم و می پذیریم که یک انگشت را ببرند، ده نفر شتر؛ دو انگشت را ببرند، بیست نفر شتر؛ سه انگشت را ببرند، سی نفر شتر و چهار انگشت را ببرند، بیست نفر شتر، آن جا کاملاً می گوییم چشم! برای اینکه ما اسرار آن را نمی فهمیم؛ اما در جریان ربا که این همه بگیر و ببندها (خُذُوهُ فَغُلُّوهُ) (۸) در آن هست، این برای ما جای سؤال است یا (يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا)، (۹) با اینکه می دانیم خدا فرمود که بانک ربوی، نظام ربوی و اقتصاد ربوی، اقتصاد مقاومتی نخواهد بود، می فرماید من به هم می زنم! وقتی خودش فرمود من به هم می زنم، چه کسی می تواند مقاومت کند؟! این جا راه هایی است که انسان واقعاً نمی فهمد؛ ولی قاعده اولیه اینها را تصحیح می کند، اصرار مرحوم سید(رضوان الله علیه) این است که این «تخلّص» تعبد است، می گوییم ما موارد دیگر داریم که برای هیچ کسی تعبد نیست و بنای عقلا هم همین است.

۱- کتاب البیع، السیدروح الله الخمینی، ج ۲، ص۴۰۹.

۲-

۳- نساء/سوره۴، آیه۳۴.

۴- نور/سوره۲۴، آیه۲.

۵- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۶، ص۱۵۲، ط اسلامی.

۶- مجادله/سوره۵۸، آیه۲.

۷- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۵۷، ط اسلامی.

۸- حاقه/سوره۶۹، آیه۳۰.

۹- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

آن جا که کالا برای مالباخته است و مال «مسروق و غیر مسروق» را با هم می فروشند، این شخص دو دفعه «بِعتُ» که نگفت و دو هدف هم که ندارد، مجموعه را برای خود می خواهد، چطور شما می گویید «ما قُصِدَ لا یَقَع و ما لم یُقصَد وَقَع»! در جریان مالباخته و غیر مالباخته یا مسئله «مسروق و غیر مسروق» یا حلال و حرام یا «شاه» و «خنزیر» شما می گویید بنای عقلا بر این است، می گویید آنکه شما قصد کردید واقع نمی شود آنکه قصد نکردید واقع می شود، معلوم می شود قرارداد معاملی پیش عرف این ظرفیت را دارد، آن جا جای تعبد نیست، برای اینکه غیر مسلمین هم همین طور رفتار می کنند؛ معلوم می شود خرید و فروش این ظرفیت را دارد که تحلیل کنند و بگویند آنکه شما قصد کردید واقع نمی شود و آنکه قصد نکردید واقع می شود، این روش را دارند و شارع مقدس هم در خیلی از موارد این مسئله خیار «تبعّض صفقه» و امثال آن را امضا کرده است. این بیان روایت اول بود.

روایت سوم این باب را مرحوم شیخ طوسی نقل کرده که از آن به عنوان صحیحه هم یاد می کنند. (۱)

روایت دوم این باب که مرحوم کلینی (۲) نقل کرده این است که امام صادق(سلام الله علیه) می فرماید پدرم امام باقر(سلام الله علیه) این کار را تجویز می کرد و آن عبارت بود که به او می گفتند: «یَا أَبَا جَعْفَرٍرَحِمَکَ اللَّهُ وَ اللَّهِ إِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّکَ لَوْ أَخَذْتَ دِینَاراً وَ الصَّرْفُ بِثَمَانِیَةَ عَشَرَ»؛ اگر شما بخواهید معامله صرافی کنید که یک دینار بدهی و هجده دینار بگیری به شما نمی دهند، تمام مدینه را بگردید و بگویید یک دینار در برابر بیست دینار, هرگز به شما نمی دهند؛ ولی شما این معامله را که تجویز می کنید برای چیست؟ «فَدُرْتَ الْمَدِینَةَ عَلَی أَنْ تَجِدَ مَنْ یُعْطِیکَ عِشْرِینَ مَا وَجَدْتَهُ»؛ هجده دینار بدهی و بخواهی بیست دینار بگیری به شما نمی دهند، چه رسد به اینکه کمتر از این باشد و این راهی که شما می گویید این فرار از رباست و فرار از ربا هم که اثر ندارد. «فَکَانَ أَبِی(علیه السلام) یَقُولُ صَدَقْتَ وَ اللَّهِ وَ لَکِنَّهُ فِرَارٌ مِنْ بَاطِلٍ إِلَی حَقٍّ»؛ (۳) یک راه گریز و یک راه حلی است؛ اما از باطل به حق نجات پیدا می کند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۹، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۶ و ۲۴۷، ط اسلامی.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۹، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

روایت هفتم باب - که آخرین روایت این باب است - این است: از وجود مبارک أبی عبدالله(علیه السلام) «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّرَاهِمِ بِالدَّرَاهِمِ وَ عَنْ فَضْلِ مَا بَیْنَهُمَا فَقَالَ(علیه السلام) إِذَا كَانَ بَیْنَهُمَا نُحَاسٌ أَوْ ذَهَبٌ فَلَا بَأْسَ»؛ (۱) عرض کرد که مثلاً بیست درهم می دهیم و ۲۵ درهم می گیریم یا سی درهم می دهیم و ۳۵ درهم می گیریم، این درست است یا درست نیست؟ فرمود: اگر ضمیمه داشته باشد، فلزی ضمیمه این کار شود، طلا یا مس ضمیمه این کار شود عیب ندارد؛ حالا یا ضمیمه در «أحد طرفَین» است یا در «کلا الطرفَین» است. بنابراین طایفه «ثالثه» این را تحلیل می کند؛ ولی یک چیز تعبدی محض نیست که مرحوم سید(رضوان الله علیه) اصرار دارد، بلکه داد و ستد این ظرفیت را دارد که تحلیل پذیر باشد و نشانه آن هم موارد فراوان ذکر شده است.

ربا مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ربا

در مسئله ای که قبلاً گذشت، پنج دلیل برای اثبات اینکه راه حل وجود دارد اقامه شد؛ چهار دلیل آن قابل اعتماد بود و دلیل پنجم که به آن اجماع شده ناتمام بود، برای اینکه با بودن همه ادلّه ای که یا جزء اصول و قواعد عامّه هستند یا نص خاص در مسئله می باشند، دیگر جا برای اجماع تعبّدی نیست. مسئله این بود که اگر یک دینار با یک کیلو یا یک مُد یا صاع - به تعبیر مرحوم محقق در شرایع (۲) - این را بفروشد به دو دینار یا به دو درهم، چون ضمیمه در کار هست ربا نیست، البته آن ضمیمه اولاً باید مالیت داشته باشد و ثانیاً ارزش معاوضه را هم داشته باشد. اگر چیزی اصلاً مالیت یا ارزش معاوضه نداشت، نمی تواند ضمیمه «ثمن» یا ضمیمه «مثمن» قرار بگیرد؛ اگر این ضمیمه حلال نبود راهی برای معالجه هست، آنها اصلاً این ضمیمه را گذاشتند برای اینکه معامله حلال شود و نصوص خاص هم فرمود: این «فِرَارٌ مِنْ بَاطِلٍ إِلَی حَقٍّ» (۳) است. آن چهار دلیل عبارت از اصول و عمومات اولیه (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ)، (۴) (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۵) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۶) بود، همچنین عمومات و اطلاقات میانی بود که مسئله ربا را در اتحاد جنس «ثمن و مثمن» از یک سو و «تفاضل» هرکدام بر دیگری از سوی دیگر, منحصر می کرد؛ اگر اتحاد «جنسَین» نبود ربا نیست و اگر اتحاد «جنسَین» بود و «تفاضل» نبود ربا نیست که همه صُور حلال می شود. در صورتی که یک درهم با یک مُد، یعنی یک چارک گندم را به دو درهم بفروشد، گرچه یک طرف درهم است و طرف دیگر «درهمَین»، لکن در کنار این درهم یک چارک گندم است، این یک چارک گندم جزء «ثمن» یا «مثمن» است و همجنس با درهم نیست، چون در ربا این دو عنصر محوری لازم بود: یکی اینکه «ثمن و مثمن» از یک جنس باشند و دیگر اینکه «تفاضل» باشد؛ این جا «ثمن و مثمن» از یک جنس نیستند، گرچه از یک طرف درهم است و از طرف دیگر «درهمَین»؛ ولی در این طرف ضمیمه ای به نام یک چارک گندم یا یک صاع گندم هست، پس «ثمن و مثمن» از یک جنس نیستند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۸۱، ابواب الصرف، باب۷، ط آل البیت.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۹، ابواب الصرف، باب۶، ط آل البیت.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۵- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۶- مائده/سوره۵، آیه۱.

این فرعی که محقق(رضوان الله علیه) عنوان کرده است جزء مواردی است که نصوص میانی، یعنی اطلاقات و عمومات میانی این را در بر می گیرد - یعنی این هم حلال است - . گذشته از نصوص خاصه ای که طایفه «ثالثه» بود و اجازه می داد؛ اجماع هم همان طور که در بحث گذشته ملاحظه فرمودید به آن اعتباری نیست، برای اینکه با بودن این سه طایفه از دلیل، جا برای اجماع نیست. عمده آن قاعده بود که بین مرحوم سید و دیگران اختلاف نظر هست. صاحب ریاض و امثال صاحب ریاض (۱) می فرمایند این کار تحلیل «علی القاعده» است و مرحوم سید و امثال سید(رضوان الله علیهم) می فرمایند که این «علی التعبّد» است. (۲)

پرسش:؟پاسخ: با بودن سه طایفه از نصوص، اجماع تعبّدی را کجا کشف کنیم؟ ما احتمال می دهیم که این بزرگان به همین روایات استدلال کردند.

پرسش:؟پاسخ: آن در مسئله ضمیمه کردن اجاره با رهن است که یک مطلب دیگری است؛ در آن جا احتیاط هم این است که اجاره محور امر قرار بگیرد و «دَین» در ضمن آن باشد، نه اینکه «دَین» اصل باشد و اجاره در ضمن آن قرار بگیرد. این کارهایی که به عنوان رهن و اجاره می کنند، دو صورت دارد که یک صورت آن بر خلاف احتیاط است؛ آن صورتی که بر خلاف احتیاط است این است که پول را شخص به صاحبخانه قرض می دهد که مالک است، این یک؛ چون قرض می دهد، خانه را در رهن خود قرار می دهد، این دو؛ چون منافع عین مرهونه در مدت رهن برای راهن است و نه برای «مرتهن»، این سه؛ این شخصی که پول را داد، حق استفاده از این خانه را ندارد، چهار؛ برای اینکه بتواند در این خانه بنشیند اجاره می کند، پنج؛ این عصاره عقد رهن و اجاره است. این دو طور تصویر دارد که یک طور آن با اشکال همراه است و یک طور آن بی اشکال است؛ آنکه با اشکال همراه است، همین فرضی است که الآن گفتیم؛ یعنی کسی که می خواهد با رهن و اجاره, خانه ای در اختیار بگیرد، پول را به صاحب خانه وام می دهد، این پیش پرداخت ها به منزله وام است، این را به صورت قرض الحسنه قرض می دهند، چون قرض می دهد می تواند بگوید خانه را باید در رهن من قرار بدهی، برای اینکه من اطمینان ندارم، اصلاً این کار جایز است، گرچه دین به قدری ما را تربیت کرده است که فرمود - این بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) است - اگر جامعه از نظر انحطاط اخلاقی به جایی برسد که حرف یکدیگر را اعتماد ندارند و اطمینان نمی کنند، تا گرو نگیرند آرام و مطمئن نمی شوند، من از این جامعه بیزارم: «مَنْ کَانَ الرَّهْنُ عِنْدَهُ أَوْثَقَ مِنْ أَخِیهِ الْمُسْلِمِ فَأَنَا مِنْهُ بَرِی ءٌ»، (۳) اینکه می بینید ما درب و دیوار این خاندان را می بوسیم برای همین است. فرمود جامعه شیعه, جامعه ای است که به حرف دیگران اطمینان کند؛ اگر رهن و گرو اینها را مطمئن می کند، امّا حرف اینها یکدیگر را مطمئن نمی کند، من از این جامه بیزارم; «مَنْ کَانَ الرَّهْنُ عِنْدَهُ أَوْثَقَ مِنْ أَخِیهِ الْمُسْلِمِ فَأَنَا مِنْهُ بَرِی ءٌ»؛ یعنی ما باید طوری باشیم که وقتی به دیگری گفتیم وام شما را پس می دهیم او مطمئن باشد، دیگر لازم نباشد که خانه ما را در گِرو بگیرد.

۱- ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدّلائل، السیدعلی الطباطبائی، ج ۸، ص۴۳۹.

۲- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۳.

۳- المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، ج۱، ص۱۰۲.

پرسش:؟پاسخ: این درباره بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) بود که مربوط به مسئله ما نبود، بلکه مربوط به اصل تمدّن دینی و شیعی بود. اینکه الآن به عنوان رهن و اجاره رایج است، چنین است که اول می آیند این پیش پرداخت را که «دَین» است و مانند وامی است، صاحب مال به صاحب خانه می دهد، این یک؛ حق دارد که این خانه در رهن او قرار بگیرد، این دو؛ عین مرهونه همان طور که برای راهن هست، منافع عین مرهونه در مدت رهن هم برای راهن, یعنی برای صاحب خانه است، این سه؛ این شخصی که پیش پرداخت داد، برای اینکه بتواند از این خانه استفاده کند، این خانه را اجاره می کند، چهار؛ و «مال الاجاره» می پردازد، پنج؛ آنچه را که آقایان طلبه ها و غیر طلبه ها به عنوان پیش پرداخت و رهن قرار می دهند این است.

اشکال مسئله این است که این شخص که پیش پرداخت را می پردازد، به عنوان «دَین» است و اگر به عنوان «دَین» است می تواند رهن بگیرد که تا این جا درست است؛ اما این کار را می کند به این شرط که خانه را به او اجاره دهد، اما اگر خانه را به او اجاره ندهد که این پیش پرداخت ندارد؛ یعنی این پول را به او نمی دهد که خانه را رهن بگیرد و در اختیار صاحب خانه باشد؛ در ضمن عقدِ قرض دو کار می کند: یکی اینکه خانه را گرو می گیرد و دیگر اینکه استفاده از این خانه که جایز نیست، چون منافعِ عین مرهونه برای راهن است و برای مرتهن نیست, برای اینکه او بتواند از این خانه استفاده کند، این را اجاره می کند و آن اجاره را در ضمن این عقدِ قرض مطرح می کند، آن وقت عقدِ قرضی که در ضمن آن شرطی باشد بوی ربا می دهد، برای اینکه این شخص پیش پرداخت کرده و پول خود را داد؛ مثلاً یک میلیون تومان، بعد از یک سال هم همین یک میلیون را می گیرد - این قرض است - به شرط اینکه صاحب خانه این خانه را به او اجاره دهد، این بوی نامشروع بودن می دهد، گرچه راه حلی ممکن است در آن باشد؛ اما راه اساسی آن این است که خانه را اجاره می کند و «مال الاجاره» آن هم مشخص است، در ضمن عقد اجاره, شرط می کند که این خانه را به شما اجاره می دهم، به این شرط که شما یک میلیون به من وام دهید. در ضمن عقد اجاره, شرط کردن محذوری ندارد، بلکه در ضمن عقدِ قرض چیزی را شرط کردن مشکل دارد. بنابراین راه اساسی این است که اجاره محور اصلی قرار بگیرد و در ضمن عقد اجاره, شرطِ قرض می کنند، این مهم نیست.

اما در مقام ما مرحوم صاحب ریاض و امثال صاحب ریاض می گفتنـد که «تخلّص» از ربا «علی القاعده» است و مرحوم سـید و امثال سید(رضوان الله علیهم اجمعین) می فرمایند که این براساس تعبّد محض است. اصرار مرحوم سید در مسئله ۴۸, جلد شش عروه الـوثقی ایـن است که این براسـاس تعبّـد محض است و در بحث گذشـته روشن شـد که عقلاـ از این کارهـا دارنـد. یک اسـتدراک در این فرع هست که در حقیقت اسـتدراک نیست، بلکه یک فرع جدیدی است و آن استدراک این است که آنچه مرحوم صاحب ریاض و امثال صاحب ریاض می فرماینـد که این بنای عقلاست و براساس قواعد است و براساس تعبّد نیست و آنچه که مرحوم سید می فرمایند براساس تعبّد است که در بحث گذشته فرمایش صاحب ریاض و امثال صاحب ریاض تقویت شد. اسـتدراکی که مرحوم سـید دارد، این استدراک را هم همه قبول دارند؛ یعنی این چنین نیست که مرحوم صاحب ریاض و امثال صاحب ریاض هم آن را قبول نداشـته باشند و آن این است که آنچه را که عقلا داشته و دارند، آن حقوق و احکامی که در بین عقلاـ رایـج و دارج است، آن تحلیـل پـذیر است؛ یعنی اگر کسـی مـال خود و مـال دیگری را به یـک شـخص «ثـالث» بفروشـد، بعـد آن مالباخته مال خود را پیـدا کنـد و اجازه ندهـد، عقلا می گوینـد این معامله نسـبت به مال بیگانه باطل است و نسـبت به مال این شـخص صـحیح است و خریدار خیار «تبعض صفقه» دارد و خیار هم در جایی است که معامله صحیح باشد؛ این جا دیگر نمی گوینـد که «ما وَقَعَ لَم یُقصَـد وَ مَا قُصِـدَ لَم یَقَع»; دیگر نمی گویند که معامله باطل است، برای اینکه مجموع را فروختنـد و الآن یکی شد، نمی گویند در عقد واحد دو گوسـفند خرید و یکی شد، بلکه می گویند مختار است که یکی را قبول کنـد و یکی را قبول نکنـد. این تحلیل با اینکه بر خلاف «مَا قُصِـد» بود و آنچه که مقصود بود واقع نشـد، در ارتکازات و غرائز عقلاـ هست و شـارع مقـدس هم در این گونه از موارد که فرمود اگر درهم و تَمر را بفروشـد به دو درهم و ضـمیمه کند مشـکلی نـدارد، چون راه حل هست، این می توانـد امضای همان غرائز عقلا باشد و تعبّد نباشد؛ یعنی آنچه که مرحوم صاحب ریاض و امثال ایشان بیان کردند. اما آن اسـتدراک بر این است که چیزهایی که عقلا دارند و پیش آنها سابقه دارد، این تحلیل در آنها رواست؛ اما مسـئله ربا یک امر تعبّـدی است و پیش عقلا رایج نیست، عقلا این کار را هوش اقتصادی می دانند، اصـلاً دانشـکده هایی برای این کار تأسـیس کردنـد تا درس بخوانند و بانکداری یاد بگیرند و بانکداری هم یعنی همین ربا، پس این را هوشمندی می دانند و امتحان می گیرند.

در مسئله «صَرف» که قبض «ثمن و مثمن» هر دو در مجلس لازم باشد، این هم پیش عقلا مطرح نیست؛ پیش عقلا نه مسئله حرمت ربا مطرح است، نه مسئله لزوم قبض «ثمن و مثمن»، «فی مجلس العقد» مطرح است، اینها را شارع آورده است. حالا اگر اینها را شارع آورده، شما بخواهید اینها را منحل کنید و بگویید که آنچه که قبض شد کافی است و آنچه که قبض نشد کافی نیست، این بعید است، برای اینکه «ثمن» باید در مجلس قبض شود، در حالی که قبض نشده و اگر شما منحل کنید، تقسیط مستلزم رباست، عرف که این چیزها را نمی فهمد. اگر شارع مقدس در این گونه از موارد مثلاً یک درهم را با یک مُد طعام و گندم، به دو درهم با این پول زائد فروخت، آن یک مقدار گندم در برابر بخشی از زائد گرفت و آن «مستحقاً للغیر» شد، شما بگویید آن معامله منحل است و آن را به صاحبش می دهیم، اما آنکه می ماند عبارت از یک درهم است در برابر دو درهم، این ربا را چه کار می کنید؟ این گونه از موارد را اگر شارع مقدس برابر طایفه سوم از نصوص امضا کرده است، این تعبّدی می شود، برای اینکه حرمت و بطلان آن را خود شارع آورد، حلّیت و صحت آن را تحلیلاً خود شارع دارد امضا می کند؛ این جا تعبّد است، برای اینکه اصل آن را خود شارع آورد یا لزوم قبض در معامله صَرفی را که اگر «ثمن و مثمن» هر دو جزء فلزهای بهادار بودند، هر دو طلا یا هر دو نقره بودند، «قبض فی المجلس» لازم است؛ حالا اگر یکی باطل و حرام در آمد یا «مستحقاً للغیر» شد، حکم آن یکی چیست؟ اگر شما بگویید این جا تحلیل می شود و آن یکی که از بین رفته بقیه حکم خود را دارند، عرف که چنین قانونی نداشت که اگر «طرفَین»، یعنی «ثمن و مثمن» هر دو فلز بهادار بودند مثلاً هر دو طلا بودند یا هر دو نقره بودند «قبض فی المجلس» لازم است، اینها طلا و نقره را همان طور معامله می کنند که جو و گندم را با آن معامله می کنند یا ارزها را با آن معامله می کنند، این طور نیست که برای خصوص طلا و نقره، لزوم قبض در مجلس را مطرح کنند. جریان ربا تعبّد شرع است، اگر شارع مقدس برابر طایفه «ثالثه» از نصوص - که متن آن را محقق مطرح کرده است - تحلیل کرده است، این جا حق با مرحوم سید و امثال سید است که تعبّد شارع است و اگر لزوم قبض «ثمن و مثمن» در مجلس عقد را شارع آورده است و الآن یکی قبض شد و دیگری قبض نشد، صحت آن را شارع مقدس تعبّداً به عهده دارد، چون در عرف این گونه از چیزها نبود؛ گرچه شواهد و امثال و نظایر اینها در عرف هست؛ ولی خود اینها که در عرف نیست. بنابراین فرمایش مرحوم سید و امثال سید(رضوان الله علیهم) که می فرمایند این طایفه «ثالثه» از نصوص براساس تعبّد هست، نه براساس قواعد عقلا، این درباره ربا درست است؛ درباره لزوم قبض «عوض و معوّض» در «صَرف» درست است، برای اینکه اصل حکم را شارع آورد؛ اما در موارد دیگر برابر غرائز عقلاست. این استدراکی بود که مرحوم سید مطرح کردند و دیگران هم دارند و باید هم پذیرفت.

پرسش: اگر در جایی بنای عقلا جریان داشته باشد، می شود بخشی از آن ؟

پاسخ: نه، غالب موارد معاملات, امضایی است؛ اما جریان ربا جزء تأسیسات شرع است، جریان لزوم قبض «ثمن و مثمن» در بیع «صَرف» جزء تعبّدات شرع است، جزء اموری است که شارع آورده است؛ مثل خیار مجلس است که شارع آورد, اما «خیار غبن»، «خیار تخلف شرط»، «شرط الخیار» و «خیار عیب» را شارع مقدس امضا کرده، چون بنای عقلا هم همین است؛ اما خیار مجلس که بین عقلا سابقه ندارد: «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا» (۱) [۹] را شارع آورده است، پس شارع آنچه که مربوط به خیار مجلس است را هم باید شارع تأسیساً بیان کند، چون اصل خیار مجلس را شارع آورده است؛ ولی در جریان «خیار غبن»، «خیار عیب»، «شرط الخیار» و «خیار تخلف شرط» اینها را شارع نیاورده، هر جا که شارع حرف امضایی دارد، در حوزه بنای عقلا حل می شود و هر جا حرف تأسیسی دارد، در حوزه تأسیس شارع حل می شود.

در مسئله ۴۹ که مرحوم سید(رضوان الله علیه) (۲) مطرح کردند، می فرمایند که شارع مقدس راه حل به ما نشان داد تا ما این ضمیمه را بیاوریم که مبتلا به ربا نشویم؛ یعنی یک درهم به ضمیمه یک چارک گندم یا یک صاع، یعنی یک مَن گندم را از این طرف به دو درهم و دو دینار بفروشند یا به دو درهم و چهار چارک یا چهار مَن و مانند آن، به این تحلیل که این درهم ها در مقابل آن گندم قرار بگیرد و این گندم ها هم در مقابل آن درهم؛ ما اگر این تقابل را نکنیم, یعنی این تحلیل را نکنیم ربا می شود، چرا؟ برای اینکه یک طرف یک درهم است با یک چارک گندم و طرف دیگر دو درهم با دو چارک گندم، این ربا می شود؛ ولی اینکه شارع مقدس فرمود که ربا نیست، برای این است که این یک درهم در مقابل دو درهم نیست، بلکه در مقابل دو چارک گندم است و این یک چارک گندم در مقابل آن دو چارک گندم نیست، بلکه در مقابل آن دو درهم است؛ این را اگر غرائز عقلا امضا کند - که امضا می کند - و شارع مقدس هم امضا کرده است، از ربا نجات پیدا می کنیم؛ فرعی که محقق مطرح کرده بود این است.

ص: ۳۲۸

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۷۰، ط اسلامی.

۲- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۴.

حالاـ بایـد بعـداً بحث شود که چرا مرحوم محقق این فرع را قبـل از بحث «تخلّص» از ربا مطرح کرده است؟ بعـد از آن مسائل شش گـانه، یعنی «مسائل ست» (۱) که داشت، مسـئله شـشم همین بود که در بحث های اخیر مطرح می شد، بعد از این مسئله, عنوانی دارد بـا عنوان «و قـد یتخلّص من الربـا»، (۲) [۱۲]خـود این بحث قبلی که راه «تخلّص» از ربـا بـود، چرا یکی را قبـل از عنوان ذکر کردید؟ باید ببینیم خصیصه ای دارد یا ندارد؛ ولی به هر تقدیر این ضمیمه برای آن است که ربا نشود.

حالا اگر حادثه ای پیش آمـد که ما را درگیر کرد که ناچار شـدیم بگوییم درهم در مقابل درهم و گنـدم در مقابل گندم، آن وقت چه کنیم؟ این مسـئله ششـمی که مرحوم محقق مطرح کرد و راه حـل بود این است که از یـک طرف یـک درهم است با یک مقدار گندم و در طرف دیگر دو درهم است با یک گندم بیشتر که می فرمایند این ربا نیست، چرا؟ برای اینکه این درهم در مقابل درهم نیست تا شـما بگویید این اضافه است، درهم در مقابل گندم است؛ گندم در مقابل گندم نیست، بلکه گندم در مقابل درهم است و این ربا نیست، این راه حل بود؛ حالا راه حل آن بنای عقلا بود یا بحث آن تعبّـد بود گـذشت. اگر یکی از این دو امر «مسـتحقاً للغیر» شـد؛ یعنی فروشـنده درهم و گنـدم را به درهم و گنـدم بیشتر فروخت، اینکه یـک درهم را بـا یک چـارک گنـدم را فروخت،اگر این گنـدم«مسـتحقاً للغیر» در بیایـد و غیر اجـازه دهـد و این بیع فضولی را امضا کنـد، مثل سابق خواهـد بود که برابر تحلیل و طایفه «ثالثه» نصوص, این حلال است; گرچه یک طرف یک درهم است با یک چارک گندم و طرف دیگر دو درهم است بـا دو چـارک، این تحلیلاًـ درهم در مقابـل گنـدم قرار می گیرد و گنـدم در مقابـل درهم قرار می گیرد، پس ربا نیست؛ ولی اگر گندم که ضـمیمه بود، «مستحقاً للغیر» شد، پس این معامله نسبت به گندم فضولی می شود، اگر آن مالـک اجـازه داد که این نظیر فرع سـابق می شود و همـان حکم تحلیـل را دارد؛ اما اگر آن مالک اجازه نـداد و گفت من گنـدم خود را می خواهم که در طرف «مثمن» می شود یک درهم و در طرف «ثمن» می شود دو درهم، این ربا را چگونه باید حـل کنیـم؟ می فرماینـد اگر آن ضـمیمه «مسـتحقاً للغیر» شـد و غیر اجـازه نـداد و شـما ناچـار شدیـد «تقسیـط» کنیـد، اگر این «تقسیـط», مسـتلزم ربـا نبود، این معـامله صـحیح است؛ ولی اگر این «تقسیـط», مسـتلزم ربا بود، این معامله باطل است. شـما چه چیزی را می خواهید تقسیط کنید؟ آنچه که فعلًا در دست این فروشنده می ماند، یک درهم در برابر دو درهم است؛ قبلًا یک درهم داده بود با یک کیلو گنـدم که دو درهم گرفت، این دیگر ربا نیست؛ اگر این یک کیلو گنـدم رخت بربست و این یک کیلو گنـدم هم کمتر از یـک درهم می ارزد، چون یـک کیلو گنـدم, کمتر از یک درهم می ارزد؛ مثلًا یک نصف درهم می ارزد، به اندازه نصف درهم را باید به صاحب اصـلی آن برگرداننـد، وقتی برگرداندند، آنچه که می ماند در طرف «مثمن» یک درهم است و در طرف «ثمن» یـک درهم و نصف، این ربا را چطور حل می کنیـد؟ این است که می فرماینـد اگر آن ضـمیمه «مستحقاً للغیر» شد که می شود فضولی و اگر آن غیر امضا کرد که حکم سابق را دارد و اگر امضا نکرد دو صورت دارد: یک صورت آن این است که «تقسیـط» مسـتلزم ربا نیست و این حلال است؛ صورت دیگر این است که «تقسیط» مستلزم رباست که این حرام و باطل می شود. آن جایی که «تقسـیط» مستلزم ربا هست و حرام می شود همین مثال بود که اگر کسی یک درهم با یـک چارک گنـدم را به دو درهم بفروشـد، «مثمن» یک درهم است با یک چارک گنـدم و «ثمن» دو درهم است، اینها چون یک جنس نیسـتند «تفاضل» آنها عیب نـدارد و اگر این یک چارک گندم که «مسـتحقاً للغیر» شد، مالک این معامله فضولی را امضا کرد که همچنان صـحیح است و اگر امضا نکرد ناچار «تقسیط» می شود، گرچه طرف مقابل خیار «تبعض صفقه» پیدا می کنـد؛ حالا که «تقسـیط» می شود، اگر این یک چارک گندم به اندازه یک درهم می ارزد، باز هم معامله صـحیح است، چرا؟ برای اینکه در طرف «مثمن» یک درهم بود با یک چارک گنـدم و در طرف «ثمن» دو درهم بود، آن یک چارک گنـدم هم,

به انـدازه یک درهم می ارزد، چون «مسـتحقاً للغیر» شـد، پس در قبال آن باید یک درهم را به صاحب آن برگرداند و اما اگر یک چارک گندم به اندازه نصف درهم می ارزد، نه تمام درهم، چون وقتی می خواهند «تقسیط» کنند، یک چارک گندم در مقابل نصف درهم است و آنچه که می ماند یک درهم و نصف است در مقابل یک درهم که این ربا می شود. پس مسئله ۴۹ این است که اگر آن ضـمیمه «مستحقاً للغیر» شد و فضولی گشت و آن غیر این عقد فضولی را امضا کرد، حکم همان است که مرحوم محقق فرمود و تـا حـال بحث آن گـذشت و اگر امضا نکرد ناچاریم این معامله را منحل کنیم، گرچه طرف مقابل خیار «تبعض صفقه» دارد.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

اگر معـامله منحل شـد دو صورت دارد: یا این ضـمیمه طوری است که اگر خواستیم معادل آن را برگردانیم مسـتلزم «تفاضل» نیست، باز هم صـحیح است؛ مثل اینکه یک چارک گنـدم, یک درهم می ارزد؛ اگر یک چارک گندم, یک درهم می ارزد، معـامله نسبت به این فسـخ می شود؛ یک درهم از این طرف و یک درهم از آن طرف است که معامله صـحیح است؛ ولی اگر این یک چارک گنـدم به اندازه نصف درهم می ارزد، این یک چارک گندم، چون «مسـتحقاً للغیر» شد، مقابل آن که نصـف درهم است آن هم بایـد برگردد، آنچه می مانـد در طرف «مثمن», یک درهم است و در طرف «ثمن», یک درهم و نصف که این ربا می شود. این گونه از موارد را چون خود شارع آورد، «تقسیط» و آثار آن را او می پذیرد و حکم صحت و فساد هم به عهده اوست، پس در آن جا که مسـتلزم ربا نیست می فرماید صحیح است و در آن جا که مستلزم ربا هست می فرماید صحیح نیست.

دقت در این فروع برای اهمیت مسئله ربا بود. آن روزها که مسئله بانک و امثال بانک نبود، همین بیع ربوی و قرض ربوی بود؛ اما چون این صورت سازی ها نبود فروع آن مطرح نیست، لکن خطوط کلی آن همین است. حالا تمام مسـئله ۴۹ همین نیست، این صدر مسئله ۴۹ اسـت که اگر این ضـمیمه «مستحقتاً للغیر» شـد حکم آن چیست؟ ذیلی دارد که - ان شـاء الله - جلسه بعد مطرح می شود.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

در جریان ضمیمه کردن یک کالا به «ثمن» یا «مثمن» تا از ربا بودن محفوظ بماند، وجوهی مطرح شد و مطرح است که برخی از آنها گذشت و برخی از آنها در پیش است. یکی از فروعی که مرحوم سید یزدی(رضوان الله علیه) آن را به عنوان مسئله ۴۹ از مسائل ربا در جلد شـش عروه (۱) مطرح کردند این است که اگر این ضـمیمه «مسحقتاً للغیر» شد؛ مثلاً درهم یا دیناری را با ضمیمه کالا-یی به دینار و درهم بیشتر فروختنـد که اگر آن ضـمیمه نبود این معامله ربوی بود؛ یعنی یک درهم با یک چارک گنـدم را به دو درهم با دو دینار فروختنـد که اگر این ضـمیمه گندم به درهم نبود، یک درهم در مقابل دو درهم یا یک دینار در مقابل دو دینار ربا بود، این ضـمیمه برای آن است که این را از ربا بودن نجات دهد و اثر این ضـمیمه هم طبق «طایفه ثالثه» از نصوص مشـخص شـد که ضـمیمه این اثر را دارد. پس اگر ضـمیمه باشـد، معامله از ربوی بودن مصون است و اگر ضـمیمه نباشـد، معامله از ربوی بودن مصون نیست؛ حالا اگر حدوثاً ضـمیمه حاصل شد و بقائاً این ضـمیمه رخت بربست، حکم معامله چیست؟ یک وقت است که این ضـمیمه اصـلاً مالیت ندارد و صورت انضـمام هست، اما یک وقت است که مالیت دارد، لکن برای مالـک نیست؛ اگر مـالیت نـداشت،که این در صورت ضـمیمه است و حکم بطلا-ن معـامله است و از ابتـدا ربـا بود و اگر ضمیمه مـالیت داشت; منتهـا ملک دیگری بود و دیگری اجازه داد؛ یعنی معامله به دو بخش تقسیم شـد: یک بخش مربوط به آن درهم بود که معامله اصـیل بود و بخشی که مربوط به ضمیمه بود، معامله فضولی بود و صاحب آن هم اجازه داد؛ وقتی در بیع فضولی آن مالک اصیل اجازه دهد، دیگر حکم معامله اصلی را دارد. پس اگر ضمیمه «مستحقهً للغیر» شد و غیر اجازه داد، این معـامله همچنان صـحیح است و مشـمول «طایفه ثالثه» از نصوص است و این ضـمیمه در تخلص از ربا اثر بخش است. پس

فرع اول آن روشن است؛ یعنی ضمیمه «مستحقاً للغیر» شد و غیر این معامله فضولی را امضا کرد، این معامله ای که حدوثاً مرکب از یک اصیل و یک فضول بود، الآن هر دو جزء اصیل شد، پس محذوری ندارد؛ ولی اگر آن مالک اجازه نداد و ضمیمه را خواست، وقتی این ضمیمه را خواست این «ثمن» یا «مثمن» بی ضمیمه است، وقتی بی ضمیمه شد در حقیقت معامله بین یک درهم است و دو درهم یا یک دینار است و دو دینار یا یک درهم است و دو درهم و دو دینار که ربا می شود، پس اگر «مستحقهً للغیر» شد ربا می شود، این فرع دوم بود.

۱- تکمله العروه الوثقی, السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱, ص۴۴.

آیا آن نصوص «طایفه ثالثه» می تواند راه حلی برای این درست کند که بگوید این یک درهم که در مقابل آن دو درهم و دو دینار بود، الآن این یک درهم کلاً در مقابل آن دینارها قرار بگیرد یا راه حلی نیست و ضمیمه ای در کار نیست؟ چطور حل شود؟ چطور این را تقویم کنیم که از ربا بودن در بیاید. آن روایات که راه حل بود، در این مسئله برای اینکه انسان بتواند از باطل به حق و از کذب به صدق فرار کند، یک راه حلی نشان می داد؛ اما این جا وقتی ضمیمه در کار نیست، این یک درهم در مقابل چه چیزی قرار بگیرد؟ آن جا که ضمیمه هست، ولو طرفَین قصد نکنند که این یک کیلو گندم در مقابل آن دو درهم است و این یک درهم در مقابل آن دو دینار که در این صورت یا بنا بر غرائز عقلا این کار قهراً انجام می گیرد یا برابر تعبّدی که مرحوم سید (۱) و بزرگواران فرمودند در مقابل آن قرار می گیرد و دیگر ربا نیست. پس در صورتی که ضمیمه موجود باشد یک راه حلی هست؛ اما حالا ـ این ضمیمه وقتی منتفی شد، ما چه راه حلی داریم؟ چاره ای جز این نیست که بگوییم این رباست و معامله باطل است؛ بطلان معامله هم در حقیقت از اول است نه از الآن، چرا؟ برای اینکه از اول مال مردم را آورده و فروخته است؛ یک درهم با یک چارک گندمی که مال مردم است، در حقیقت «ثمن» یا «مثمن» همان یک درهم است؛ وقتی مال «مستحقهً للغیر» شد؛ یعنی معامله باطل است، پس فرع اول صحیح است، فرع دوم باطل است و این در صورتی است که ضمیمه «مستحقهً للغیر» در بیاید.

۱- تکمله العروه الوثقی, السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱, ص۴۳.

پرسش: ؟پاسخ: وقتی که اجازه نداد، معلوم می شود که از اول باطل بود؛ صحت آن معلّق است، اما بطلان آن که معلّق نیست، اگر اجازه داد صحیح است؛ حالا یا از حین عقد یا از زمان نقل؛ یا از اول عقد که بنا بر کشف باشد یا از حین اجازه که بنا بر نقل باشد؛ اما وقتی که اجازه نداد از همان اول باطل است. اختلاف در کشف و نقل ناظر به اجازه است؛ اما وقتی اجازه نباشد دیگر نقلی در کار نیست و همان کشف است، چون اگر اجازه داد بر دو مبناست که آیا اجازه کاشف است یا ناقل؛ اما اگر اجازه نداد، معلوم می شود که از همان اول باطل بود.

پرسش: ؟پاسخ: نه! سهم خود او که باطل شد، پس بی ضمیمه است و ضمیمه این معامله را از ربا بودن نجات می دهد؛ وقتی این ضمیمه معامله را از ربا بودن نجات می دهد و ضمیمه رخت بربست آن معامله ربوی می شود؛ یعنی اگر یک درهم را با دو درهم و دو دینار معامله کنند و برای نجات از ربا یک مقدار گندم را ضمیمه کنند، این گندمی که ضمیمه شد، برای نجات معامله از رباست؛ وقتی این گندم رخت بربست و گندمی در کار نبود، معامله ربوی محض است.

پرسش: ؟پاسخ: اگر بیگانه باشد، بله؛ اصلاً حلّیت این معامله بسته به ضمیمه بود؛ اگر ضمیمه نباشد، یک طرف یک درهم است و طرف دیگر دو درهم که این رباست، این ضمیمه برای آن است که معامله را از ربوی بودن نجات دهد. حالا اگر خود ضمیمه رخت بربست، این معامله ربوی می شود و از اول هم باطل است, چرا؟ برای اینکه اختلاف بر سر اینکه اجازه کاشف است یا ناقل، درباره رد که نیست، درباره خصوص اجازه است. اگر رد کرد؛ یعنی از همان اول باطل است، پس این دو فرع برای جایی است که ضمیمه «مستحقةً للغیر» در بیاید؛ در فرع اول که غیر اجازه دهد، این معامله همچنان صحیح است و در فرع دوم که غیر اجازه ندهد، این معامله از اصل باطل است؛ این دو فرع برای این مسئله بود.

پرسش: اگر اجازه ندهد که معامله باطل شده؟

پاسخ: نه، معامله به وسیله ربا باطل است، چون وقتی که اجازه نداد؛ مثلاً اگر دو رأس گوسفند باشد که یکی را اجازه داد و یکی را اجازه نداد، معامله که باطل نیست؛ سهم او باطل است و سهم صاحب آن صحیح است؛ اما این جا ضمیمه برای آن است که اصل معامله را صحیح بکند، وگرنه کسی دو رأس گوسفند بفروشد که یکی برای خودش است و آن یکی برای دیگری، این دومی که «مستحقهً للغیر» شد و اگر دیگری اجازه نداد، این معامله نسبت به او فسخ می شود و طرف مقابل خیار «تبعّض صَفقه» دارد و معامله نسبت به او صحیح است.

اما فرع دیگر عبارت از این است که اگر ضمیمه, قبل از قبض تلف شود به چه صورت خواهد بود؟ (۱) تمام احکام در این مدار دور می زند که اگر کالایی را ضمیمه یک معامله صَیرفی کردند؛ یعنی درهم و دینار که معامله از ربا بودن نجات پیدا کند، فروضی دارد: یکی اینکه آن ضمیمه اصلاً ملکیت ندارد، حرام است و جزء اعیان باطله و اعیان محرّمه است؛ مثل ابزار قمار و مانند آن. دوم اینکه یک وقت است که مالیت دارد؛ ولی ملک غیر است. سوم اینکه یک وقت است که مالیت دارد و مال خود شخص است؛ ولی «بعد البیع و قبل القبض» تلف می شود. جامع مشترک این فروض سه گانه این است که ضمیمه به دست خریدار نمی رسد، فقط آن درهم یا دینار به دست خریدار می رسد؛ یا برای اینکه مالیت نداشت یا برای اینکه «مستحقاً للغیر» بود و غیر اجازه نداد یا برای اینکه «بعد البیع و قبل القبض» تلف شد که این هم دو صورت دارد: یک صورت آن رباست و یک صورت آن ربا نیست.

۱- تکمله العروه الوثقی, السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱, ص۴۴.

چرا این شـخص که ضمیمه به دست او نرسید, معامله را باطل کند؟ این معامله ای بود که محقق شده و صحیحاً هم محقق شده است و ضمیمه هم «بعد البیع» تلف شد، نه «قبل البیع»؛ «بعد البیع» اگر تلف شود برای مشتری است، نه برای بایع.

در پاسـخ می فرماینـد که این برابر آن قاعده ای است که قبلاً در بحث های احکام خیار گذشت که «کُلُّ مَبِیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» (۱) [۴]، این یک قاعـده فقهی است که از نصوص باب خودش اسـتنباط شده است. معنای قاعده این اسـت که اگر کالایی خرید و فروش شد و قبض نشد؛ یعنی این مبیع را بایع که به مشتری فروخت قبض نداد و قبل از قبض تلف شـد که در این مسئله می گویند از کیسه خود بایع رفته است؛ معقول نیست که از کیسه بایع برود، مگر با توجیهاتی که به آن اشاره می شود. چرا از کیسه بـایع برود؟ کالا‌یی است که بـایع به مشتری فروخته، تفریط نکرده، تعـدّی نکرده همین که رفت از انبار بیاورد و به مشتری بدهد, از دست بایع افتاد و شـکست، این جا می گویند تعبّداً «کُلُّ مَبِیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» که از کیسه بـایع می رود؛ این وجهی نـدارد که از کیسه بـایع برود، چون مـال مشـتری است. اگر بـایع تلف کرده باشـد، تعـدّی و افراط کرده باشـد، بله, شامل«من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (۲) [۵]یا «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» (۳) می شود؛ اما این جـا تلف نکرده، تعـدّی نکرده و مـال مردم را نگرفته است؛ یک ظرف بلوری بود در این قفسه، مشتری به بایع گفت این ظرف چنـد؟ بایع گفت فلان مبلغ، مشتری پول داد و خریـد و آن ظرف ملک طِلق مشتری شد، بایع رفت تُنگ را از قفسه بیاورد و به مشتری بدهـد، از دست او افتاد و شـکست؛ او که عمـداً تلف نکرد و مال هم برای مشتری بود و نه برای بایع، کلی فروشـی که نکرده بود؛ اگر کلی فروشـی کرده باشـد، برای ضـمان راه دارد؛ اما همین کالای خاص را فروخته و دارد جنس را می پردازد؛ حالا از دست او افتاد و شکست، چرا مال بایع است؟

ص: ۳۳۵

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.

۲- مائه قاعده فقهیه، السید محمد کاظم المصطفوی، ج۱، ص۲۰.

۳- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۴، ص۸.

پرسش: قبض و اقباض, جزئی از معامله هست؟

پاسخ: قبض و اقباض در «صَرف» جزء معامله است، نه در تُنگ و امثال آن. کالاهایی که جزء معامله صَرفی نیستند که قبض و اقباض در صحت معامله آنها دخیل نیست، در وفا دخیل است و نه در اصل عقد؛ آن جا که می خواهند عقد را ببندند، آن جا قبض و اقباض دخیل نیست، بعد از اینکه عقد را بستند بر مشتری واجب است ثمن را بپردازد و بر بایع واجب است که «مثمن» را بپردازد، لکن در طرف مقابل این طور نیست که اگر ثمن تلف شد و از دست او افتاد و شکست, مشتری ضامن باشد؛ ولی در خصوص «مثمن» هست که «كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ».

این یک راه معقولی ندارد مگر با توجیهی که در کتاب های بیع ملاحظه فرمودید. راه معقول ندارد برای این است که مال مردم تلف شد و خود آن شخص ضامن است، چرا این شخص ضامن باشد؟ این شخص احسانی کرده! راه حل آن این است که وقتی شارع می فرماید - چون شارع مالک حقیقی است - مالک ضامن است، به این معنا است که این ظرف بلوری که بایع به مشتری فروخت و مِلک طِلق مشتری شد، همین که بایع رفت دست بزند به این تُنگ بلوری و آن را بردارد، «آناًما» قبل از تلف این معامله منفسخ می شود، وقتی معامله منفسخ شد «ثمن» برمی گردد ملک مشتری و «مثمن» برمی گردد ملک بایع، این تُنگ بلوری مِلک طِلقِ خود بایع است؛ وقتی مِلک بایع شد، ظرف بایع از دست بایع افتاد و شکست، پس بایع ضامن است. دخالت عقل در مسئله شرع و در مسئله فقه در همان کتاب های بیع روشن شد و موارد فراوانی است؛ این راه حل را مرحوم شیخ انصاری (1) و امثال شیخ پذیرفتند که عقل دخالت می کند و به عنوان «سراج منیر» و به عنوان چراغ این را کشف می کند، چرا؟ عقل می گوید که معقول نیست، مال زید تلف شود و عمرو ضامن باشد؟ این ظرف وقتی خرید و فروش شده و بیع تمام شد, مِلک طِلق مشتری است؛ حالاـ مِلک طِلق مشتری افتاد و شکست، بایع ضامن باشد یعنی چه؟! مشابه این در مسئله فسخ هم هست؛ اگر کسی فرشی را به دیگری با خیار فسخ فروخته، «شرط الخیار» کرده، این فرش را داده به زید، زید هم برده در منزل خود پهن کرده و روی آن نشسته، این فروشنده هم حق فسخ دارد و فسخ هم گاهی قولی است که می گوید «فَسَختُ» و گاهی هم فعلی است که می رود فرش را از صاحب خانه تحویل می گیرد که معامله فسخ می شود؛ اما بدون اینکه «فَسَختُ» بگوید و بدون اینکه برود از او فرش را بگیرد؛ یعنی قولی و فعلی در کار نیست، با توجه به این فرش را به یک شخص «ثالث» می فروشد و می گوید «بِعتُ» که می گویند با گفتن این «بِعتُ», هم این معامله دوم صحیح است و هم آن معامله اول فسخ می شود. با چه چیزی فسخ می شود؟ در حالی که نه فسخ فعلی داشت که برود فرش را از او تحویل بگیرد و نه فسخ قولی داشت که بگوید «فَسَختُ»، این جا عقل می گویند دخالت می کند و کشف می کند که اولاً «آناًما قبل البیع» دوم, آن معامله - فسخی در کار نیست - منفسخ می شود و ثانیاً وقتی منفسخ شد, این فرش برمی گردد به ملک فرش فروش و ثالثاً این فرش فروش, فرش را به «ثالث» می فروشد؛ این دخالت عقل برای حل مسئله است. اینکه می گویند عقل یکی از منابع است، در حقیقت یکی از ادلّه هاست، نه منبع؛ منبع فقط وحی است، پس این را عقل کشف می کند.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج ۶، ص۱۸۳.

در مسئله «كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ», عقل این را کشف می کند. چطور کشف می کند؟ می گوید چون شارع مقدس که مالک حقیقی است فرمود این کالایی که «بعد البیع و قبل القبض» تلف شد از کیسه بایع می رود, با اینکه مال بایع نیست! راهی که عقل کشف می کند این است که «آناًما قبل التلف» این بیع قبلی فسخ می شود, این کالا برمی گردد به ملک بایع, از ملک بایع می افتد و می شکند که در این صورت بایع ضامن است. بنابراین این ضمیمه دیگر به دست مشتری نمی رسد و این ضمیمه هم عامل نجات معامله بود, این معامله را از ربا بودن درآورده, حالا خود ضمیمه از بین رفته, چه کار کنیم؟

«فیه وجوهٌ و اقوال»; یک وجه و قول این است که معامله باطل است, چرا؟ برای اینکه شما که یک درهم دادید با یک تُنگ بلوری در قبال دو درهم و دو دینار, این تُنگ برای این بود که این معامله را از ربا بودن نجات دهد, حالا وقتی خود تُنگ از بین رفت, در حقیقت معامله بین یک درهم است با دو درهم و یک دینار که ربا می شود, این یک احتمال بود. احتمال دیگر این است که این معامله صحیح است, صحت آن برابر «طایفه ثالثه» از نصوصی است که امام صادق(علیه السلام) فرمود که پدرم این طور می فرمود; یعنی وجود مبارک امام باقر(علیه السلام) هم در مدینه این طور فتوا می داد و آن این است: کسی که یک درهم و یک تُنگ بلوری می فروشد به دو دینار و دو درهم, در حقیقت آن معامله صحیح بود و ربا در کار نبود, چرا؟ برای اینکه آن یک دینار و یک درهم در مقابل این دو دینار هست و این تُنگ در برابر آن دو درهم است; حالا که این تُنگ افتاد و شکست, ما کاری می کنیم که برخی از آثار ضمیمه مترتب شود, ولو طرفَین چنین قصدی نکرده باشند, ولو در ذهن طرفَین هم نیامده باشد; یک نحوی, صنفی, ثلثی, ربعی و طوری تقسیم می کنیم که ربا حاصل نشود; این قول هم درست نیست, برای اینکه اگر ما در مسئله نصوص خاصه قائل به تعبّد بودیم - که مرحوم سید و امثال سید قائل به تعبّد بودند - این فقط برای ضمیمه است به جهت آن که مشکل مجهول بودن و امثال آن را حل کند; مشکل ربا و مشکل صَرف و امثال آن را حل نمی کند; مثلاً مشکل «صَرف» را حل نمی کند, چون باید قبض و اقباض شود که این جا نشده, چطور شما می توانید راه حل پیدا کنید؟ وقتی ضمیمه تلف شد, یک طرف «صَرف» است و آن طرف دیگر هم «صَرف», این معاملات مانند صَرّافی است, هر دو با درهم و دینار معامله شده, شما چطور می خواهید راه حل نشان دهید؟ از نصوص «طایفه ثالثه» نمی شود استفاده کرد, بیاییم یک راه حل دیگری پیدا کنیم یا بگوییم مثلاً باطل هست که در پاسخ این طور بگوییم اول که معامله صحیحاً حاصل بود, بطلان بعدی برای چیست؟ دلیل بعدی در بطلان چیست؟ بیاییم از این راه حل استفاده کنیم و همین را تقویت کنیم و بگوییم که این معامله صحیحاً واقع شد و در حین معامله هیچ شائبه ربایی نبود, بعداً براساس اصل تعبّد حادثه ای پیش آمد که ضمیمه دیگر در اختیار مشتری قرار نمی گیرد. این «كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»هم که یک تعبّد است, این تعبّد که به حریم اصل معامله سرایت نمی کند, اصل معامله چرا باطل باشد؟ اصل معامله که صحیحاً واقع شد و هیچ شبهه ربایی در آن نبود, بعد چرا باطل شود؟ اینکه از سنخ اجازه نیست تا ما بگوییم کاشف باشد یا ناقل, این معامله صحیحاً واقع شد, بعد حادثه ای رخ داد که آن حادثه, تلف این ضمیمه قبل از قبض بود و این معامله نسبت به این ضمیمه باطل است; حالا که معامله نسبت به ضمیمه باطل است, آن خریدار خیار «تبعّض صَفقه» دارد, اصل معامله که سر جای خود محفوظ است; امّا یک وقت است که خریدار معامله را فسخ می کند و این معامله که فسخ شد, می گوید این ضمیمه چون به دست من نرسید, من آن یک درهم را با تُنگ بلوری خریده ام, حالا ـ که افتاد و شکست و به دست من نرسید, من خیار «تبعّض صَفقه» دارم که با اعمال خیار «تبعّض صَفقه», معامله را فسخ می کنم و فسخ این معامله هم نشانه صحت معامله است.

شما خیار «تبعّض صَفقه» طرف مقابل را که قبول دارید؛ خیار, فرع بر صحت معامله است، اگر معامله باطل باشد که دیگر خیاری در کار نیست، پس معامله صحیح است، معامله «وَقَعَ صَحیحَةً» که در ظرف افتادن و شکستن هم صحیح است، بعد از افتادن و شکستن هم باز صحیح است، به دلیل اینکه خریدار خیار «تبعّض صَفقه» دارد، پس اگر معامله را به هم زد دیگر هیچ محذوری ندارد. حالا اگر خواست معامله را امضا کند، برای چه ربا باشد؟ الآن رباست؟ الآن که ربایی پیش نیامده است! در طلیعه بحث که معامله منعقد می شد، آن رباست؟ اما آنکه ربا نبود, پس به چه دلیل این معامله باطل باشد؟

پرسش:؟پاسخ: بله, لذا خیار «تبعّض صَفقه» دارد، چون آنها با ضمیمه می خواستند بفروشند و خریدار ضمیمه را طلب می کرد و حالا ضمیمه به دست او نرسید خیار «تبعّض صَفقه» دارد، می خواهد قبول یا نکول کند و خیار داشتن هم علامت صحت معامله است، پس معامله صحیح است.

پرسش:؟پاسخ: بله، از اول این ضمیمه را انجام دادند، پس معامله ربوی نبود و «وَقَعَ صَحیحَةً»، آن وقتی که ضمیمه از بین رفت, معامله و بیعی در کار نیست، زمانی که می خواستند عقد بیع جاری کنند و ایجاب و قبول باشد، تملیک و تملّکی باشد که به وسیله این ضمیمه، معامله از ربا بودن و ربوی بودن نجات پیدا کرد، دیگر ربایی در کار نیست و معامله «وَقَعَ صَحیحَةً»، بعد چرا باطل شود و اینکه شما می گویید وقتی ضمیمه تلف شد بایع ضامن است و مشتری خیار «تبعّض صَفقه» دارد، معلوم می شود در این حال هم معامله صحیح است. خیار از احکام معامله صحیحه است و معامله فاسد که خیار ندارد. پس با تلف، معامله باطل نمی شود، یک؛ بعد از تلف, معامله همچنان صحیح سر جای خود هست، دو؛ خیار «تبعّض صَفقه» نشانه صحت آن است، سه؛ در ظرفی که معامله می خواست واقع شود، ربا نبود؛ در ظرفی که این ضمیمه از بین رفت، معامله ای در کار نیست و معامله نمی کنند، بنابراین وجهی برای بطلان ندارد و آن اصول اولیه، یعنی (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، (۱) (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۲) و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۳) و نصوص میانی که مسئله رباست، همه آن عمومات می توانند مرجع باشد و اگر شک هم کردیم که در این جا هم حتی «تفاضل» مضرّ است و تساوی شرط است، آن «اصاله البرائه» یا «اصاله الحلّیه» یا «رُفِعَ ... مَا لَا یَعْلَمُونَ» (۴) [۱۱] کافی است؛ نیازی به آن اصل نیست همین عمومات اولیه و عمومات میانی کافی است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۵، ص۳۶۹، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب۵۶، ط آل البیت.

در مسئله ربا فرمودند که در ظرف بیع اگر «تفاضل» باشد رباست، در ظرف بیع که «تفاضل» نبود، دیگر نگفتند اگر «احد الجزئَین» تلف شد، این می شود ربا؛ نه «احد الجزئَین» که تلف شد ربا نیست! چه شما بگویید بر اساس قاعده «کُلُّ مَبِیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ», این تلف به عهده بایع است و چه نگویید; در هر دو حال, وقتی این ضمیمه تلف شد که صحت معامله مستقر شد، اگر «بعد القبض» باشد که خیار «تبعّض صَفقه» نیست، اگر قبل از قبض باشد خیار «تبعّض صَفقه» هست; این ضمیمه که بنا نبود تا قیامت بماند، ضمیمه برای آن بود که معامله از ربوی بودن نجات پیدا کند و نجات پیدا کرده است.

پرسش: در صورت شک «اصاله الفساد» مقدم می شود؟!

پاسخ: نه! ما یک وقت شک داریم که این دخیل است یا نه؟ «اصاله الصحه» مقدم است. ما الآن شک می کنیم که فلان چیز شرط صحت بیع است یا نه؟ «رُفِعَ ... مَا لَا یَعْلَمُونَ» مرجع است. یک وقت است ما شک نداریم که فلان شیء دخیل است یا نه، شک داریم که بایع مشخص این کار را کرده یا این کار را نکرده، اینجا «اصاله الفساد» محکّم است؛ یعنی عدم نقل و انتقال را استصحاب می کنیم. اصل در معامله که می گویند فساد است، به این معناست؛ یعنی قبل از اینکه این بایع بگوید «بِعتُ»، این کالاـ مِلک بایع بود و این «ثمن» مِلک مشتری، من نمی دانم که مشتری این شرایط و ترک موانع را رعایت کرده یا نه، می گوییم قبل از اینکه بگوید که مِلک بایع بوده و الآن هم «کما کان»؛ این معنای «اصاله الفساد» معامله است، وگرنه اصل «اصاله الصحه»، اصل عدم شرطیت و اصل عدم مانعیت, اصولی محکّم در همه موارد است. ما اگر شک کنیم که این شرط صحت معامله است یا نه، مرجع «اصاله الصحه» است، پس اینکه گفته می شود اصل در معامله فساد است؛ یعنی اینکه ما نمی دانیم بایع این شرایط را رعایت کرده یا نکرده، می گوییم قبل از اینکه بگوید «بِعتُ» این کالا برای او بود و الآن هم «کما کان»؛ نمی دانیم مشتری این شرایط را رعایت کرده و پرهیز از این موانع کرده یا نه، می گوییم قبل از اینکه وارد معامله شود این «ثمن» برای مشتری بود والآن هم «کما کان»; این معنای «اصاله الفساد» در معامله است.

پرسش:؟پاسخ: به مشتری برمی گردد، چون در این مدت مِلک اوست؛ این یک تعبّد خاصی است که فرمود: «كُلَّ مَبِيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»؛مال مشتری است؛ تعبّداً فرمودند قبل از قبض اگر تلف شود خسارت آن به عهده بایع است که عقل این جا یک راه حل دارد و نشان می دهد.

بنابراین در ظرف بیع که معیار اساسی آن است، ربا در کار نبود و «بعد البیع» هم «تفاضل» ضرری ندارد، نه تساوی شرط است و نه «تفاضل» مانع، پس اگر ضمیمه به دست مشتری نرسد یا برای آن است که این ضمیمه مالیت ندارد که رأساً از بحث بیرون است یا مالیت دارد «مستحقهً للغیر» می شود که این دو فرع دارد که گذشت و اگر ضمیمه به دست مشتری نرسد و ملکیت داشته باشد و «مستحقهً للغیر» نباشد، براساس «كُلُّ مَبِيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»,چهار وجه برای آن مطرح کردند که بطلان از اصل معامله یا بطلان از حین معامله در هیچ کدام از اینها راه ندارد، این «صحه من الاصل» است و به همین جهت هم مرحوم صاحب جواهر (۱) در جلد ۲۳ جواهر همین راه را رفته است، مرحوم آقا سید محمد کاظم هم همین را تأیید کرده و ادلّه و شواهد هم همین را اثبات می کنند. ما هیچ راهی نداریم که بگوییم این معامله باطل است، برای اینکه این معامله در حین وقوع, منزه از ربا بود، بعداً هم که جا برای معامله نیست؛ در ظرف بقا نه تساوی شرط است و نه «تفاضل» مانع است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن الجواهری النجفی، ج ۲۳، ص۳۹۲.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

در مسئله ربا چند راه «تخلّص» هست و در بعضی موارد اصلاً ربا حاصل نیست؛ یعنی حرام نیست. مرحوم محقّق در شرایع این موارد «تخلّص» از ربا را از هم تفکیک کرده است؛ ولی برخی از فقها مثل شهید در لمعه (۱) و دیگران تفکیک نکردند. مرحوم محقّق در شرایع در ضمن اینکه فرمود: «تتمه فیها مسائل ست»؛شش مسئله است، مسئله ششم که قبلاً مطرح شد این بود که «یجوز بیع درهم و دینار بدینارین و درهمین» (۲) که این نصوص طایفه خاصه، برای اثبات این مطلب بود که این «تخلّص» تعبّد است یا روی غرائز و ارتکازات عقلاست؛ عدّه ای مثل مرحوم سیدِ ریاض(رضوان الله علیه) و سایر فقها می گفتند این روی غرائز عقلاست تعبّد نیست، (۳) برخی هم مثل مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) می فرماید که این تعبّد است (۴) و اگر کسی آن را با ضمیمه بفروشد، ربا برطرف می شود. بعد از این یک عنوانی مرحوم محقّق در شرایع دارد که می فرماید: «و قد یتخلّص من الربا» (۵) و اینکه «احد المتبایعین» کالای خود را می فروشد به یک قیمتی و بعد کالای او را به قیمت دیگری می خرد، که هم آن تفاوت ملحوظ شد و هم در عقد واحد نبود؛ حالا این به خواست خدا بعداً باید مطرح شود.

ص: ۳۴۱

۱- اللمعه الدمشقیه، الشهیدالاول، ج۱، ص۱۰۷.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

۳- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج ۸، ص ۳۱۱.

۴- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۳.

۵- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

شهید و برخی از فقهای دیگر این دو عنوان را زیر مجموعه «تخلّص» از ربا ذکر کردند؛ ولی مرحوم محقّق آن اولی، یعنی مسئله ششم را به عنوان «تخلّص» از ربا ندانست؛ مثل اینکه یک تعبّد محضی است یا نه تعبّد نیست، بلکه راه دیگری است و بارها هم عرض شد که چرا مرحوم محقّق این مسئله ششم را جزء «تخلّص» از ربا ندانست. مرحوم شهید(رضوان الله علیه) همه اینها را زیر مجموعه «تخلّص» از ربا مطرح کرد؛ ولی محقّق این کار را نکرد، با اینکه شهید بعد از محقّق بود و نظم محقّق را هم دیده بود که این نکته چند بار گفته شد و درعنوان «قد یتخلّص من الربا» - به خواست خدا بعداً خواهیم گفت - باز هم بازگو می شود؛ اما یک مسئله ای که فعلاً مطرح است و جزء پنجاهمین مسئله مرحوم آقا سید محمد کاظم در جلد شش عروه هست، این است که مرحوم محقّق در متن شرایع فرمود: «تتمه فیها مسائل ست»؛ شش مسئله است: اولین مسئله ای که ایشان نقل می کند این است که «الأولی لا ربا بین الوالد و ولده و یجوز لکل منهما أخذ الفضل من صاحبه و لا بین المولی و مملوکه و لا بین الرجل و زوجته و لا بین المسلم و أهل الحرب و یثبت بین المسلم و الذمّی علی الأشهر». (۱) در بعضی از موارد ربای محرّم تخصیص خورد، اطلاقات بعضی از آنها تقیید شد و عمومات بعضی از آنها تخصیص پیدا کرد که بین «والد» و «ولد» ربا

نیست؛ برخی ها اختصاص دادند که «والد» می تواند از «ولد» ربا بگیرد بدون عکس آن؛ ولی مشهور بین علما طرفینی است که محقّق هم جزء همین قائلان به این قول مشهور است که طرفین می توانند از یکدیگر ربا بگیرند. بین مولا و مملوك او که در نظام برده داری مطرح بود، آن جا هم ربا نیست؛ این بنا بر این است که عبد مالك شود و بتواند تجارت کند؛ اما اگر مالك نشود دیگر مِلکی ندارد تا وارد مسئله تجارت و ربا و امثال آن شود. «و لا بین الرجل و زوجته»؛ در این جا هم گفتند چه زوجه دائم و چه زوجه منقطع، بین اینها ربا نیست. «و لا بین المسلم و اهل الحرب»؛ اگر مسلمان از کافر حربی ربا بگیرد حلال است، بدون عکس آن. «و یثبت بین المسلم و الذمّی علی الاشهر»؛ ولی اولاً بین مسلمان و کافری که اهل کتاب است و ثانیاً شرایط ذمّه را قبول کرده است و به آن عمل می کند، این شخص حکم مسلمان را دارد. بنابراین بین مسلمان و ذمّی ربا گرفتن حرام است؛ اما بین مسلمان و کافر حربی این ربا حرام نیست. آنها که مسائل شرعی را رعایت می کردند و سعی می کردند بالأخره تا آن جا که ممکن است ربا نگیرند و از پول هم یک استفاده ای ببرند، پول ها را می بردند در بانک های کفّار حربی که از آنها سودی بگیرند که می گویند حلال است. اصل ربا گرفتن باعث رکود تولید است؛ ولی بر فرض بخواهند ربا بگیرند، قبلاً آنها که متشرع بودند سعی می کردند که این پول را در بانک های کافر حربی بگذارند یا آنها که حربی هستند و اصلاً معتقد نیستند؛ مثل همین کمونیست ها و مانند اینها یا اگر اهل کتاب می باشند، شرایط ذمّه را نمی پذیرند و به ذمّه عمل نمی کنند؛ مثل مسیحی ها و کلیمی ها و امثال آنها، وگرنه در بانک های اسلامی مسلمانان این کار را نمی کنند.

ص: ۳۴۲

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

بنابراین این فتوایی است که محقّق در متن شرایع دارد، قبل از ایشان هم این فرمایش را گفتند، بعد از ایشان هم این فرمایش را دارنـد و این هم معروف بین فقها(رضوان الله علیهم) است. مخالف در مسئله مرحوم سید مرتضی(رضوان الله علیه) بود و سرّ مخالفت ایشان هم آن نحو برداشتی بود که این بزرگوار از این نصوص داشت. در روایات معامله است که «لَیْسَ بَیْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِهِ رِبًا» (۱) بعضی از آقایان متأخر هم بی میل نبودنـد، یک چنین فتوایی بدهنـد که «لا ربا بین الوالـد و الولـد». معروف بین اصحاب در استفاده از حدیث این است که این ربا نیست، حلال است؛ ولی مرحوم سید مرتضی(رضوان الله علیه) (۲) از این تعبیر شریف که «لَیْسَ بَیْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِهِ رِبًا»، حرمت می فهمیدنـد؛ نظیر اینکه می گفتنـد: (فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ) (۳) که از آن عبارت حرمت فهمیده می شود. (فَلَا رَفَثَ)؛ یعنی کسی حق ندارنـد در آن جا نکاح کنـد، در آن جا «فسوق» حرام است و «جدال» حرام است؛ همان طور که «رفث» و «فسوق» و «جدال» در حج حرام است، ربا «بین الوالد و الولد» حرام است «لَیْسَ بَیْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِهِ رِبًا». بعدها که به کلمات اصحاب مأنوس تر شدند و بیشتر بررسی کردند و روایات دیگر را هم دیدنـد، فتوایشان برگشت و فهمیدنـد که این «لا ربا»، حرمتی ندارد؛ یعنی اینها می توانند در اعضای خانوادگی از یکدیگر ربا بگیرند، چون بیرون از حریم خانواده نیست؛ زن و شوهر اینطور هستند، «والد» و «ولد» هم این طور هستند.

ص: ۳۴۳

۱- الفقه المنسوب إلی للامام الرضاعلیه السلام، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ص۲۵۸.

۲- الانتصار، السیدالشریف المرتضی، ص۴۴۲.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۹۷.

پرسش: ؟پاسخ: مشکل هست؛ هم در «والد» نسبی، یعنی از راه دختری و هم درباره مادر اشکال کردند. اینکه گفتند «لا ربا بین الوالد و الولد»، حداکثر «ولد» را شامل می شود و نوه را شامل نمی شود، یک؛ و بر فرض نوه پسری بگیرد، نوه دختری را شامل نمی شود، دو؛ چرا؟ برای اینکه حرمت «مغلّظه» ربا یک چیز روشنی است و آنچه که از اطلاقات یا از عمومات می شود تخصیص داد، قدر متیقن آن همین «ولد» نسبی بلافصل است و دیگر «والده» را شامل نمی شود، چون در نصوص «والده» ندارد، فقط «والد» دارد؛ اگر در نصوص «والدین» بود، روشن بود یا اگر «اُم» بود، روشن بود؛ اما با ذکر خصوص «والد» تخصیص آن معلوم می شود و این تفکیک در فقه هست به دلیل اینکه برای «والد» حق اذن در نکاح فرزند هست و برای «والده» نیست، در فقه ممکن است شمول این حقوق بین پدر و مادر فرق باشد. در مسئله قضای «فوائت»، قضای «فائته» پدر را گفتند بر پسر بزرگ واجب است؛ اما قضای «فائته» مادر را خیلی ها فتوا ندادند، پس این تفکیک چه در قضای «فوائت» و چه در ولایت بر فرزند، هست و مانند آن و اگر «والدین» یا «اُم» بود شامل می شد، اما «والد» را شامل نمی شود. بنابراین مخالف در مسئله مرحوم سید مرتضی(رضوان الله علیه) بود که ایشان هم برگشتند و در نظر نهایی شان موافق با فتوای مشهور شدند، برای اینکه معنای(فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ) این است که این کار حرام است، این جا هم «لا ربا» به آن معنا نیست که حرام باشد، به معنای این است که این موضوع منتفی است؛ یعنی ربا حکمی ندارد که این به تضییق موضوع، حاکم بر ادلّه رباست. اگر دارد که «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الرِّبَا» (۱) مطلق است، یک وقت است که به لسان تخصیص یا تقیید است و یک وقت است که به لسان حکومت است؛ اگر به لسان حکومت باشد گاهی به لسان توسعه موضوع است و گاهی به صورت تضییق موضوع است؛ آن جا که به صورت توسعه موضوع باشد مثل اینکه می فرماید: «الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ»، (۲) [۱۱]آن جا که به صورت تضییق موضوع باشد، می فرماید: «لَيْسَ بَيْنَ الْوَالِدِ وَ وَلَدِهِ رِبًا» این مخصّص نیست حاکم است و حکومت آن هم به نحو تضییق موضوع است؛ یعنی بین «والد» و «ولد» این کار حرام نیست. پس اقوال مسئله این است و معروف بین اصحاب هم همین است، عمده ادلّه مسئله است. چند روایت است که برخی از اینها ضعیف است و قابل اعتماد نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۲۰، ابواب الربا، باب۱، ط آل البیت.

۲- نهج الحق و کشف الصدق، الحلی، ص۴۷۲.

پرسش: ...؟پاسخ: یقیناً با این روایت های ضعیف نمی شود آن حرمت «مُغلّظه» ربا را از نظر دور داشت، یک پشتوانه ای باید داشته باشد و پشتوانه این روایت ضعیف اولاً روایت صحیحه است و ثانیاً عمل قاطع اصحاب است؛ این اصحاب، گذشته از اینکه کتاب های فقهی نوشتند و نسبت به متأخران حق تعلیم دارند، حق رسالت هم دارند؛ اینها رسانه اهل بیت بودند، اینها رساننده پیام اهل بیت بودند، قرآن به ما فرمود اگر خبری به شما رسید ﴿إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا﴾؛ (۱) اگر روایتی مرسل بود یا ضعیف بود ما که از فسق آن خبر نداریم، بر فرض اگر عدالت او احراز نشد ما باید «تبیّن» کنیم. حرف لطیف مرحوم حاج آقا رضای همدانی در کتاب زکاتشان این است که مگر ما نباید تبیّن کنیم؟! این همه مشایخ و علما که حرف به وسیله اینها به ما رسیده است، اینها دارند عمل می کنند «هذا نوع تبیّنٍ»، آیه که بیش از این ندارد؛ فرمود شما تحقیق و تبیّن کنید تا برای شما روشن شود. یکی از بهترین راه های تحقیق و تبیّن این است که بدانیم اینها رسانه اهل بیت هستند، ما دسترسی به حرف ائمه را به وسیله اینها داریم و خود اینها گفتند که روایت ضعیف حجّت نیست؛ اینها کتاب نوشتند و گفتند که روایت ضعیف حجّت نیست و همه اینها دارند به این عمل می کنند؛ معلوم می شود پشتوانه قوی دارد، معلوم می شود که یک روایت صحیحه معتبری بود که به دست ما نرسیده است. بنابراین ما بیش از تبیّن وظیفه نداریم، فرمود: ﴿إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا﴾ و بهترین راه تبیّن هم همین است که این مشایخ فن که رسانه اهل بیت می باشند، کاملاً دارند به این عمل می کنند؛ قبل از سید مرتضی، یعنی مرحوم شیخ مفید و امثال ایشان این طور بود، بعد از سید مرتضی که بیش از هزار سال است دارند به آن عمل می کنند، این است که ما به لحاظ سند هیچ مشکلی نداریم، پس دو عامل باعث تقویت سندی است: یکی اینکه گرچه برخی از این روایات ضعیف است، برخی هم صحیح است و دیگری هم عمل قاطع اصحاب است.

ص: ۳۴۵

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

اما حالا این روایات این باب که وسائل جلد هجدهم صفحه ۱۳۵ به بعد، در باب هفت ابواب ربا روایات را نقل کردند. روایت اولی که مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) نقل کرده است «عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)» این است که وجود مبارک امام صادق طبق نقل فرمود: «قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(علیه السلام) لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِبًا»؛ اگر بین «والد» تعبیر می کرد، ممکن بود که بگوییم این «تغلیب» و امثال آن است؛ ولی دارد «رجل»، بین مرد و بچه او که معلوم می شود مادر را شامل نمی شود. تعبیر اگر به «والد» بود، ممکن بود بگوییم «تغلیب» است یا جهات دیگر «والده» را هم شامل می شود؛ اما وقتی می فرماید بین مرد و فرزند او، معلوم می شود که مادر را شامل نمی شود «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِبًا وَ لَيْسَ بَيْنَ السَّيِّدِ وَ عَبْدِهِ رِبًا»، (۲) حالا اگر گفتیم عبد مالک نمی شود و تجارت نمی تواند کند، این سالبه به انتفاع موضوع است؛ اما وقتی گفتیم عبد مالک می شود و می تواند تجارت کند یا درباره «عبد مُدبَّر» است یا درباره «عبد مُكاتَب» است و مانند آن که حق تجارت و امثال آن دارند، ربا بین اینها نیست.

پرسش: ؟پاسخ: چون این جا علتی ندارد؛ علت آن اگر در روایت ذکر شده بود، «منصوص العله» بود و به مادر و نوه های دختری هم می رسید؛ اما اگر در روایت نیست و فقط در روایت بین مرد و بچه اوست، از این معلوم می شود شامل مادر نمی شود و شمول آن هم نسبت به نوه ها دشوار است، با آن همه اطلاقات غلیظ و شدیدی که در حرمت رباست؛ اگر یک چنین علتی بود که اینها اعضای یک خانواده هستند و در یک خانواده این مال می گردد، هم شامل مادر و هم شامل نوه های دختری و پسری می شد.

ص: ۳۴۶

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۵، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

این روایـتی که مرحـوم کلینی نقـل کرد، این روایت به همین اسـناد از کسـی نقـل نشـده است، لکن روایت دیگری را مرحـوم کلینی بـا همین اسـناد از وجود مبـارک پیغمبر(صـلّی الله علیه و آله و سـلّم) نقل کرد که فرمود: «لَيْسَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِبًا نَأْخُذُ مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ بِدِرْهَمٍ وَ نَأْخُذُ مِنْهُمْ وَ لَا نُعْطِيهِمْ» (۱) اینکه می گوییم ربا منتفی است و حرام نیست یک جانبه است، نه دو جـانبه. انسـان از بانـک هـای غیر مسـلمان وام بگیرد و به آنها ربا دهـد، مثل بانک اسـلامی حرام است؛ اما پول بگـذارد در بانـک های کافر حربی و از آنها بخواهـد سود بگیرد، از این جهت مشـمول حرمت ربا نیست؛ آنها که یک قـدری رعایت می کردند، سـعی می کردند که این کار را کنند. این روایت دوم را که مرحوم کلینی با سـند خاص از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سـلّم) نقل کرد، مرحوم صدوق (۲) هم این را به عنوان روایت مرسل یاد کرده است؛ مرحوم شـیخ طوسی (۳) هم همین روایت را نقل کرده است، منتها مرحوم شیخ طوسی از مرحوم کلینی نقل نمود.

روایت سوم این بـاب که بـاز مرحوم کلینی(رضوان الله تعـالی علیه) (۴) نقـل کردنـد «عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(علیهم السـلام)» از وجود مبارک امام باقر(علیه السـلام) که فرمود: «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ وَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ عَبْدِهِ وَ لَا بَيْنَ أَهْلِهِ رِبًا» که بین مرد و اهل او، بین مرد و عبید او ربا نیست؛ از این معلوم می شود که عنوان «رجل» را مطرح کردند و مادر را شامل نمی شود و شمول آن هم نسـبت به نوه هـا دشوار است «إِنَّمَـا الرِّبَـا فِيمَـا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَا لَا تَمْلِكُ»؛ آن ربا که محقّق می شود و حرام است، این است که بنـده نباشـد؛ یعنی بین شـما و بین کسـی که شـما مالـک نیستی؛ حالا ـ شـما مالـک نیستی، اعم از اینکه آن طرف مملوک باشـد یـا نباشـد، نه اینکه بین حرّ و عبـد ربـا نیست، بین عبـد و مولا ربا نیست؛ لـذا همین شـخص اگر بخواهـد از عبد دیگری ربـا بگیرد محرّم است و در آن نظـام بردگی از عبـد خـودش بخواهـد ربـا بگیرد محرّم نیست، نفرمـود «بین الحرّ و بین العبـد» ربا نیست، بلکه فرمود بین مالک و مملوک ربا نیست؛ لذا اگر همین شـخص از یک بنده ای که برده دیگری است – نه برده او – بخواهد ربا بگیرد محرّم است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷، ط اسلامی.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۷.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۸.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷، ط اسلامی.

پرسش:؟پاسخ: در بعضی از موارد خود موضوع مشخص می کند که نه مرد دخیل است و نه زن، حکم برای آن شیء است؛ مثلاًـ از حضرت سؤال می کنند که «رجلٌ شک بین ثلاث و الاربع»، حضرت می فرماید که اگر تأمل کرد و فکر او به جایی نرسید، بنا را بر چهار بگذارد و دو رکعت نماز احتیاط نشسته یا یک رکعتماز احتیاط ایستاده بخواند. این جا ما می فهمیم حکم برای شک است، شاک هر که می خواهد باشد؛ در نماز احتیاط این طور است، نماز شک این طور است؛ دارد که مردی در اثنای نماز شک کرد یا حرف زد یا قهقهه ای کرد یا گریه کرد، حکم این چیست؟ معلوم است که این جا حکم برای شک است، برای قهقهه است، برای «بکاء» است، برای کلام عمدی است یا برای سلام است، نه برای مرد و زن؛ اما این جا اطلاقات و عمومات فراوانی داریم که ربا حرام است، بعد بخواهیم ببینیم که از تحت عام چه خارج شده، باید به قدر متیقن اکتفا کنیم و قدر متیقن هم در این جا عنوان «رجل» را اخذ کرده است. فرمود که بین «رجل» و «ولد» او، بین «رجل» و «عبد» او و بین «رجل» و «اهل» او ربا نیست «إِنَّمَا الرِّبَا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ مَا لَا تَمْلِكُ»، نه این است که بین حرّ و عبد ربا نیست، بین شما و بین کسی که ملک شما هست رباست، پس معلوم می شود که اگر کسی بخواهد از مملوک دیگری ربا بگیرد، این هم محرّم است.

پرسش: ؟پاسخ: «اهل»؛ یعنی عائله او، نه این است که «اهل بعضها» نسبت به «بعض» چه حکمی دارند، مرد نسبت به اهل خود می تواند ربا بگیرد و حلال است؛ اما «اهل بعضها» نسبت به «بعض» چه حکمی دارند که از آن استفاده نمی شود؛ برادر از برادر، خواهر از خواهر، برادر از خواهر و مادر از فرزند که از آن استفاده نمی شود؛ بین مرد و «اهل» او ربا نیست، نه بین اعضای خانواده و بین «اهل بعضها» نسبت به «بعض» ربا نباشد.

ص: ۳۴۸

«قُلْتُ فَالْمُشْرِكُونَ بَيْنِی وَ بَيْنَهُمْ رِبًا»، در همین روایت سوم که «حَرِيز عَنْ زُرَارَه» و از وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) نقل می کند، زراره به حضرت عرض می کند که «مشرکون بینی بینهم» در مسئله ربا حکمشان یکی است؟ «قَالَ: نَعَمْ» از مشرک هم می توانی ربا بگیری. «قَالَ قُلْتُ: فَإِنَّهُمْ مَمَالِيکُ» آیا اینها چون مملوک و کافر حربی هستند ما می توانیم از اینها ربا بگیریم؟ آیا از این جهت است؟ فرمود: خیر، درست است که اگر جنگی شود و اینها به اسارت دربیایند ملک «یمین» امت اسلامی می باشند، اما ملک «یمین» شخص شما که نیستند «فَقَالَ إِنَّکَ لَسْتَ تَمْلِکُهُمْ»؛ اینها که تنها ملک تو نیستند، «إِنَّمَا تَمْلِکُهُمْ مَعَ غَيْرِکَ» تو و سایر مسلمان ها در مالکیت اینها سهیم هستید «أَنْتَ وَ غَيْرُکَ فِيهِمْ سَوَاءٌ فَالَّذِی بَيْنَکَ وَ بَيْنَهُمْ لَيْسَ مِنْ ذَلِکَ»؛ آنکه بین تو و آنهاست، از این قبیل نیست که ملک خاص شما باشد «لِأَنَّ عَبْدَکَ لَيْسَ مِثْلَ عَبْدِکَ وَ عَبْدِ غَيْرِکَ»؛ (۱) ما یک مملوک خاص داریم که ربا بین مالک و این مملوک نیست و یک مملوک عام داریم که «الناس فیه شرع سواء» که در زیر مجموعه اطلاقات حرمت ربا سر جای خود محفوظ است. مرحوم صاحب وسائل (۲) می فرماید اینکه دارد مشرکین این چنین هستند، مخصوص «بالذمّی» است که از ذمّی نمی شود ربا گرفت.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۳۵ و ۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

روایت چهارم که باز «عَنْ زُرَارَهَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(علیهم السلام)» نقل می کنند مانند همان روایت سوم است، الا اینکه در ذیل روایت چهارم دارد که «لِأَنَّ عَبْدَکَ لَیسَ عَبْدَ غَیْرِکَ». (۱) در روایت سوم دارد که «لِأَنَّ عَبْدَکَ لَیسَ مِثْلَ عَبْدِکَ وَ عَبْدِ غَیْرِکَ» و این جا دارد که «لِأَنَّ عَبْدَکَ لَیسَ عَبْدَ غَیْرِکَ»؛ یعنی ربا بین مالك و مملوك خاص جایز است، بین مالك و مملوك عام جایز نیست.

روایت پنج این باب که آن را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) (۲) نقل کرده است؛ وجود مبارك امام صادق فرمود: «لَیسَ بَیْنَ الْمُسْلِمِ وَ بَیْنَ الذِّمِّیِّ رِبًا وَ لَا بَیْنَ الْمَرْأَهِ وَ بَیْنَ زَوْجِهَا رِبًا» (۳) که در این جا شامل زن و شوهر هم می شود. حال که شامل زن و شوهر می شود، متقابل است یا یک جانبه است؟ آن روایات دارد که مرد می تواند از زن ربا بگیرد و در این جا به نحو عام دارد که بین زن و شوهر ربا نیست که این «لَیسَ بَیْنَ الْمُسْلِمِ وَ بَیْنَ الذِّمِّیِّ رِبًا» را «حَمَلَهُ بَعْضُ الْأَصْحَابِ عَلَی الذِّمِّیِّ الْخَارِجِ عَنْ شَرَائِطِ الذِّمَّهِ»؛ (۴) اینکه حضرت فرمود بین مسلمان و ذمّی حرام نیست، منظور آن ذمّی است که به احکام ذمّه عمل نمی کند؛ اهل کتابی که به احکام ذمّه عمل نمی کند، حکم کافر حربی را دارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۲- من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۸.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

روایت ششم این باب که «عَلِیِّ بْنِ جَعْفَر» از برادرش وجود مبارک «مُوسَی بْنَ جَعْفَر(علیه السلام)» سؤال می کند این است که «عَنْ رَجُلٍ أَعْطَی عَبْدَهُ عَشَرَهَ دَرَاهِمَ عَلَی أَنْ یُؤَدِّیَ الْعَبْدُ کُلَّ شَهْرٍ عَشَرَهَ دَرَاهِمَ أَیَحِلُّ ذَلِکَ قَالَ لَا بَأْسَ»؛ (۱) یک مالکی به مملوک خود وام داد و از او می خواهد ربا بگیرد، حضرت فرمود عیب ندارد.

روایت هفتم این باب که «عَلِیُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِی کِتَابِهِ عَنْ أَخِیهِ(علیه السلام)» نقل می کند مانند همین روایت قبلی است؛ منتها با این اضافه «وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَعْطَی رَجُلًا مِائَهَ دِرْهَمٍ یَعْمَلُ بِهَا عَلَی أَنْ یُعْطِیَهُ خَمْسَهَ دَرَاهِمَ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَکْثَرَ هَلْ یَحِلُّ ذَلِکَ قَالَ لَا هَذَا الرِّبَا مَحْضاً»؛ (۲) فرمود که اگر مالک و مملوک باشد، بله این ربا نیست؛ یعنی حکم ربا را ندارد؛ اما اگر به دیگران پول بدهد و از سنخ «مضاربه»، «مغارسه»، «مساقاه»، «مضارعه» نباشد؛ یعنی هیچ کدام از این عقود اسلامی نباشد و بگوید این پول را بگیر، کسب بکن و ماهانه اینقدر به من بده؛ یک وقت است که «مضاربه» است و می گوید سرمایه از من، تجارت و عمل از شما، سود مشترک یا اگر ضرر کردی حکم آن چنین است که این مضاربه است و عقد اسلامی است؛ اما یک وقتی به او پول می دهد و می گوید ماهانه اینقدر سود به من بده که این فرمودند جایز نیست. پس آنکه «عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ(رضوان الله علیهم)» از وجود مبارک امام کاظم(سلام الله علیه) - برادرش - نقل می کند، این دو حکم است: یکی اینکه بین مالک و مملوک ربا نیست که اگر به آن پول بدهد از او سود بخواهد؛ ولی بین برادران اسلامی اگر پول بدهد و از او سود بخواهد رباست و این محرّم می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۷، ابواب الربا، باب۸، ط آل البیت.

این روایات هفتگانه بعضی شان معتبر است که اگر بعضی ضعیف بودند صحت بعضی آن را ترمیم می کند، عمده آن است که محل عمل بسیاری از اصحاب است و «جُلّ لو لا ـ الکُل» به آن عمل کردند. بعضی از مراجع متأخر(رضوان الله علیهم اجمعین) اینها مایل بودند که نظر مرحوم سید مرتضی را داشته باشند که بین «والد» و «ولد» ربا حرام است؛ این روایت نصوص مسئله «تلخّص» از ربا بود.

حالا چون روز چهارشنبه است یک مقداری هم بحث های روایی داشته باشیم، زیرا اساس کار ما همین است. یکی از روایاتی که از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) نقل شد، این است که حضرت فرمود: «تُحْفَةُ الْمُؤْمِنِ الْمَوْتُ»، (۱) [۲۷] بالأخره برای هر کسی یک چشم روشنی هست؛ حالا یا او از سفر برگشته یا در یک کاری موفق شده که یک چیزی را می خواهند به او هدیه دهند، تحفه دهند. تحفه و هدیه ای که از طرف ذات اقدس الهی به مؤمن داده می شود همان مرگ اوست، برای اینکه این به بهترین نعمت که ملاقات انبیا و اولیا(علیهم السلام) است از یک طرف، رسیدن به بارگاه قرب الهی است از طرف دیگر، ملاقات با فرشته هاست از طرف دیگر، روح و ریحان شدن - ان شاء الله - در بهشت است از طرف دیگر، فرمود: «تُحْفَةُ الْمُؤْمِنِ الْمَوْتُ» این هدیه ای است که از طرف ذات اقدس الهی که برای مؤمن است.

اینکه قبلاًـ هم گفته می شد که انسان مرگ را می میراند، در جریان قیامت کاملاً روشن می شود. در روایات معاد دارد که مرگ به صورت یک «كَبْشٌ أَمْلَحُ» درمی آید و همگان او را می بینند، بعد این مرگ را ذَبح می کنند و می گویند: «يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ» دیگر مرگی در عالم نیست، خود مرگ را از بین می برند؛ یعنی تحوّل تغیّر و دگرگونی که دیگر زوالی نیست، ثابت می شوید و اگر روایات مسئله معاد و بهشت خوب روشن شود و بررسی شود؛ نظیر همین روایت فقهی که بحث می شود، آنها هم بحث شود، دیگر شبهه و سؤالی به این صورت باقی نمی ماند که انسان برود در بهشت میلیون ها سال برود آن جا و بخورد و استراحت کند، یعنی چه؟ خسته نمی شود؟! در ذهن این سؤال گزنده است که آدم وقتی وارد بهشت شد و میلیون ها سال در آن جا هست، چه کار می خواهد بکند؟ اگر معلوم شود که نحوه وجود بهشت چیست، نحوه وجود بهشتی چیست و نحوه بهره برداری بهشتی از «نِعَم» بهشت چیست، این اصول سه گانه روشن شود که بهشتی ها ثابت هستند و نه ساکن، این سؤال دیگر در ذهن انسان نمی آید که خسته می شود یا خسته نمی شود. هیچ وقت فکر نشود که مثلاً ملائکه خسته می شوند، آنها هم غذایی دارند، حساب و کتابی دارند. انسان مثل ملائکه نمی شود؛ ولی بالأخره یک نشئه ای از وجود هست؛ در عین حال که بدن و غذا دارد، نشئه هستی آن جا نشئه ثبات است، سکون نیست تا انسان خسته شود. خستگی برای حرکت و سکون است، ثابت خسته نمی شود. انسانی که مانند دنیا یا متحرک است یا ساکن، این خستگی دارد؛ ولی اگر با همین بدن، با همین تشکیلات، با همین صورت و با همین قیافه ثابت شد، دیگر خستگی برای او معنا ندارد.

۱- المجازات النبویه، السیدالشریف الرضی، ج ۱، ص ۳۲۷.

اینکه به ما گفتند «تحفه» است، مرگ چگونه برای انسان چشم روشنایی است؟ عصاره اعمال را به صورت مرگ درمی آورند و به انسان نشان می دهند، این مرگ با چهره های گوناگون دیده می شود و فرشته های مرگ هم با چهره های گوناگون ظهور می کنند؛ یک وقت است یک کسی در دنیا طرزی زندگی می کند که سیئات در درون او مرده می شوند، یک؛ جامعه را هم از ابتلای به سیئات نجات می دهد و نمی گذارد این جامعه آلوده شود، دو؛ این شخص نورانی وقتی به قیامت آمد، از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) نقل می شود که اگر این نزدیک جهنم حرکت کند، جهنم به او عرض می کند «جُزْ یَا مُؤْمِنُ فَإِنَ نُورَکَ قَدْ أَطْفَأَ لَهَبِی»؛ (۱) جهنم به این مؤمن می گوید زودتر تشریف ببرید، برای اینکه نور شما حرارت من را خاموش کرده است، این یعنی چه؟ در آن روایاتی که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) در جلد اول کافی آورده که وجود مبارک امام کاظم(سلام الله علیه) به هشام می گوید که اگر کسی «من اطفاء کذا» (۲) نور فطرت خود را با کثرت شهوت خاموش کند، فلان مشکل را پیدا می کند، در قبال آن هم این مطلب هست که آن اشتعال و شعبه و جرقه شهوت و غضب را با نور عقل خاموش کند.

این را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) در کتاب شریف من لاـ یحضر نقل کرد که هنگام نماز اول وقت که می شود – متأسفانه انسان وقتی اول وقت که دارند اذان می گویند، از این خیابان عبور می کند، می بیند خیابان پر از جمعیت است و هر کسی مشغول کار خودش است (لِکُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ یَوْمَئِذٍ شَأْنٌ یُغْنِیهِ) (۳) و گروه اندکی به فکر مسجد هستند – وقتی موقع اذان هست و مؤذن دارد می گوید که «حَیَّ عَلَی الصَّلَاهِ»، فرشته هایی به انسان ها می گویند: «أَیُّهَا النَّاسُ قُومُوا إِلَی نِیرَانِکُمُ الَّتِی أَوْقَدْتُمُوهَا عَلَی ظُهُورِکُمْ فَأَطْفِئُوهَا بِصَلَاتِکُمْ»؛ (۴) فرمود مردم زود بروید این آتش هایی که روشن کردید، روی پشت شما و بار دوش شماست، بروید این آتش ها را خاموش کنید «قُومُوا إِلَی نِیرَانِکُمُ الَّتِی أَوْقَدْتُمُوهَا عَلَی ظُهُورِکُمْ فَأَطْفِئُوهَا بِصَلَاتِکُمْ»؛ این صدای هر روز فرشته هاست که موقع اذان و نماز این را می گویند؛ بروید این آتش ها را خاموش کنید و نماز هم این قدرت را دارد که آتش را خاموش کند. آن بیان نورانی پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) که فرمود وقتی مؤمن از کنار جهنم می گذرد، جهنم به مؤمن عرض می کند «جُزْ» ؛ یعنی تجاوز بکن! بروید کنار! «جُزْ یَا مُؤْمِنُ فَإِنَ نُورَکَ قَدْ أَطْفَأَ لَهَبِی»؛ من مسئولیت دارم و من هم مسئولم، کفّار را من باید بسوزانم، اگر نور شما حرارت من را خاموش کند که من وظیفه خود را انجام نمی دهم؛ شما از این جا تشریف ببرید تا من هم کار خودم را انجام دهم. خود جهنم هم معصوم است، هرگز اشتباهی شود و یک کسی را بیشتر بسوزاند این طور نیست، نه تنها فرشته های جهنم که تعبیر قرآن این است (عَلَیْها مَلائِکَهٌ غِلاظٌ شِدادٌ لاـ یَعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ) (۵) معصوم هستند، خود جهنم هم معصوم است و هیچ کس را اشتباهاً نمی سوزاند، هیچ کس را اضافه بر آن مقدار نمی سوزاند؛ ولی خب مسئول است. این جهنم که مسئول انجام وظیفه است، به مؤمن می گوید شما در دنیا که بودید با نورتان جلوی معاصی را می گرفتید، یک عدّه ای حاضر نبودند تا با شما ارتباط برقرار کنند، اینها در ظلمت هستند و الآن دارند این جا معذّب می شوند؛ شما این جا که تشریف داشته باشید، نور شما آن حرارت من را خاموش می کند، آن وقت من مسئولیتم را انجام نمی دهم. این جهنم می فهمد! ما از کجا بفهمیم که این آتش جهنم نمی فهمد اینها تشبیه و مجاز و کنایه است؟ تعبیرات قرآن کریم این است که (إِذا رَأَتْهُمْ مِنْ مَکانٍ بَعِیدٍ سَمِعُوا لَها تَغَیُّظاً وَ زَفِیراً)، (۶) رؤیت را به خود نار نسبت می دهد، فرمود جهنم وقتی از دور ببیند که کفّار دارند می آیند نعره می زند، ما به چه دلیل بگوییم این اسناد رؤیت به آتش مجاز است؟ مگر برای ما مسلم شد که آتش جهنم الا و لابد مثل آتش دنیاست که آتش دنیا درک نمی کند. می فرماید (إِذا رَأَتْهُمْ)؛ یعنی نار جهنم کفار را از دور ببیند (إِذا رَأَتْهُمْ مِنْ مَکانٍ بَعِیدٍ سَمِعُوا لَها تَغَیُّظاً وَ زَفِیراً) آدم که عصبانی

می شود از شدت عصبانیت می گویند که نزدیک است «تکه تکه» شود. در تعبیرات قرآن کریم هم این است که جهنم وقتی اینها را می بیند این (تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ)؛ (۷) از بس که عصبانی می شود؛ مثل این است که می خواهد «تکه تکه» شود؛ یعنی همه اینها مجاز است یا همه اینها تشبیه است؟! آن جا که فرمود هیزم جهنم خود افراد ظالم و معصیتکار هستند، ما از کجا می توانیم بگوییم که جهنم مثل دنیاست که حتماً باید از جنگل هیزم بیاورند؟ فرمود: (وَ أَمَّا الْقاسِطُونَ فَكانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً)؛ (۸) حالا ـ مواد سوخت و سوز فراوانی هم در جهنم هست که ما خبر نداریم، اما این مقدار که صریح آیه سوره مبارکه «جن» هست که روشن است که فرمود خود ظالم هیزم جهنم است و دارد گُر می گیرد. آتش های بیرونی از بیرون شروع می شود که اول لباس را می سوزاند، بعد بدن را می سوزاند و بعد به قلب می رسد؛ اما آتش درونی اول درون را می سوزاند و بعد بیرون را، این (نارُ اللّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَةِ) (۹) از درون شروع می شود، چه اینکه معاصی و نیّت پلید هم از درون شروع می شود. اگر آتشی مواد سوخت و سوز و هیزم آن خود کفّار بودند ما به چه دلیل بگوییم که این تشبیه است؟! پس به حقیقت (إِذا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكانٍ بَعيدٍ سَمِعُوا لَها تَغَيُّظاً وَ زَفيراً) و به حقیقت (تَكادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ) هم عمل می شود؛ آن روایت هم که وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) فرمود جهنم به مؤمن می گوید: «جُزْ يَا مُؤْمِنُ فَإِنَ نُورَكَ قَدْ أَطْفَأَ لَهَبِی» به حقیقت آن هم عمل می شود.

۱- احادیث نبوی در متون کهن فارسی، محمدرضازادهوش، ج۱، ص۳۱۷.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۱۷، ط اسلامی.

۳- عبس/سوره ۸۰، آیه۳۷.

۴- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۱، ص۲۰۸.

۵- تحریم/سوره۶۶، آیه۶.

۶- فرقان/سوره۲۵، آیه۱۲.

۷- ملک/سوره۶۷، آیه۸.

۸- جن/سوره۷۲، آیه۱۵.

۹- همزه/سوره۱۰۴، آیه۶.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

ادلّه حرمت ربا بعضی عام و بعضی خاص هستند؛ بعضی مطلق ربا را تحریم می کند؛ چه ربای در معاملات را و چه ربای در قرض را؛ برخی از ادلّه مخصوص ربای قرضی است و این دو طایفه از ادلّه چون مثبتان می باشند، از باب تقیید مطلق یا تخصیص عام سخنی به میان نمی آید، چون تعارضی در کار نیست، نفی و اثباتی نیست. آن جا که تقیید مطلق است یا تخصیص عام بازگشت آن به نفی و اثبات است؛ یعنی عام چیزی را ثابت می کند و خاص نفی می کند یا مطلق چیزی را ثابت می کند و مقیّد نفی می کند. در جایی که سخن از نفی و اثبات است جای تقیید مطلق و تخصیص عام است، اما اگر آن مطلق و مقیّد مثبتان بودند یا آن عام و خاص مثبتان بودند که عام یک چیزی را به نحو عموم ثابت کرد و خاص یک چیزی را به نحو خصوص ثابت کرد، جایی برای تقیید یا برای تخصیص اینها نیست. جریان ربا از همین قبیل است؛ دو طایفه از ادلّه در رباست که بعضی ها مطلق ربا را تحریم می کنند؛ نظیر (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا) (۱) و بعضی هم خصوصِ ربای قرضی را تحریم می کنند و چون اینها مثبتین هستند، بنابراین مجالی برای تقیید مطلق یا تخصیص عام نیست، هم ربا «بالقول المطلق» معاملات و غیر معاملات را در بر می گیرد و هم ربای قرضی به دلیل نص خاص خودش حرام است، این مطلب اول.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مطلب دوم این است که برای رهایی از ربا سه راه هست: یکی در خصوص روایات باب هفت است که قبلاً بحث شد و تتمیم آن به عهده بحث امروز است که بین پدر و فرزند، بین زن و شوهر و بین عبد و مولا و بین مسلم و کافر حربی و مانند آن ربا نیست. بخش دوم مربوط به «تخلّص» از ربا از راه ضمیمه است که برخی ها نظر شریفشان این بود که این روایات تعبد است و برخی ها هم خواستند بگویند که این هم برابر غرائز عقلایی است و راه سوم یک راه صناعی است که انسان می تواند به وسیله آن از ربا نجات پیدا کند که آن هنوز بحث نشده است.

الآن در روایاتی که می فرماید بین پدر و فرزند ربا نیست، چون مسئله خیلی مهم است هر جا ما یقین داشتیم که از مطلق خارج شد یا از عام خارج شد، حکم به عدم ربا می شود و هر جا شک داشتیم یا اقوا در آن موارد حرمت رباست یا اگر اقوا حرمت ربا نبود، احوط وجوبی این است که معامله ربوی محسوب شود؛ یعنی ترک شود. از بس مسئله ربا و حرمت ربا مهم است، در موارد مشکوک؛ یعنی آن جا که یقیناً از تحت اطلاق خارج نشده است یا اقوا حرمت است یا احوط وجوبی است؛ آن موارد مشکوک این است که آیا بین پدر و فرزند که ربا نیست، بین جد و نوه هم ربا نیست یا جد و نوه حکمشان فرق می کند؟ آیا این «والد» شامل جَد هم می شود یا نه؟ آیا «وَلَد» شامل نوه هم می شود یا نه؟ این یک شبهه است. آیا «وَلَد» نظیر باب محرمیت اعم از «وَلَد» نسبی و «وَلَد» رضایی است یا «وَلَد» رضایی را شامل نمی شود؟ برای اینکه در بعضی از روایات «وَلَد»

رضـایی حکـم «وَلَـد» نسبی را دارد؛ آیه ای که می فرمایـد محرّمات شـما موارد اسـتثنایی دارنـد که یکی از موارد اسـتثنایی در محرمیت (وَ حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ) (۱) است؛ یعنی همسرهای فرزندانتان مَحرم شما هستند، چه در مسئله حرمت نکاح و چه در مسئله محرمیت این (حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ) مطرح است؛ در آن جا سـخن به میان آمـده که آیا فرزند رضایی هم حکم فرزند نسبی را دارد یـا نه؟ این جـا هم همـان مطلب مطرح است که آیـا اینکه در روایـات دارد بین رجـل و «وَلَـد» او ربـا نیست، آیـا نظیر (حَلائِلُ أَبْنائِکُمُ) است که آن جا گفتنـد ابناء شامل فرزنـد رضایی می شود و اگر کسـی فرزند رضایی بود محرم هست، آیا این جا هم «وَلَـد» شامل فرزنـد رضایی می شود که می شود فتوا داد ربا بین اینها نیست و حرام نیست یا نه مخصوص از این «وَلَـد»، «وَلَـد» نسـبی است و همچنین این سـؤال مطرح است که اگر فرمود بین رجـل و زوجه او ربـا نیست و می تواننـد ربـا بگیرنـد، آیـا این زوجه خصـوص زوجه دائم است یـا زوجه منقطع را هم شامـل می شـود؟ چه اینکه در بعضـی از مـوارد ادلّه زوجیّت هر دو را شامل می شود و در جریان «مطلّقه رجعیه» آن جا که نص خاص داریم «المطلقه الرجعیه الزوجه» (۲) ؛ در حالی که مطلقه است حکم زوجه را دارد و شـخص اگر بخواهـد زوجه دیگر بگیرد بیش از چهـار زن می شود و تـا عـدّه او تمـام نشـده نمی توانـد، غرض آن است که «مطلقه رجعیه» که حکم زوجه را در بعضی از موارد دارد، این جا هم در جواز اخذ ربا حکم زوجه را دارد یـا نـدارد؟ پس بحث در این است که آیـا این «لیس بین الرجـل و زوجته ربا» اعم از زوجه دائمه است و منقطعه یا نه؟ بر فرض که چنین باشـد آیـا اعم از «مطلقه رجعیه» است یـا نه زوجیه غیر مطلقه را هم شامل می شود؟ که این بایـد بحث شود؛ همچنین اگر این شـخص مالی داشت که مشترک بود، اگر با مال مشترک از فرزنـد خود ربا گرفت، این نظیر حکم مال مختص را دارد یا نه؟ و آیا بین «والـد» و «وَلَـد» حکم طرفینی است؟ یعنی همان که «والـد» می توانـد از «وَلَد» ربا بگیرد، «وَلَد» هم می تواند از «والد» ربا بگیرد یا نه؟ «لَیْسَ بَیْنَ الْوالِدِ وَ وَلَدِهِ رِبًا» (۳) شامل دو طرف است یا یک طرف؟ و همچنین است بین مادر و فرزند؛ در بعضـی از موارد از باب تغلیب «والده» را هم مشمول «والد» می دانند، آیا این جا هم از همان سنخ است یا باید به قدر متیقن اکتفا کرد؛ یعنی حرمت ربا بین پـدر و فرزند منتفی است، نه بین مادر و فرزند؛ از بس حرمت این کار غلیظ است، این را روی همه موارد بحث کردند که باید اشاره شود و از روایات استفاده شود که در همه موارد گفتند به مقدار قدر متیقن خارج است، بقیه یا اقوا حرمت است یا احوط حرمت است. همچنین «وَلَد» اعم از مذکر و مؤنث و اعم از پسر و دختر است؛ پسر و دختر می تواننـد از پـدر ربـا بگیرنـد، پـدر می توانـد از پسـر و دختـر ربـا بگیرد؛ این مجمـوعه سؤالاـتی است که در اثر اهمیت مسـئله - شایدحدود ده مورد مسـئله و فرع باشد - همه اینها را باید از روایات باب هفت اسـتفاده کنیم، گرچه برخی از این روایات سند معتبری نـدارد؛ ولی برخی از آنها سـند دارند و مهم ترین سـند آنها هم عمل اصـحاب است که پشـتوانه اینهاست، حتی ادعای اجماع هم کردنـد، مستحضـرید که این اجماع اعتبار تعبدی نخواهد داشت؛ ولی این مقدار طمأنینه بخش است که این روایات مورد عمل همه اصـحاب است. برخی از متقـدمین نظیر مرحوم سـید مرتضـی(رضوان الله علیه) که از «لا ربا بین الوالـد و الوَلَد» حرمت فهمیدند (۴) ، نظیر استفاده حرمت از آیه (لا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ) (۵) بعد وقتی دوباره مراجعه کردند و به فهم اصـحاب مراجعه کردنـد و دیدنـد همه علمـا این طور می فهمنـد، خود سـید مرتضـی هم برگشت و فرمود: «لا ربا بین الوالـد و الوَلَـد» (۶) ؛ یعنی حرام نیسـت، نـه لاـ ربـا یعنی نبایـد ربـا بگیرنـد؛ نظیر (لاـ رَفَثَ وَ لاـ فُسُوقَ). مرحـوم صـاحب جواهر(رضوان الله علیه) از آن جهت که سخنگوی مشهور است و سخنگوی جمهور فقها از علما تا متأخرین است، بعد از اینکه فرمایش مرحوم سـید مرتضـی و روش سید مرتضی را بازگو کرد (۷) ، می فرماید برخی از متأخرین هم روش سـید مرتضی را رفتند که طی کنند، با اینکه در این قرن های متعدد برای همه روشن شد که «لا ربا بین الوالد و الوَلَد» ناظر به نفی حرمت است (۸) .

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

۲- مستمسک العروه الوثقی، السیدمحسن الطباطبائی الحکیم، ج ۱۰، ص ۲۳۰.

۳- الفقه المنسوب إلی للامام الرضاعلیه السلام، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ص۲۵۸.

۴- الانتصار، السیدالشریف المرتضی، ص۴۴۲.

۵- بقره/سوره۲، آیه۱۹۷.

۶- الانتصار، السیدالشریف المرتضی، ص ۴۴۲ و ۴۴۳.

۷- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۷۸.

۸- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۷۹.

پرسش: ؟پاسخ: عموم بر آن قرینه ای که ما داریم، این «بالصراحه» می فرماید که اخذ آن «یجوز»، می فرماید بین مسلم و حربی ربا نیست و ما می توانیم از اینها ربا بگیریم. این صراحتی که در بعضی از نصوص دارد، معلوم می شود که منظور نفی موضوع است، نه یعنی نگیرید. مرحوم سیّد می فرماید اینها حکم امر و نهی را دارد (۱) ، این جمله های خبریه ای است که به داعیه انشا القا شده است. «لا ربا»؛ یعنی نباید ربا بگیرید؛ می فرمایند نظیر (مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً) (۲) که جمله خبریه است؛ ولی معنای انشا دارد؛ یعنی شما حق ندارید او را آزار کنید، این (مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً) که نمی خواهد بفرماید که این جا امنیت و برکت است، این می خواهد به حکم فقهی اشاره کند؛ می فرماید اگر کسی فرار کرده و به این جا آمده، شما حق ندارید این را بگیرید و ببرید زندان، تا این جا هست و باید باشد (مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً)؛ یعنی «یجب علیکم ان تربصوا»، این جمله خبریه است که به داعیه انشا القا شده است. مرحوم سید می فرماید که این گونه از موارد که نهی است؛ یعنی نباید این کار را کنید؛ مثل آن مواردی که به صورت جمله خبریه القا شده است (مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً)؛ یعنی حق ندارید متعرض او شوید، وگرنه اینکه نمی خواهد قصه بگوید، اگر قصه باشد که ما بگوییم این درست نیست، خیلی از افراد هستند که در خود مکه به یکدیگر آسیب می رسانند و قتل در آن جا واقع می شود، غارت واقع می شود، اما این (مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً)، اگر منظور جمله خبریه باشد که ما بگوییم درست نیست، خیلی از افراد هستند که در خود مکه جنگ دارند و یکدیگر رامی زنند و می کشند؛ معلوم می شود که جمله خبریه ای است که به داعیه انشا القا شده، یک؛ معنایش این است کسی که مجرم و متهم بود وقتی وارد مکه شد حق ندارید کاری به او داشته باشید تا اینکه بیرون بیاید، مگر اینکه در خود مکه کار خلاف انجام بدهد، وگرنه (مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً)؛ یعنی «یجب علیکم ان لا تتعرضوا له»، اگر در خود مکه دست به خلاف زد، آن وقت نصوص خاصه دارد که همان را استثنا کرده است. فرمایش مرحوم سید این است که این گونه از موارد ناظر به امر و نهی است، «لا ربا»؛ یعنی «لا یجوز اخذ الربا» و (مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً)؛ یعنی «لا یجوز التعرض».

۱- الانتصار، السیدالشریف المرتضی، ص۴۴۲.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۹۷.

پرسش: ربا حلال است مگر ؟

پاسخ: نه اینکه قرینه متصل نیست، این روایات هفتگانه به عنوان جمله مستقل اخذ شده است؛ اگر یک وقتی بفرماید که ربا حرام است مگر در این جا، این روشن است که استثنای از حرمت است و اثر آن جواز است، اما اینها به عنوان جمله مستقله نقل شده است؛ مثل «الطَّوَافُ بِالْبَیْتِ صَلَاهٌ» (۱) که این متصل به جمله دیگر نیست، این حاکم است بر ادلّه ای که می گوید انسان وقتی که وارد شد و دارد طواف می کند باید که با طهارت باشد «الطَّوَافُ بِالْبَیْتِ صَلَاهٌ» ناظر به این است؛ این جا هم «لا ربا»؛ یعنی آن حرمتی که در ربا بود این جا نیست؛ گاهی حکومت به لسان اثبات موضوع است که توسعه می دهد و گاهی نفی موضوع است که تضییق می کند؛ اینها جملات مستقلی از روایت باب هفت است که باید دوباره مرور کنیم.

در این گونه از موارد که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) این بحث را بازگو کرد، می فرماید که «و من الغریب دغدغه بعض المتأخرین» (۲) ؛ بعضی از علمای متأخر می فرمایند اینها در نفی حرمت ربا بین «والد» و «وَلَد» و مانند آن دغدغه دارند، خیال می کنند که نه ربا همچنان حرام است و این نیست مگر «من اختلال الطریقه» که این اختلال طریقه؛ یعنی روش شناس نیست؛ طریقت استنباط فقه به دست اصول است، او یک اصول قوی ندارد و کسی که اصول او قوی نیست، چطور می تواند مطالب فقهی را از قواعد استنباط کند؟ یک وقتی می گوییم اختلال در سلیقه است؛ یعنی انسانِ کج سلیقه است، برای اینکه عقل را که وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) به دو قسم تقسیم کرد: فرمود یک قسم عقل، عقل مطبوع است و یک قسم آن هم عقل مسموع است؛ عقل مطبوع این است که طبیعتاً این شخص در یک خانواده اصیلی به دنیا آمده، پس لازم نیست که بعضی از امور را به او بفهمانید، زیرا او ادب حرف زدن، ادب سیاسی، ادب اجتماعی و ادب برخورد او قوی است، نه به دنبال عوام فریبی است و نه می شود او را فریب داد، این شخص یک عقل مطبوعی دارد؛ عقل مسموع آن است که اگر حوزه رفته درس خوب خوانده، اگر دانشگاه رفته درس خوب خوانده و آنچه را از اساتید شنیده خوب یاد گرفته است. بعضی هستند که تا چهار نفر به دنبال آنها راه افتادند، زود فریب می خورند، این شخص عقل مطبوع ندارد، این برای آن سلیقه است که ما می گوییم آن شخص آدم بد سلیقه ای است یا آدم خوش سلیقه ای است و مانند آن، امّا یک وقتی مربوط به طریقه است، فرمایش صاحب جواهر در این جا این است که این از اختلال طریقه است. طریقه یعنی روش، اگر در بحث های عقلی است روش او منطقی است؛ اگر بحث های نقلی است، روش او اصولی است؛ او اگر اصول را خوب گفته باشد و قواعد اصولی در دست او باشد که این طور بی تشخیص حرکت نمی کند، با اینکه خیلی روشن است که «لا ربا بین الوالد و الوَلَد»؛ یعنی حرام نیست، آمد می گوید که این «لا ربا»؛ یعنی نباید ربا بگیرند! اگر نباید ربا بگیرند که این همه ادلّه کافی بود؛ حالا اختصاصی به پدر و فرزند ندارد.

۱- تذکره الفقهاء - ط.ق، العلامه الحلی، ج۱، ص۳۶۱.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۷۹.

پرسش: «لا ربا» نفی حکم ربا را دارد؟

پاسخ: بله، نفی حکم است به لسان نفی موضوع، وگرنه ربا که هست، ربا می دهـد؛ مثلاً ده تومان می دهـد و یازده تومان می گیرد، موضوع ربا که هست.

پرسش: ... نگرفتن ربا توسط پدر و فرزند ؟

پاسخ: نه منظور آن است که از دیگران که ربا می گیرید، آن ربا حرام است و این جا ربا حرام نیست که این نفی حکم است به لسـان نفی موضوع و تضـییق موضوع است به لسـان نفی موضوع، وگرنه ربـا که هست. معنای ربا این است که اتحاد «ثمن و مثمن» است، در ربای معاملاتی؛ یعنی اتحاد «ثمن و مثمن» است، در نوع جنس و کالا، یک؛ هر دو «مکیل» یا «موزون» هستند، دو؛ اگر با حفظ این دو عنصر محوری «تفاضل» شد، ربا می شود و حرام است و اگر تساوی شد جایز است؛ اگر در غیر «والد» و «وَلَد» باشد این حرام است و در «والد» و «وَلَد» باشد این حرام نیست.

حرف مرحوم صاحب جواهر این است که در این اختلال طریقه - طریقه یعنی روش - روش اسـتنباط به طور قوی در دست او نیسـت، برای اینکـه وقـتی گفتنـد «لاـ ربـا»، ایـن نفی حکم است به لسـان نفی موضـوع و معنـای حکـومت هم همین است؛ این حکومت اختصاصی به مرحوم شیخ انصاری ندارد، در فرمایشات مرحوم صاحب جواهر هم اصطلاح حکومت هست.

حالا این چنـد فرعی که به آن اشاره شده، باید از این روایات باب هفت اسـتنباط شود. مطلب مهم آن است که در این روایات سخن از «والد» و «وَلَد» نیست، بلکه سخن از «رجل» و «وَلَد» هست. وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۱۳۵، باب هفت از ابواب ربا، هفت روایت در این باب هفت دارد که عصاره آن در بحث های قبل گـذشت و الآن برای توجه به این چنـد فرع یاد شده یک بازنگری هست.

ص: ۳۶۰

پرسش: ؟پاسخ: این بر خلاف احتیاط است، اگر مجتهد نبود و بدون تحقیق فتوا داد که وزر آن گناه خود و مقلّدین او بر عهده اوست، اما اگر نه واقعاً مجتهد بود و کارشناسی کرد و در فتوا دادن عجله هم نکرد و خوب بررسی کرد، منتها خطا کرد این معذور است؛ برای مجتهدی که جامع شرایط استنباط باشد «لِلمُصیبِ أجران وَ لِلمُخطِء أجرٌ واحِد» (۱) ؛ اما اگر همین طور از راه رسید و فتوا داد، «وزر» او و «وزر» مقلِدان به عهده خود اوست.

این روایات باب هفت که اولی را مرحوم کلینی (۲) نقل کرد از وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) است که «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِبًا» سخن از «رَجُل» و «وَلَد» است، نه سخن از «والد» و «وَلَد» تا ما بگوییم که این تغلیب است و «والده» را هم شامل می شود، یک؛ یا «والد» جَد را هم شامل می شود، دو؛ اما وقتی گفتند بین مرد و «وَلَد» او این «رَجُل» بعید است که جَد را شامل شود، اما عنوان «وَلَد» ممکن است که نوه را هم شامل شود؛ از بس مسئله حرمت ربا قوی است و خطر آن زیاد است، غیر موارد «متیقن الخروج» یا اقوا حرمت است یا احتیاط وجوبی حرمت است، بنابراین بعید است که این شامل جَد شود، یک؛ چه اینکه شامل مادر هم نمی شود، دو؛ سخن از «والد» نیست تا ما بگوییم این به غلبه است و «تغلیباً» گفته شده و مانند آن، بلکه سخن از مرد است؛ فرمود مرد و فرزند او بینشان ربا نیست، چون کلمه بین آمده و از یک جانب شروع نشده، این شامل هر دو طرف می شود؛ یعنی چه در ربای قرضی و چه در ربای معاملاتی، هم پدر می تواند از پسر ربا بگیرد و هم پسر، وقتی «بین» در میان اینها نباشد؛ یعنی از هیچ طرف. پس همان طور که ادلّه حرمت ربا هم عام است و هم خاص، هم مطلق است و هم مقیّد که هر دو را شامل می شود؛ یعنی هم ربای معاملاتی و هم ربای قرضی، این ادلّه نفی هم هر دو را نفی می کند؛ چه ربای معاملاتی و چه ربای قرضی، حرام نیست و چنین ربایی نیست «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِبًاوَ لَیْسَ بَیْنَ السَّیِّدِ وَ عَبْدِهِ رِبًا» (۳) .[۱۶] آن روزی که متأسفانه نظام برده داری بود، بین عبد و مولا ـ ربا نبود؛ منتها یک جانبه است، این جا دیگر دو جانبه نیست، برای اینکه اگر گفتیم عبد مالک نیست، چیزی نمی تواند بفروشد و اگر گفتیم عبد مالک است، این هم منصرف است؛ درست است کلمه «بین» آمده، اما این طور نیست که اینها «متساویه الطرفین» باشند؛ حالا در بعضی از موارد نظیر «عبد مدبّر» و «عبد مکاتب» برای آزادی آنها برنامه خاصی است که قرآن ناظر به عبد مکاتب بیان خاصی دارد که فرمود: ﴿فَكاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فیهِمْ خَیْراً﴾؛ (۴) [۱۷]اگر دیدید این شخص می تواند خودش را اداره کند، با او مکاتبه کنید که کم کم آزاد شود و اصلاً در نظام جاهلی اگر دین در بخشی از موارد نظام بردگی را امضا کرده است، برای اینکه اینها را می پروراند؛ مثل الآن، الآن اگر یک نظامی بیاید بگوید این داعشی ها را شما به عنوان برده بگیرید، معنای آن این است که کاملاً در اختیار شما باشد، اینها را انسان کنید و بعد آ زاد کنید. این کتاب فقهی که آمده، در کتاب فقه ما کتاب «رِق» نداریم که بگوید شما برده بگیرید؛ کتاب موجود، کتابِ «عتق» است؛ الآن هم همین طور است، اینها را باید پروراند؛ حالا ممکن است که اسم آن برده داری نباشد؛ ولی بالأخره باید پروراند و آزاد کرد. یک کسی که با شنیدن یک جمله ای دست به شمشیر و تیغ می برد و سر می بُرد، این معلوم می شود از خیلی از مسائل بیگانه است. برخی ها آن طرف می روند و برخی ها این طرف؛ برخی ها به اندک شبهه ای مُرتد می شوند و بعضی ها هم به اندک شبهه ای دست به شمشیر می کنند، پس فرمود که بین سیّد و عبد او ربا نیست.

۱- الصراط المستقیم، علی بن یونس العاملی، ج ۳، ص۲۳۶.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷، ط اسلامی.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۵، ابواب الربا، باب۷، ح۱، ط آل البیت.

۴- نور/سوره۲۴، آیه۳۳.

در روایت دوم که از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) است، البته آن را مرحوم کلینی (۱) با همان سند روایت قبلی نقل کرد، این است که فرمود: «لَیْسَ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِبًا»، این اهل حرب؛ یعنی کافر، در حالی که در میدان جنگ است، اگر در یک جایی بازار مشترکی داشته باشیم و خواستیم با هم معامله کنیم ربا نیست یا نه این ملکه است و شامل غیر آن را هم می شود؛ یعنی کسی که محارب ماست، کافر حربی است، نه اینکه در میدان جنگ باشد یا «بالفعل» در جنگ باشد؛ کسی که کافر حربی است، بین مسلمان و بین کافر حربی ربا نیست، اما نظیر «والد» و «وَلَد» است که دو طرفه است؟ نه، آن را مشخص فرمودند؛ یعنی ما می توانیم از آنها ربا بگیریم و آنها نمی توانند «لَیْسَ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِبًا»؛ منتها در مسئله «لَیْسَ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِبًا» نیازی به توضیح نبود، این جا چون نیاز به توضیح است فرمود: «نَأْخُذُ مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ بِدِرْهَمٍ وَ نَأْخُذُ مِنْهُمْ وَ لَا نُعْطِیهِمْ» (۲) ، اینکه گفته شد بین مسلمان و کافر حربی ربا نیست، یک جانبه است؛ یعنی مسلمان می تواند از کافر حربی ربا بگیرد؛ یعنی پول بگذارد در بانک های کافر حربی و سود بگیرد؛ اما نمی تواند از بانک های کافر حربی وام بگیرد و به آنها سود دهد، سود دادن به کافر حربی مثل سود دادن به مسلمان حرام است، سود گرفتن از کافر حربی حرام نیست.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۵، ابواب الربا، باب۷، ح۲، ط آل البیت.

در کافر حربی فرقی بین «مستأمن» و غیر «مستأمن» نیست. یک وقت است که کافر حربی است و در کشور خودش بانک دارد، کسی پول می گذارد آن جا و سود می گیرد؛ این شخص اگر عادت نکند، این حرام نیست، امّا یک وقت است که کافر حربی در کشور اسلامی بانک دارد، این «مستأمن» است، چون امنیت آن را نظام اسلامی به عهده گرفته، او در امان است. ذمّی نیست! اما «مستأمن» است، پناهنده سیاسی است یا از راه های سیاسی دیگر در پناه حکومت اسلامی است که حکومت اسلامی باید امنیت او را تأمین کند؛ مثل کمونیست ها که جزء «مستأمنین» هستند که قانون اساسی هم امنیت اینها را تأمین کرده است؛ اینها مادامی که دست به اسلحه نبرند و علیه نظام اقدام نکردند، در امان دولت اسلامی هستند، اما کافر حربی می باشند، یک؛ ذمّی نیستند، دو؛ در حال «حرب» هم نیستند، سه؛ «مستأمن» هستند، چهار؛ و حکم کافر حربی را دارند، پنج؛ اینکه فرمود: «بَیْنَنَا وَ بَیْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا»، نه یعنی کسی که فعلاً در برابر ما اسلحه می کشد؛ یعنی کافر حربی است، مُلحد است، خدا را - معاذ الله - قبول ندارد، دینی ندارد؛ این نشان می دهد که آن «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِبًا» از دو طرف هست، پس جَد را بعید است شامل شود. همین که شک کردیم جَد را شامل می شود یا نه، اگر اقوا حرمت نباشد، احتیاط وجوبی حرمت است، اما «وَلَد» اعم از دختر و پسر هست، پس مادر را شامل نمی شود، یک؛ جَد را شامل نمی شود، دو؛ «وَلَد» اعم از دختر و پسر است، سه.

ص: ۳۶۳

پرسش: نوه چطور؟

پاسخ: نوه همین طور، وقتی گفتیم جَد را شامل نمی شود؛ یعنی نوه مشمول آن نیست.

پرسش:؟پاسخ: بله، اما عنوان «والد» نیست، عنوان «رَجُل» هست؛ اگر گفتند بین رجل و فرزند او، همین که شک کنیم اطلاقات حرمت ربا مُحَکَّم است که در این صورت یا اقوا حرمت است یا احتیاط وجوبی حرمت است. از بس مسئله ربا غلیظ و شدید است که نمی شود به بعضی از موارد که اکتفا کردند حل شود.

در جریان فرزند (حَلائِلُ أَبْنائِکُمْ) که شامل می شود؛ یعنی عروس آدم محرم آدم است؛ حرمت نکاح دارد، محرمیّت دارد، پس هر دو هست (حَلائِلُ أَبْنائِکُمْ). در جریان فرزند رضایی هم همچنین است که حرمت نکاح دارد و محرمیّت هست، آن هم به منزله ابن است. در (حَلائِلُ أَبْنائِکُمْ)، آن جایی که دارد همسرهای فرزندان شما برای شما محرمند یا حرمت نکاح دارند، آن جا گفتند که ابن اعم از نسبی و رضایی است، آیا این جا هم که فرمود «وَلَد»، اعم از رضایی و نسبی است یا نه؟ این تعبیر بعید است که فرزند رضایی را شامل شود، آن جا روایات مسئله (حَلائِلُ أَبْنائِکُمْ) را تأیید کرده است. ما اگر بخواهیم بگوییم فرزند رضایی حکم فرزند نسبی را دارد یا باید دلیلی که می گوید «وَلَد» شامل این شود یا دلیلی که حکم رضا را بازگو می کند شامل آن شود، نه از این طرف ما اطمینان به شمول داریم و نه از آن طرف طمأنینه در شمول هست؛ نه به این روایتی که می فرماید: «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِبًا» می شود اطمینان پیدا کرد که فرزند شیرخواره را هم شامل می شود، نه آن روایاتی که دارد که «الرَّضَاعُ لُحْمَةٌ کَلُحْمَةِ النَّسَب» (۱) یا «یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَب» (۲) که اینها ناظر به محرمیّت است، یک؛ ناظر به حرمت نکاح است، دو؛ نه ناظر به حلیّت ربا و مانند آن باشد، سه؛ اگر شک کردیم، چه اینکه شک داریم، اطلاقات ادلّه حرمت ربا می شود مُحَکَّم یا «بالقوه» یا «بالاحتیاط»، اینکه می بینید غالب این بزرگان برخی ها می گویند اقوا حرمت است و برخی ها می گویند احوط حرمت است، برای اهمیت حرمت ربا و حکم مسئله رباست. این جا هم که روایت اول و دوم وضع آنها روشن شد، روایت دوم را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم صدوق (۳) به نحو مرسل نقل کرد و همچنین مرحوم شیخ طوسی (۴) نقل کرد، لکن شیخ طوسی از مرحوم کلینی نقل کرد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۹، ص ۳۱۰.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۴۳۷، ط اسلامی.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۷.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۸.

روایت سوم این باب که آن را باز مرحوم کلینی (۱) «عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ(علیهم السلام)» نقل کرد این است که فرمود: «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ» که در این جا سخن از «والد» و «وَلَد» نیست، سخن از «رَجُل» و «وَلَد» است، پس مادر را اصلاً و یقیناً شامل نمی شود، درباره جَد چون احتمال عدم شمول هست، اطلاقات حرمت ربا مُحَکّم است «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ وَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ عَبْدِهِ وَ لَا بَیْنَ أَهْلِهِ رِبًا»، این اهل می تواند زوجه را شامل شود؛ یعنی وقتی گفتند «اهل رجل» زوجه او اهل اوست، بین مرد و فرزند او و اهل او ربا نیست، نه اینکه بین فرزند او و اهل او یا بین اهل «بعضهم ببعض» ربا نیست، آنها ربا هست، اما بین شخص و فرزند او و بین شخص و اهل او ربا نیست، پس بین زوج و زوجه ربا نیست.

پرسش: اهل ...؟

پاسخ: قدر متیقن اهل آن عائله اوست، «اهل رجل» این هم مورد مشکوک است؛ اگر شک کردیم که اهل نوه را شامل می شود مرجع حرمت رباست.

«إِنَّمَا الرِّبَا فِیمَا بَیْنَکَ وَ بَیْنَ مَا لَا تَمْلِکُ»؛ ربا بین شما و بین آن چیزی که مالک نیستید؛ یعنی آن ربا می شود حرام و آنچه که شما مالک هستید؛ یعنی در عبد و مولا ربا نیست، این «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ وَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ عَبْدِهِ» طرف نفی است و «إِنَّمَا الرِّبَا فِیمَا بَیْنَکَ وَ بَیْنَ مَا لَا تَمْلِکُ» طرف اثبات است؛ یعنی چیزی که از حوزه شما بیرون است، اگر با او داد و ستد ربا کردید محرّم است. آن وقت زراره به وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) عرض می کند که شما که فرمودید بین این امور ربا نیست، «مشرکون» چه؟ «قُلْتُ فَالْمُشْرِکُونَ بَیْنِی وَ بَیْنَهُمْ رِبًا»، چون بخشی از روایاتی که مربوط به پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) بود دیگر «معهود» بود که حضرت فرمود بین ما و بین اهل حرب ما ربا نیست؛ یعنی می توانیم ربا بگیریم، این روایت نبوی شاید به گوش زراره و اینها رسید، الآن زراره از وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) سؤال می کند که مسلمان با مشرک می تواند ربا بگیرد یا نه؟ «قُلْتُ فَالْمُشْرِکُونَ بَیْنِی وَ بَیْنَهُمْ رِبًاقَالَ(علیه السلام) نَعَمْ»؛ بله، شما می توانید از مشرک ربا بگیرید. این شخص می گوید که شما از یک طرفی فرمودید بین مالک و مملوک ربا نیست و از این طرف با اینکه مشرکین مملوک هستند می فرمایید که بین مسلم و مشرک ربا هست، «قَالَنَعَمْ» بین مسلمان و مشرک ربا هست؛ یعنی حرام است. زراره می گوید من عرض کردم «فَإِنَّهُمْ مَمَالِیکُ» مشرکین ممالیک مسلمین می باشند «فَقَالَ(علیه السلام)»؛ بله، «ممالیک» هستند، اما «ممالیک» امت اسلامی هستند، نه مالک زید و عمرو. بعضی از چیزها ملک شخصی است مثل ﴿لِلرِّجالِ نَصیبٌ مِمَّا اکْتَسَبُوا وَ لِلنِّساءِ نَصیبٌ مِمَّا اکْتَسَبْنَ ﴾ (۲) که هر کسی چیزی کسب کرد ملک شخصی اوست، این قسم اول؛ اما بعضی چیزها ملک ملت است، برای شخص نیست؛ نظیر «أراضی مفتوح العنوه» که این برای شخص نیست، برای دولت هم نیست، برای امام هم نیست، برای ملت است که ملک مسلمین است؛ منتها دولت یا امام به عنوان والی و ولی و حاکم مسئول حفظ است، این قسم دوم؛ قسم سوم از اموال در اسلام این است که برای شخص نیست، برای ملت نیست، بلکه برای مکتب است؛ مثل مسئله انفال، جنگل ها و اراضی وسیع و دریاها و معادن نفت و گاز، اینها برای شخص نیست، برای ملت نیست، برای مکتب است؛ منتها والی مسلمین، ولی مسلمین مسئول است که اینها را حفظ کند و در صرف برای امت اسلامی است و قرآن و عترت اینها را مصرف کنند. غرض این است که سه نوع مال در اسلام مطرح است: مال اشخاص، مال ملی و مال مکتب.

۱- الاصول من الکافی الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷، ط اسلامی.

۲- نساء/سوره۴، آیه۳۲.

این جا وقتی زراره عرض کرد که این برای ماست، فرمود برای تنها شما که نیست، برای ملت است، چون برای ملت است «إِنَّکَ لَسْتَ تَمْلِکُهُمْ إِنَّمَا تَمْلِکُهُمْ مَعَ غَیْرِکَ»؛ این برای ملت است، برای شخص شما که نیست، بنابراین شما نمی توانید از اینها ربا بگیرید «إِنَّمَا تَمْلِکُهُمْ مَعَ غَیْرِکَأَنْتَ وَ غَیْرُکَ فِیهِمْ سَوَاءٌ»؛ شما و دیگران درباره این مشرکین که «مملوک» هستند یکسانید، پس ملک شخصی شما نیست تا بتوانید ربا بگیرید، «فَالَّذِی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُمْ لَیْسَ مِنْ ذَلِکَ»؛ آنکه بین شما و بین ملت است، از قبیل بین شما و بین عبد خاص شما نیست که حکم آنها یکی باشد. مالك و مملوك بینشان ربا نیست می توانند ربا بگیرند؛ اما کسی که یکی از آحاد مسلمین است و نسبت به مشرکین که ملك ملت است، او آن حکم را ندارد، «لِأَنَّ عَبْدَکَ لَیْسَ مِثْلَ عَبْدِکَ وَ عَبْدِ غَیْرِکَ» (۱) ؛ ملك شخصی با ملك عمومی فرق دارد، بنده شما، بنده و برده شماست؛ اما مشرکان که «مملوك» امت اسلامی هستند، هم «مملوك» زید هستند، هم «مملوك» عمرو هستند و هم «مملوك» سایر افراد. عمده آن است که کلمه «مشرك» در قرآن کریم هم بر مُلحد به کار رفت و تطبیق شد هم بر اهل کتاب، اینجا که می گوید «فَالْمُشْرِکُونَ بَیْنِی وَ بَیْنَهُمْ رِبًا» منظور مشرك به معنای حربی نیست، بلکه مشرك به معنای اهل کتاب است. در خود روایات بین «مشرك» به معنای اهل کتاب و «مشرك» به معنای کافر حربی فرق گذاشته است؛ بله، در مشرك کافر حربی آدم می تواند از اینها ربا بگیرد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۳۵ و ۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ح۴، ط آل البیت.

پرسش: ؟پاسخ: آن شرک عملی است، نه شرک اعتقادی یا در خود این زکاتی که در مکه نازل شده است، زکات فقهی نیست؛ در آیاتی که در مکه درباره زکات و انکار زکات وارد شده است، این ناظر به اصل تزکیه نفس یا اصل انفاق های مستحبی و مانند آن است، زیرا وجوب زکات در مدینه نازل شده، نه در مکه؛ این آیه ای که مشرکون را معنا می کند (الَّذینَ لا یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کافِرُونَ) (۱) این زکات فقهی مصطلح نیست.

پرسش: ؟پاسخ: آن برای جواب اسکاتی جناب «زراره» بود، اصل حرمت ربا مطلقا شامل همه اینها می شود (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا)، این (حَرَّمَ الرِّبا) نظیر تحریم گران فروشی یا تحریم کم فروشی که این (وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفینَ) (۲) اختصاصی به مسلمانها ندارد؛ حالا انسان با یک کافری دارد معامله می کند، کم فروشی کند حرام است، نمی تواند بگوید که حالا این کافر است، من کم فروشی می کنم؛ حالا یک حاکم اسلامی بیاید و کم فروشی کند، صادرات را کمتر ارسال کند، برای اینکه اینها کافر هستند؛ گاهی این کار وهن اسلام است و آبروی مسلمان ها را از بین می برد. بنابراین اینها هیچ کدام دلیل بر جواز نیست.

روایت چهارم این باب مرحوم شیخ طوسی (۳) با اسناد خود «عَنْ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» نقل کرد که وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) فرمود - نظیر همان روایت قبلی - «إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: لِأَنَّ عَبْدَکَ لَیْسَ عَبْدَ غَیْرِکَ» (۴) در روایت قبلی دارد « لِأَنَّ عَبْدَکَ لَیْسَ مِثْلَ عَبْدِکَ وَ عَبْدِ غَیْرِکَ» و این جا دارد که «لِأَنَّ عَبْدَکَ لَیْسَ عَبْدَ غَیْرِکَ»، یک تفاوت تعبیری دارد؛ ولی مضمون یکی است.

۱- فصلت/سوره۴۱، آیه۷.

۲- مطففین/سوره۸۳، آیه۱.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۸.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ح۴، ط آل البیت.

روایت پنجم این باب این است که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) (۱) به صورت مرسل از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل کرد که «لَیسَ بَیْنَ الْمُسْلِمِ وَ بَیْنَ الذِّمِّیِّ رِبًا وَ لَا بَیْنَ الْمَرْأَهِ وَ بَیْنَ زَوْجِهَا رِبًا» (۲) ، اینکه فرمود مسلمان می تواند از ذمّی ربا بگیرد، با اینکه روایت های دیگر کافر حربی را مطرح کرده بود، این ناظر به آن است که این ذمّی به شرایط ذمّه عمل نکند که در این صورت حکم کافر حربی را دارد.

این روایتی که فرمود بین «مرأه» و «زوج» او ربا نیست، این مرسله صدوق است؛ منتها مورد عمل اصحاب است و آن روایتی که دارد «لَیسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ وَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ عَبْدِهِ وَ لَا بَیْنَ أَهْلِهِ» همین را هم تأیید می کند. بالأخره اهل رجل مصداق روشن آن زوجه اوست، این جا هم که تعبیر به «زوجه» دارد.

روایت ششم این باب این است که «عَلِیِّ بْنِ جَعْفَر» از وجود مبارک امام کاظم(سلام الله علیه) موسی بن جعفر دارد نقل می کند «عَنْ رَجُلٍ أَعْطَی عَبْدَهُ عَشَرَهَ دَرَاهِمَ عَلَی أَنْ یُؤَدِّیَ الْعَبْدُ کُلَّ شَهْرٍ عَشَرَهَ دَرَاهِمَ أَ یَحِلُّ ذَلِکَ قَالَ لَا بَأْسَ» (۳) ؛آیا مولا می تواند از عبد خود ربا بگیرد؟ حضرت فرمود: بله اینها «مثبتین» هستند، اینها مقیّد آن مطلقات یا مخصّص آن عمومات نیستند؛ اینها چون «مثبتین» می باشند، یک دلیل می گویند که مطلقا بین کافر و مسلمان یا بین حربی و مسلمان ربا نیست و دیگری می گوید بین عبد و مولا ربا نیست و یکی هم درباره شخص عبد خاص خود سؤال می کند، اینها هیچ کدام معارض یکدیگر نیستند.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۸.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ح۵، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ح۶، ط آل البیت.

روایت هفتم این بـاب که «عَلِیِّ بْنِ جَعْفَر» در کتـاب خـود و در مسـائلی که داشت در کتـاب شـریفشان نوشـتند، از برادر خـود موسـی بن جعفر(سـلام الله علیهمـا) همین مطلب را سؤال کرد «قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَعْطَی رَجُلًا مِائَهَ دِرْهَمٍ یَعْمَلُ بِهَا عَلَی أَنْ یُعْطِیَهُ خَمْسَهَ دَرَاهِمَ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَکْثَرَ هَلْ یَحِلُّ ذَلِکَ قَالَ لَا هَذَا الرِّبَا مَحْضاً» (۱) ؛ این که به خیـال اینکه پول را می شود اجـاره داد، پول را می دهنـد؛ این پول را می دهـد به شخصـی می گویـد ماهی اینقدر به من سود بده، یک وقت به صورت «مضاربه» است یا «مساقاه» است یا «مغارسه» است و ماننـد آن که می گویـد یک کاری را انجام بـده؛ کار از شـما، سـرمایه از من و سود مشترک و ماننـد آن، اما یک وقت است می گوید برای خودت کار کن و ماهانه به من اینقدر سود بده. عرض کرد که این بله ربـاست؛ ولی دربـاره عبـد و مولاـ این جـایز هست، اگر رجلی «أَعْطَی رَجُلًا مِائَهَ دِرْهَمٍ یَعْمَلُ بِهَا عَلَی أَنْ یُعْطِیَهُ خَمْسَهَ دَرَاهِمَ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَکْثَرَ» فرمود که این ربـاست و حرام است؛ این را به مناسـبت اینکه روایت شـشم مربوط به عبـد و مولاـ بود و «عَلِیُّ بْنُ جَعْفَر» آن را نقـل کرد، در ذیـل ایـن روایـت را هم نقـل کرد، وگرنه این مربـوط به بحث حلیّت ربـا بین عبـد و مولاـ و مـوارد استثنایی نیست، بالأخره به هیچ کدام از اینها برنمی گردد، این ربای مصطلح است و ربای محرّم هم هست. فتحصّل در بین این فروع هر جا ما یقین کردیم از اطلاقات و عمومات خارج شده است، مورد فتواست که حلیت است و هر جا شک کردیم یا اقوا حرمـت اسـت یـا احتیـاط وجـوبی حرمـت است، فرق این دو به تفـاوت تعبیرهـای روایی است نه «الرَّضَاعُ لُحْمَهٌ کَلُحْمَهِ النَّسَبِ» کارسـاز است و نه «یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» کارساز است که ما بگوییم فرزنـد رضاعی هم مثل فرزنـد نسبی می تواند با پدر رابطه ربوی مانند او داشته باشد؛ حالا اگر موارد دیگری مربوط به این بخش بود بازگو می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۷، ابواب الربا، باب۷، ح۷، ط آل البیت.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

جریان ربا همان طور که مستحضرید به دو قسم منقسم می شود که یک قسم آن در کتاب بیع مطرح است که فعلاً محل بحث است و یک قسم آن هم در کتاب قرض است که - به خواست خدا - در جای خود طرح می شود. راه «تَخلُّص» از ربای بیعی هم دو قسم بود که یک قسم آن گذشت و قسم دیگر آن هم خواهد آمد؛ اما این نفی ربا که به وسیله روایات خاصّه وارد شده است که «لا ربا بین الوالد و الولد»، (۱) - همان طور که قبلاً هم اشاره شد - اعم از ربای بیعی است و ربای قرضی، چه ربایی که در معاملات است و چه ربایی که در قرض است به وسیله این نصوص در این موارد «ترخیص» شده است; این مطلب اول.

۱- الفقه المنسوب إلی للامام الرضاعلیه السلام، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ص۲۵۸.

مطلب دوم در بازنگری مجدد این نصوص است که برخی از آن نقاط مخفی روشن تر می شود.

تعبیرات قرآن کریم درباره فرزند و نوه گاهی به صورت «إبن» است که می فرماید: (حَلائِلُ أَبْنائِکُمْ)؛ (۱) یا «إبن» شما و گاهی هم به صورت «ولد» هست که در خیلی از موارد ما می بینیم این عنوان گذشته از اینکه فرزند را شامل می شود، نوه ها را هم شامل می شود، البته ممکن است نوه های خیلی دور انصراف داشته باشند؛ ولی در بعضی از موارد جا برای انصراف نیست. محرمیّت از یک سو، حرمت نکاح از سوی دیگر و وجوب انفاق عمودَین از سوی سوم که عمودَین «واجب النفقه» یکدیگر هستند؛ هم پدر و جدّ و جدّ اعلی، هم فرزند و نوه و نتیجه و نبیره و ندیده و مانند آن از طرف نازل، این عمودَین «واجب النفقه» یکدیگر هستند که اولاد شامل اینها می شود. در جریان وقف وقتی کسی مالی را برای اولاد وقف کرد، شامل همه اینها می شود؛ در جریان «تولیت» اگر واقف یا دیگری مالی را وقف کرده و «تولیت» خود را به فلان شخص داد و بعد گفت به اولاد او «تولیت» دادم که این «تولیت» اولاد, نسلاً بعد نسل را شامل می شود، خواه واقف, «تولیت» را تعیین کرده باشد یا واقف دیگری است که «تولیت» را به اینها داده باشد، پس در مسئله «تولیت», «ولد» شامل همه مراحل مادون می شود. در مسئله «موقوفٌ علیه» که اگر کسی مالی را وقف کرده بر «ولد» فلان شخص، شامل نوه های او هم می شود؛ در محرمیّت این طور است؛ در حرمت نکاح این طور است؛ در وجوب انفاق این طور است؛ وقتی بررسی کامل در ابواب فقه می شود، معلوم می شود که «ولد» شامل نوه و امثال آن هم خواهد شد، مگر جایی که تصریح شده باشد که «ولد» صُلبی و بلاواسطه باشد. پس «ولد» نسبی شامل نوه ها و امثال آن خواهد شد، چه اینکه «والد» نسبی شامل جَدّ هم می شود، البته مسئله رضاعی و امثال آن خارج است که وقتی دوباره این نصوص را مرور کنیم معلوم می شود که «لا ربا بین الوالد و الولد», این را شامل نمی شود.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

مسئله «زوجه» که در جریان «زوجه» به استثنای مسئله وجوب نفقه و مسئله ارث و امثال آن احکام «زوجه», مشترک بین «زوجه» منقطع و «زوجه» دائم است. اگر گفته شد که «لَا ربا بَيْنَ الرَّجُلِ و زَوجَتِه»، (۱) این «زوجه» منقطعه را هم شامل می شود؛ یعنی می شود طرفَین از یکدیگر ربا بگیرند، لکن این «زوجه» یا خود منصرف است به «زوجه» منقطعه ای که زمان دار و قابل اعتماد باشد یا به قرینه اهلی که در طایفه دیگر از این باب بود که فرمود: «لَا ربا بَيْنَ الرَّجُلِ و أَهْلِهِ»، (۲) [۴]آن «زوجه ای» که یک یا دو ساعت، یک یا دو روز یا در ایام مسافرت یک هفته یا ده روز, «زوجه» منقطعه او شد، این بعید است مصداق «اهل» باشد؛ درست است که «زوجه» لغتاً شامل هر دو قسم می شود، اما به وسیله آن طایفه از روایات که دارد بین «رجل» و «اهل رجل» ربا نیست، این «زوجه» باید «اهل» او حساب شود، در حالی که «اهل» یک عنوان ملکه ای است و کسی که «زوجه» منقطعه یک روزه یا یک هفته یا ده روزه در مسافرت است، بر او «اهل» صادق نیست و هر جا شک کردیم که صادق است یا نه و شبهه مصداقیه خاص بود، مرجع عموم عام است، چون اینها شبهه مصداقیه عام که نیستند، شبهه مصداقیه خاص می باشند، چون قبلاً هم ملاحظه فرمودید که در شبهه مصداقیه خاص مرجع عموم عام است، زیرا عام سه مصداق را به صورت قطع و یقین شامل شد؛ یعنی اگر مولا گفت «اکرم العلماء»، این «اکرم العلماء» سه مصداق یقینی و شفاف دارد: یک, عالمی که عادل است; دو, عالمی که یقیناً فاسق است; سه, عالمی که «مشکوک العدل و الفسق» است که هر سه «علی وزان واحد» یقیناً مشمول «اکرم العلماء» هستند; این طور نیست که «اکرم العلماء» در شمول آن نسبت به اینها ضعفی داشته باشد، پس هر سه قسم را یقیناً شامل می شود. آن مقداری که به وسیله نص خاص خارج شد، کسی است که «مقطوع الفسق» است، اما اگر کسی را نمی دانیم «مشکوک الفسق» است یا نه و به وسیله «لا تکرّم الفساق» آیا او خارج شد یا نه، «لا تکرّم الفساق» معلوم نیست او را در بر بگیرد، چون شبهه مصداقیه خود خاص است؛ اما «اکرم العلماء» را که در بر گرفته است؛ لذا تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص، در صورتی که این خاص منفصل باشد، متصل نباشد و عنوان نداده باشد هیچ محذوری ندارد و مقام ما هم از همین قبیل است. ادلّه حرمت ربا: ﴿أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا﴾ (۳) یا اگر ربا می گیرید: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّهِ﴾ (۴) یا ﴿يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا﴾ (۵) یا سایر عموم، این سه مصداق یقینی را شامل می شود: آن جا که یقیناً این شخص «زوجه» او نیست، آن جا که یقیناً «زوجه» او هست، آن جا که «مشکوک الزوجیه و مشکوک الاهلیه» است که هر سه را در بر می گیرد. در بین این اقسام سه گانه آن جا که یقیناً «زوجه» است, به وسیله «لَا ربا بَيْنَ الرَّجُلِ و زَوجَتِه» خارج شده است؛ اما آن جا که «مشکوک الزوجیه» است و نمی دانیم آیا این «اهل» هست یا نه و «زوجه» او محسوب می شود یا نه، برای اینکه مدت آن بسیار کوتاه است، پس «لَا ربا بَيْنَ الرَّجُلِ و أَهْلِهِ» یا «لَا ربا بَيْنَ الرَّجُلِ و زَوجَتِه» شامل آن نمی شود یا شک در شمول داریم؛ ولی ﴿حَرَّمَ الرِّبا﴾ که «بالقول المطلق» شامل آن شده است. تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص در صورتی که به عام عنوان نداده باشد، محذوری ندارد و همچنین در اطلاق و تقیید که این جا هم از همین قبیل است. بنابراین درست است اگر ما فقط همین را داشتیم که «لَا ربا بَيْنَ الرَّجُلِ و زَوجَتِه» و سخن از انصراف مطرح نبود، بله می گفتیم «زوجه منقطعه و زوجه دائمه», مطلقا مشمول آن هستند؛ اما وقتی در طایفه دیگر از روایات همین باب آمده است که «لَا ربا بَيْنَ الرَّجُلِ و أَهْلِهِ»، این «اهل» یک مصداق روشن تر و قوی تر از «زوجه» است، آن «زوجه ای» که تحت «عیلوله» او نیست، عائله او محسوب نمی شود، «اهل» او نیست و با او زندگی نمی کند، بعید است که مشمول آن حدیث خاص باشد. می بینید که در شب عید فطر، اگر کسی آمد مهمان آدم شد، فطریه او بر صاحب خانه واجب نیست، چرا؟ با اینکه او نان آدم را خورد و مهمان آدم است، فطریه مهمان که بر صاحب خانه واجب نیست، فطریه نان خور بر او واجب است؛ یک وقت است که مهمان یک هفته قبل آمده و شب عید فطر هم خانه آدم هست، بله! این مهمان, نان خور آدم است یا شب عید فطر آمده می خواهد یک هفته بماند، بله! او نان خور آدم

است؛ اما اگر شب عید فطر کسی آمده یا اصلاً آدم او را دعوت کرده، آمده که افطار کند و برود، این نان آن شخص را خورد؛ ولی نان خور او که نیست. اگر معیار خوردن نان باشد، بله آدم وقتی مهمان دعوت کرد و شب عید فطر در خانه آدم مهمان آمد - حالا- چه دعوت کنند و چه دعوت نکنند - وقتی نان آدم را خورد، فطریه او بر آدم واجب می شود؛ اما معیار وجوب خوردن نان نیست، معیار این است که نان خور آدم باشد، این نان خور, ملکه است؛ یقیناً یک شب و یک ساعت و مانند اینها را شامل نمی شود؛ لذا اگر کسی آقایی را دعوت کرد شما امشب که شب عید فطر است بیایید منزل ما، می آید و افطارش را می کند و می رود، در حالی که فطریه مهمان هم به عهده خود مهمان است، برای اینکه او نان این شخص را خورد؛ ولی نان خور او که نیست، آنکه واجب است نان خور است و باید عنوان ملکه صادق باشد; این جا هم عنوان «اهل» است، «اهل» به چه کسی می گویند؟ به یک نحوی که یک ساعت یا دو روز یا یک هفته با او در مسافرت بود که «اهل» نیست، او «فی الجمله» همراه و مصاحب هست، اما «اهل» نیست.

ص: ۳۷۳

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۷۹.

۵- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

پرسش: این شخص یک ماه یا دو ماه یا؟

پاسخ: حالا ـ ممکن است که در کوتاه مدت یا بلند مدت موارد مشکوک داشته باشیم؛ ولی باید «اهل» صادق باشد. در مسافرتی که این شخص بود همراهی پیدا کرد و یک هفته با او همراه بود، این بعید است که «اهل» صادق باشد؛ اما اگر یک مدت طولانی بود، در آن مدت که مثلاً ـ مقدار پنج – شش ماه بود یقیناً «اهل» است، کمتر بود ممکن بود مورد شک قرار بگیرد. غرض این است که اگر ما فقط یک طایفه روایت می داشتیم که می فرمود: «لَا ربا بَیْنَ الرَّجُلِ و زَوجَتِهِ»، ممکن بود که کسی بگوید عنوان «زوجه» اعم از منقطعه و دائم است؛ ولی روایت دیگری که دارد بین رجل و «اهل» ربا نیست، چون اینها مثبَتین هستند و تقیید هم نمی شوند، لکن این «اهل» باید صادق باشد، در این جا شبهه تقیید هم هست و عنوان «اهل» صادق نیست, مثلاً کسی که یک هفته یا کمتر یا امثال آن «زوجه» او بود.

پرسش: اگر کسی که یک روز عقد دائم او بوده و یقین هم دارد که امروز باید او را طلاق دهد، آیا روایات شامل حال او خواهد شد یا نه؟

پاسخ: بعید است، برای اینکه این «قنطره» و معبری برای طلاق است. یک وقت اتفاق افتاده و حادثه ای پیش آمد که بعد از یک ساعت طلاق داد، شامل می شود؛ اما یک وقت است که این «قنطره» است، می خواهد یک ساعت به عنوان عقد دائم و بعد او را طلاق بدهد، این را شامل نمی شود؛ اما یک وقت است که این شخص «زوجه» دائم او شد و بنا شد با هم زندگی کنند، بعد مدتی حادثه ای پیش آمد و او را طلاق داد، چه اینکه اگر بعد از مدتی «احدهما» بمیرند، دیگری ارث می برد. پس یک وقت است که اتفاقی و «قضیهٌ فی واقعه», جدایی حاصل می شود، آن می تواند مشمول باشد و ارث هم می برد؛ ولی بخواهد این «قنطره» و یک وسیله باشد، هر دو هم می دانند که یک ساعت عقد می کنند و بعد هم طلاق می دهند، بعید است که آن را شامل شود.

پرسش: این روایاتی که در مورد عقد است آیا مؤخر بر روایات زوج است یا مقدم است؟ اگر مقدم بود، پس آن وقت روایات زوج مقدم بر روایات «اهل» است؟

پاسخ: سخن از ناسخ و منسوخ که نیست; در مورد روایات مرحوم صاحب جواهر یک بیان لطیفی دارد که در جلد بیست و ششم جواهر است، ایشان فرمایشی را از وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) (۱) نقل می کند و روایتی را هم از یکی از ائمه متأخر(سلام الله علیهم) نقل می کند، بعد می فرماید اینها چون نور واحد هستند، کلمات اینها به منزله کلام یک متکلم واحد است و کلام اینها هم «یُفَسِّرُ بَعضُهُ بَعضاً» (۲) که این «یُفَسِّرُ بَعضُهُ بَعضاً» هم از تعبیرات لطیف مرحوم صاحب جواهر در مباحث فقهی است که این اختصاصی به بحث های قرآنی و تفسیر قرآنی ندارد، می فرماید این چهارده معصوم(سلام الله علیهم) به منزله متکلم واحد می باشند و کلام اینها هم «یُفَسِّرُ بَعضُهُ بَعضاً». در این جا سخن از ناسخ و منسوخ نیست تا ما بگوییم که کدام مقدّم و کدام متأخّر است، اینها با هم وارد شده باشند یا هر یکی قبل از دیگری وارد شده باشد، در موقع جمع بندی همه آنها حجت هستند و باید آن فقیه اینها را جمع کند و آن این هست که درست است که «لَا ربا بَیْنَ الرَّجُلِ و زَوجَتِه» و همچنین «لَا ربا بَیْنَ الرَّجُلِ و أَهْلِهِ» یک پیام مشترکی دارند؛ ولی «اهل» خصوصیتی دارد، تا «اهل» صادق نباشد - گرچه «زوجه» صادق است - حرمت ربا هست و در «زوجه» منقطعه مادامی که مدت کوتاه و کم باشد، ولو «زوجه» صادق است؛ ولی «اهل» صادق نیست یا لااقل شک داریم که در این جا شبهه مصداقیه خاص است و عموم عام هم مُحَکَّم است، برای اینکه عام به صورت یقین و شفاف هر سه را در بر گرفته است؛ یعنی وقتی گفته شد: (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا)، آن جا که یقیناً «زوجه» او هست در بر می گیرد، آن جا که یقیناً «زوجه» او نیست در بر می گیرد، آن جا که «مشکوک الزوجیه و الاهلیه» است را هم در بر می گیرد، پس عام به طور یقین در بر گرفته، اما نمی دانیم خاص در برگرفته یا نه که شبهه مصداقیه خاص است و عنوان هم که پیدا نکرده، مخصّص هم منفصل است، متصل نیست و محذوری هم ندارد، پس باید به عموم عام تمسک کرد.

ص: ۳۷۵

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۶، ص۶۶.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۶، ص۶۷.

پرسش: ؟پاسخ: آنکه اشاره شد و بحث شد که مطلّقه رجعیّه, هرگز «زوجه» به این معنا نیست، فقط در بعضی از امور چنین است. بسیاری از احکام زوجیت در مطلقه «زوجه» نیست؛ مسئله وجوب انفاق و امثال آن نیست، فقط این شخص نمی تواند «زوجه» دیگر انتخاب کند که بیش از چهار مورد شود؛ در این حال که او در عدّه هست، نمی تواند «زوجه» چهارم بگیرد، برای اینکه «المطلقه الرجعیه زوجهٌ»؛ (۱) اما در همه موارد از یکدیگر, هیچ ارث نمی برند.

بنابراین می ماند مسئله ای که محل ابتلای ماست؛ ما که می گوییم مسئله محل ابتلای ماست، گرچه هر مسئله که در جامعه محل ابتلای عملی آنهاست، محل ابتلای علمی فقیه است. قبلاً که حکومت اسلامی نبود و رابطه ای بین حوزه ها و دولت ها نبود، این مسئله محل ابتلا نبود؛ اما الآن دولت و ملت یک واقعیت هستند. در مسئله ربا گرفتن، بین مسلم و غیر مسلم, سه طایفه روایات در این بحث ها بود: یکی بین مسلم و حربی بود، دیگری بین مسلم و مشرک بود و دیگری هم بین مسلم و ذمّی بود که تعبیرات این روایت ها فرق می کرد. قبلاً بی باک بودند، الآن هم متأسفانه بعضی ها بی باک هستند و فرق نمی کند که بانك اسلامی باشد یا بانک غیر مسلمان ها باشد، پول می سپارند و ربا می گیرند و برایشان فرق نمی کند؛ حالا حیله و بهانه ای هم روی آن می گذارند; حرف دیگری است. سود گرفتن حرام است؛ ولی الآن پول فراوان ملت ایران را این کافر حربی گرفته - یا کافر حربی هست یا بر فرض «اهل کتاب» باشد، چون به شرایط ذمّه عمل نمی کند، به منزله کافر حربی است - و مدتی آن جا بلوکه کرده است؛ اگر ایران بخواهد پول خود را بگیرد، دیرکرد هم به عنوان سود بگیرد، هیچ حرمتی ندارد؛ یعنی اگر دولت ایران بگوید شما پول هایی را که بلوکه کردید، سود آن را هم باید بدهید. اگر در داخله بود، البته بله «لَا رِبا بَیْنَ الْمُسْلِمِ» و امثال آن، اما وقتی یکی مسلم بود و یکی حربی بود، آن هم چنین حربی معاند و مستکبر, دولت اسلامی کاملاً می تواند بگوید که پول ما را باید بدهید و سود پول ما را هم باید بدهید، این طور نیست که حالا بگویند چرا شما سود و ربا می گیرید و ربا در دین شما حرام است. همان کسی که در دین ما ربای بین مسلمان ها را حرام کرده، هم او فرمود: «لَا ربا بَیْنَ الْمُسْلِمِ وَ الْحَرْبِیِ»، (۲) شما کافر حربی هستید، پول ما را گرفتید و باید سود آن را هم به ما بپردازید. این محل ابتلای عملی دولت و ملت و محل ابتلای علمی فقیهان است که باید فتوا بدهند و فتوا هم همین است که این ربا حلال است؛ اما کافر حربی که در داخل ایران هست و «مُعاهَد» هست، خالی از احتیاط نیست؛ مگر اینکه معاهده یك طرفه باشد، چه اینکه با برخی از اینها معاهده یك طرفه هستند؛ کنار سفره ایران نشسته هستند، از امنیت و امانت ایران استفاده می کنند؛ ولی سنگ دیگری را به سینه می زنند که در این صورت بعید است ربا گرفتن از اینها حرام باشد، اینها به منزله کافر حربی می باشند. این مطلب مربوط به انصراف و شمول ادلّه و امثال آن بود.

۱- مستمسک العروه الوثقی، السید محسن الطباطبائی الحکیم، ج ۱۰، ص ۲۳۰.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

مطلب دیگر این است که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) که سخنگوی جمهور فقهاست و آنچه که معروف بین اصحاب است را خوب بررسی می کند، ایشان می فرمایند که این روایات وارد شده مورد عمل اصحاب است و ادعای اجماع [(۱)](#) هم کرده است. مستحضرید که می گویند آن شهرتی که جابر ضعف است، باید چند عنصر را داشته باشد: اگر فتوایی مطابق با هیچ اصل از اصولی نباشد، مطابق با هیچ عمومی از عمومات نباشد و مطابق با هیچ اطلاقی از مطلقات نباشد، این فتوا را اصحاب دادند و به صورت صریح هم فتوا دادند، این یک؛ و گذشته از اینکه روایتی نیست، قاعده ای از قواعد عامه هم اصلاً مطرح نیست، دو؛ هیچ دلیلی وجود ندارد که سند این فتوا باشد، فقط یک روایت ضعیفی است که در این باب وارد شده است. عمل اصحاب مطابق با هیچ اصل و قاعده ای نیست، تنها چیزی که وارد شده است یک روایت ضعیف است و احراز ما هم این است که اصحاب در مراحل فقهی و استدلالی خود به این روایت ضعیف عمل می کنند و این روایت ضعیف سند اینهاست، چون اگر فتوای اصحاب مطابق قاعده ای از قواعد، عمومی از عمومات، اطلاقی از مطلقات و اصلی از اصول باشد, ما احتمال می دهیم که فتوای اصحاب به استناد آنها باشد، نه به استناد این روایت; بنابراین نمی شود گفت که این روایت چون «معمولٌ به» اصحاب است، پس ضعف آن منجبر است. وقتی می توان ضعف روایت را با عمل اصحاب ترمیم کرد که این سه عنصر باشد: عمل اصحاب مطابق با این روایت باشد و هیچ عامی، مطلقی، اصلی و قاعده ای در بین نباشد که ما احتمال دهیم اصحاب به استناد آنها این کار را کرده باشند; هیچ عمومی نیست، یک؛ فتوای اصحاب مطابق با این روایت است، دو؛ و ما مطمئن هستیم که اصحاب به استناد این روایت فتوا دادند، برای اینکه هیچ راهی، اصلی، عمومی، اطلاقی و قاعده ای در بین نیست. وقتی این سه عنصر محقق شد به تعبیر مرحوم حاج آقا رضا(رضوان الله علیه) [(۲)](#) که می فرمود آیه به ما می گوید اگر یک گزارشگر غیر عادل و غیر موثقی خبری به شما گزارش داد: (إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا)، [(۳)](#) وقتی ما این ارزیابی را کردیم و این سه عنصر محوری دست ماست, پس «هذا نوع تبیّنٍ» ما اطمینان داریم که این روایت معتبر است، چرا؟ برای اینکه همین بزرگانی که به ما گفتند روایت ضعیف حجّت نیست، همین بزرگان دارند به این روایت عمل می کنند، معلوم می شود قرائن «حافّه»ای بود که ضعف سندی آن را ترمیم می کرد و باید چنین چیزی باشد. بعید است که با حفظ این سه جهت کسی اطمینان پیدا نکند؛ اما مستحضرید که نظر شریف مرحوم آقای خویی(رضوان الله علیه) این بود که فهم اصحاب برای ما حجّت نیست و عمل اصحاب ضعف را جبران نمی کند؛ [(۴)](#) لذا اگر اقوا حرمت ربا بین «والد و ولد» و امثال آن نباشد، احتیاط وجوبی این است که ربا نگیرند. فرمایش ایشان در کتاب فتوایی منهاج الصالحین, جلد دوم, صفحه ۵۴ این است: «المشهور علی أنه لا ـ ربا بین الوالد و ولده فیجوز لکل منهما بیع الآخر مع التفاضل» - این را در باب ربای بیعی ذکر می کنند - «و کذا بین الرجل و زوجته و بین المسلم و الحربی اذا اخذ المسلم الزیاده و لکنه مشکل و الاحوط وجوباً ترکه نعم یجوز اخذ الربا من الحربی بعد وقوع المعامله من باب الاستنقاذ»، این یک حرف دیگر است که مالِ کفّار حربی «فیء» مسلمین است که از باب ربا نیست.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۷۸.

۲-

۳- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

۴- مصباح الفقاهه، السیدابوالقاسم الخوئی، ج ۱، ص۱۹.

تعبیر مرحوم صاحب جواهر این است که «و من الغریب دغدغه بعض المتأخرین»؛ (۱) دغدغه بعضی از متأخرین است. این دغدغه بعضی از متأخرین, اگر از باب همان نحوه استفاده مرحوم سید مرتضی باشد که «لا ربا بین الوالد و الولد» را می فرماید; نظیر (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ) (۲) که دلیل بر حرمت است گرفتند (۳) که بحث آن جداست؛ ولی اگر کسی قائل نیست که عمل اصحاب ضعف را جبران می کند، این به اطلاقات اولیه حرمت, فتوا می دهد، چون این روایات ضعیف است؛ ولی اگر این سه عنصر محفوظ باشد، بعید است انسان وثوق پیدا نکند. معیار حجیّت روایت این نیست که راویان آن عادل باشند، یک؛ معیار حجیّت روایت این نیست که همه اینها موثّق باشند، ولو عادل نباشند، این دو؛ معیار حجیّت روایت این است که «موثوق الصدور» باشد؛ یعنی ما طمأنینه داشته باشیم که این صادر شده است؛ حالا از هر راهی که می خواهد باشد. همه این بزرگانی که خود به ما آموختند که خبر ضعیف حجت نیست، همه دارند به آن عمل می کنند، آن هم در برابر این حرمت «مغلّظه» که یک درهم آن چنین و چنان است. این حرمت «مغلّظه»ای که «کتاباً و سنهً» این طور تحریم شده، به وسیله این روایات دارند عمل می کنند; عمده احراز این سه عنصر هست. اگر واقعاً برای ما احراز نشد که اینها به این روایت عمل کردند، می گوییم شاید دلیل دیگر هم داشته باشند، بنا بر این شاید بعد از فحص «بالغ»، ما هم می گوییم «لو کان لبان». بنابراین فرمایش مرحوم آقای خویی(رضوان الله علیه) قابل قبول نیست، برای اینکه عناصر محوری و عناصر سه گانه احراز شده است؛ یعنی جواز ربا بین این امور چیزی است که مطابق هیچ قاعده، عام، اصل و اطلاقی نیست و حرمت آن هم از آن طرف «مغلّظه» است و اصحاب هم برابر این روایات عمل کردند و سند آنها هم همین روایات است که به آن استناد می کنند. پس عمل اینها مطابق با هیچ قاعده ای نیست، یک؛ عمل اینها مطابق با مضمون این روایات است، دو؛ آنها هم در موقع استدلال به این روایات استناد کردند، سه؛ وقتی این سه عنصر حاصل شود, جمع فقها از متقدمین و متأخرین به این روش سه گانه و با حفظ این امور عمل کردند، آدم اطمینان پیدا می کند. این تعبیر لطیف مرحوم حاج آقا رضا که فرمود: این گونه از عمل ها «نوع تبیّنٍ» که آدم اطمینان پیدا می کند، البته احتیاط استحبابی سر جای خود محفوظ است، چون احتیاط طریق نجات است.

ص: ۳۷۸

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۷۹.

۲- بقره/سوره۲، آیه۱۹۷.

۳- الانتصار، السیدالشریف المرتضی، ص۴۴۲.

حالا این هفت روایتی که در باب هفت است دوباره دیگر مرور کنیم تا جزئیاتی که گفتیم به استناد این روایات باشد. وسائل, جلد هجدهم, صفحه ۱۳۵, باب هفت از ابواب ربا، روایت اول که از وجود مبارک حضرت امیر بود این است که «لَیْسَ بَیْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ رِبًا»، (۱) عنوان «ابن» در آن نیست، بلکه عنوان «ولد» هست و ملاحظه فرمودید که چه در بحث وجوب انفاق، چه در بحث محرمیت، چه در بحث حرمت نکاح، چه در بحث «تولیت» و چه در بحث «موقوف علیه» بودن، در همه موارد, «ولد» نوه را هم شامل می شود.

پرسش:؟پاسخ:، چون فقه این است و فقه هم از همین روایات گرفته شده است. در خود فقه وقتی کسی می گوید که این مال وقف اولاد است، نوه های او را هم شامل می شود؛ «تولیت» برای فرزند فلان شخص است، نوه او را هم شامل می شود؛ در وجوب نفقه، نفقه «والد» بر «ولد» یا عکس آن واجب است که هم جَدّ را شامل می شود و هم نوه را شامل می شود.

پرسش: ؟پاسخ: نه، (النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) (۲) «خرج بالدلیل»، چه اینکه مشخص کرد: (اَلْأُنْثی بِالْأُنْثی). (۳) غرض اینکه هر جا که «خرج بالدلیل», آن جا نوه ها را شامل نمی شود؛ اما همه موارد یاد شده چه در محرمیّت، چه در حرمت نکاح، چه در وجوب انفاق، چه در «تولیت» و چه در «موقوفٌ علیهم» بودن در همه موارد هم «والد» شامل جَد می شود و هم «ولد» شامل نوه می شود، پس این جهت هیچ محذوری ندارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۵، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۲- مائده/سوره۵، آیه۴۵.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۷۸.

روایت دوم این است که از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) نقل شده که فرمود: «لَيْسَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رِبًا»، (۱) این اختصاصی به میدان جنگ ندارد، منظور آن کافر حربی است که با ما در حرب است؛ منتها ما می توانیم ربا بگیریم و آنها نمی توانند از ما ربا بگیرند. این روایت را که مرحوم کلینی (۲) نقل کرد مرحوم صدوق (۳) هم مرسلاً این را نقل کرد. این یک روایت از چند روایتی است که مربوط به کافر است که فرمود بین ما و حربی، پس ذمّی را شامل نمی شود.

روایت سوم این باب که «حَرِيز» به وسیله «زُرَارَه» از وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) نقل می کند این است که فرمود: «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَ وَلَدِهِ وَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ عَبْدِهِ وَ لَا بَيْنَ أَهْلِهِ رِبًا»، این «اهل» خصیصه ای دارد که عنوان «زوجه» را مقیّد می کند؛ «زوجه» دائم که وضع او روشن است، «زوجه» منقطع اگر کوتاه مدت باشد و عنوان «اهل» صادق نباشد، بعید است که مشمول روایت «اخذ ربا» شود. در ذیل این روایت سوم «زُرَارَه» می گوید من به عرض حضرت رساندم که «فَالْمُشْرِكُونَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ رِبًا»؛ یعنی ما نمی توانیم ربا بگیریم؟ «قَالَنَعَمْ» نمی توانید ربا بگیرید که حالا این یکی از سه طایفه ای است که باید جمع بندی شود، اینکه فرمود بین ما و بین حربی ربا نیست؛ یعنی ما می توانیم ربا بگیریم، با این روایت سوم که می فرماید شما نمی توانید از مشرک ربا بگیرید، این مشرک یا حمل می شود بر ذمّی یا حمل می شود بر حربی «مُعاهَد» که اگر «مُعاهَد» بود، در پناه دولت اسلام بود و امنیت او را اسلام باید تأمین کند، در آن مورد است. عرض کرد ما می توانیم از مشرکین ربا بگیریم؟ فرمود: نه، ما اگر ربا گرفتیم حرمت خود را دارد. من به حضرت عرض کردم که شما از یک طرف می فرمایید بین مالک و مملوک ربا نیست و از طرفی می فرمایید بین مسلم و مشرک ربا هست، با اینکه «مشرکون» ممالیک ما هستند، فرمود: بله, ممالیک شما که نیستند بلکه ممالیک امت اسلامی هستند: «قُلْتُ فَإِنَّهُمْ مَمَالِيكُ فَقَالَ(علیه السلام) إِنَّكَ لَسْتَ تَمْلِكُهُمْ»; تو می خواهی ربا بگیری؟! اینها که مملوک تو نیستند، اینها مملوک امت اسلامی هستند: «إِنَّمَا تَمْلِكُهُمْ مَعَ غَيْرِكَ»؛ یعنی امت اسلامی مالک است تو که مالک نیستی. حالا با این تعلیل حکومت اسلامی که نماینده امت اسلامی است بخواهد ربا بگیرد، جایز می شود؛ ولی نیازی به این روایت سوم نیست، همان روایت اول که می گوید بین ما و حربی ربا نیست، حربی که پول دولت اسلامی، ملت اسلامی و جامعه اسلامی را گرفته به او نمی دهد و بلوکه کرد, او می تواند از آنها ربا بگیرد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۵، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷، ط اسلامی.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۷.

پرسش: در خود بانک اسلامی ؟

پاسخ: آن که «بیّن الغی» و حرام است؛ یک وقت است که انسان به بانک خسارت وارد کرده است, آن یک مطلب دیگری است؛ اما یک وقت انسان مثلاً در ترافیک گیر کرده، همان تأخیر یک روزه یا مریض بوده و نتوانست که خسارت تأخیر تأدیه می دهد.

«أَنْتَ وَ غَيْرُكَ فِيهِمْ سَوَاءٌفَالَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ لَيْسَ مِنْ ذَلِكَ»؛ ما گفتیم بین مالک و مملوک ربا نیست, شما از یک مشرک می خواهی ربا بگیری، او که ملک شما نیست. «لِأَنَّ عَبْدَكَ لَيْسَ مِثْلَ عَبْدِكَ وَ عَبْدِ غَيْرِكَ»؛ (۱) اگر عبدی مشترک بود که یک دهم آن را زید مالک بود و یک دهم آن را عمرو مالک بود، انسان نمی تواند از عبد مشترک ربا بگیرد. این جا مرحوم صاحب وسائل می فرماید: این روایت که از مشرک نمی شود ربا گرفت، مخصوص به کافر ذمّی است که یا حمل بر کراهت می شود; پس ایشان یا در ماده تصرف می کنند یا در هیأت. (۲)

روایت چهارم که مرحوم شیخ طوسی از «زُرَارَه و مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم(رضوان الله علیهما)» از امام باقر(سلام الله علیه) نقل می کند که مطابق همین روایت سوم است: «إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: لِأَنَّ عَبْدَكَ لَيْسَ عَبْدَ غَيْرِكَ»، (۳) چنین تفاوت کوتاهی با روایت سوم دارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۳۵ و ۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

روایت پنجم که مرسله مرحوم صدوق (۱) است: «لَيسَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَ بَيْنَ الذِّمِّيِّ رِباً وَ لَا بَيْنَ الْمَرْأَهِ وَ بَيْنَ زَوْجِهَا رِباً»، (۲) [۲۹]اینکه فرمود که بین مسلم و ذمّی ربا نیست؛ یعنی مسلم می تواند از ذمّی ربا بگیرد، این با روایت قبلی که فرمود نمی شود ربا گرفت, چگونه شما حمل می کنید؟ یک طایفه می گوید بین مسلمان و حربی ربا نیست؛ یعنی مسلمان می تواند از کافر حربی ربا بگیرد، یک؛ یک طایفه می گوید مسلمان نمی تواند از مشرک ربا بگیرد که شما مشرک را حمل بر کافر ذمّی کردید، این دو؛ یک روایت می گوید که از ذمّی نمی شود ربا گرفت: «لَيسَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَ بَيْنَ الذِّمِّيِّ رِبًا», چطور حل می کنید؟ پس ما سه طایفه روایت داریم که یک طایفه می گوید که بین مسلمان و بین حربی ربا نیست و اینها هم چون در صدد تحدید هستند مفهوم دارند؛ یعنی از کافر غیر حربی نمی شود ربا گرفت؛ یک طایفه می گوید بین مسلمان و مشرک ربا هست، مسلمان نمی تواند از مشرک ربا بگیرد که شما این مشرک را حمل بر کافر ذمّی کردید و طایفه ثالثه می گوید که بین مسلمان و ذمّی ربا نیست؛ یعنی مسلمان می تواند از ذمّی ربا بگیرد، بالأخره این چه شد؟ ناچاریم بگوییم آن کسی که می گوید ربا نیست؛ یعنی می توانید ربا بگیرید، آنهایی هستند که حربی محض هستند و آن جایی هم که می گوید از مشرک نمی توانید ربا بگیرید، آن مشرکی است که در پناه دولت اسلامی است، مورد تعهد است و «مُعاهَد» است که از او نمی شود و آن جا که می گوید از ذمّی می شود ربا گرفت، منظور آن ذمّی که در کشور خود است و به شرایط ذمّه عمل می کند و «مُعاهَد» ما هم نیست؛ مثل بانک های مسیحی ها و کلیمی ها که در کشورهای دیگر هستند و در تعهد ما نیستند، در امنیت ما نیستند. پس این سه طایفه محمل های آنها هم همین است.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۷۸.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

روایت ششم این باب این بود که سؤال کرد: «عَنْ رَجُلٍ أَعْطَى عَبْدَهُ» (۱) [۳۰] که از بنده خود می تواند ربا بگیرد که دیگر خیلی از بحث فعلی ما خارج است.

روایت هفتم که در کتاب «علی بن جعفر» بود، آن هم این است که «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَعْطَى رَجُلًا مِائَةَ دِرْهَمٍ يَعْمَلُ بِهَا» که این رباست و حکم ربای رایج را دارد؛ یعنی پول می دهد و می گوید که شما کار کن و ماهانه این مقدار به من سود بده که از سنخ مضاربه و اینها نیست.

بنابراین فروعی که عرض شد، از این روایات کاملاً می شود استفاده کرد. می ماند آن مسئله ای که طرح آن لازم است و آن این است که اگر «والد» با «ولد» خود معامله کند، رجل با «زوجه» خود داد و ستد داشته باشد، مسلمان با کافر - که حالا حربی یا غیر حربی حکمشان مشخص شد - معامله داشته باشند و بخواهد ربا بگیرد حکم این روشن است؛ الآن در ربای قرض که بحث نمی کنیم، در ربای معاملات بحث می کنیم که می شود کتاب بیع؛ در کتاب بیع اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بود، یک؛ هر دو «مکیل» یا «موزون» بودند، دو؛ این دو عنصر که محقق شد حکمشان که حرمت رباست به دست می آید. حالا در این موارد استثنا شده است؛ یعنی بین «والد» و «ولد» استثنا شد، بین «رجل» و «زوجه» استثنا شد، بین مُسلم و حربی استثنا شد. اگر این «والد» یک مال مشترکی داشته باشد یا «ولد» مال مشترکی داشته باشد و یک معامله ربوی کرده باشند؛ یعنی «ثمن و مثمن» از یک جنس بود با «تفاضل»; منتها خریداری که پسر بود تمام «ثمن» برای پسر نبود و پسر شریک داشت یا فروشنده ای که پدر بود تمام «مثمن» برای پدر نبود و پدر هم شریک داشت، این معامله به دو معامله منحل می شود: یک معامله صحیح و یک معامله باطل؛ آن معامله باطل با فضولی و امثال فضولی و اجازه و اینها حل نمی شود؛ نظیر «مستحقاً للغیر» نیست که با اجازه غیر حل شود. اگر یک خروار گندمی را پدر داد و دو خروار از پسر گرفت؛ ولی پدر شریک داشت یا پسر شریک داشت، این معامله نسبت به سهم خود پدر و پسر صحیح است و نسبت به سهم آن شریک باطل است؛ از سنخ «مستحقاً للغیر» نیست که اگر یک وقت مال مردم مخلوط مال آدم بود و آدم فروخت، نسبت به ملك و معامله خود, معامله منجز است و نسبت به آن مقداری که مال غیر بود فضولی شود و باطل باشد، چون معامله فضولی که باطل نیست؛ اگر مالک رد کرد باطل می شود؛ ولی الآن که باطل نیست، چون همه شرایط عقد را دارد؛ اما معامله ربوی رأساً باطل است. بنابراین عقدی که پدر و پسر کردند یا «رجل و زوجه» کردند یا عبد و مولا کردند یا مسلمان و حربی کردند, منحل می شود به دو عقد و معامله که یکی معامله صحیح است و دیگری معامله باطل که به هیچ وجه امضا نمی شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۳۶، ابواب الربا، باب۷، ط آل البیت.

ربا مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ربا

در مسئله حرمت ربا ملاحظه فرمودید که دو عنصر محوری در موضوع ربا سهم دارد: یکی اینکه «ثمن و مثمن» از یک جنس باشند و دوم اینکه «ثمن و مثمن» هر دو «مکیل» یا «موزون» باشند؛ اما اگر از یک جنس نبودند یا از یک جنس بودند، ولی «مکیل و موزون» نبودند، ربا در آنها نیست؛ لذا خرید و فروش اسکناس، مانند کارهایی که صرّافان انجام می دهند، اگر در خصوص اسکناس و امثال اینها باشد، مصون از رباست؛ اسکناس نو با اسکناس کهنه، البته با یک مقدار بیشتر معامله شود؛ اینها، چون «مکیل و موزون» نیستند، بلکه معدود هستند ربا در اینها راه ندارد. اینکه در صرافی می گویند مال را به ارز و مانند آن تبدیل کردیم، این تبدیل در حقیقت همان «مبایعه»، یعنی بیع است؛ برای اینکه بیع «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ»، [(۱)] تبدیل بدون عقد بیع که نیست؛ ما عوض کردیم و تبدیل کردیم, یعنی فروختیم. بنابراین اگر کسی چه اسکناس یک مملکت و چه اسکناس دو مملکت را با یکدیگر تبدیل کند، از این جهت که اینها معدود هستند نه «موزون» و نه «مکیل» ربا نیست؛ حالا خواه یکی نو باشد و دیگری کهنه یا اغراض و اهداف دیگری داشته باشند، خود خرید و فروش اسکناس مادامی که سَفَهی نباشد، به صورت معقول باشد و مورد نیاز طرفَین باشد، خواه پول یک مملکت باشد و خواه پول دو مملکت باشد، ربا نیست و سرّ آن هم این است که «مکیل» و موزون» نیستند؛ این برای اسکناس هاست که احتیاج ندارد یکی نو باشد و دیگری کهنه یا هر دو نو باشد یا هر دو کهنه باشد. گاهی ممکن است اهداف در این باشد که اسکناس های صد تومانی را به ده تومانی یا ده تومانی را به پنج تومانی تبدیل کنند که تبدیل کردن, همان ««مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ»»؛ یعنی می فروشند؛ یعنی اسکناس ده تومانی را می فروشد به اسکناس پنج تومانی، به مبلغ بیشتر یا به مبلغ کمتر که این ربا نیست، چون در جریان ربا بخشی از اینها به تعبد برمی گردد؛ یعنی انسان به هیچ وجه نمی تواند راز و رمز حرمت «مغلّظه» ربا را با این اوصافی که ذکر شده است بیان کند. بنابراین راه حلی را که خود دین نشان می دهد، بخشی از اینها هم تعبدی است.

ص: ۳۸۵

۱- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، الفیومی، ج ۱، ص۶۹.

مطلب دیگر این است که حکم چک ها، سفته ها و برات ها چیست؟ بعضی از اینها هستند که مال نیستند، بلکه سند و علامت مالیت هستند; در بیع «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ»؛ یعنی «ثمن و مثمن» باید مال باشند تا تبادل صورت بپذیرد؛ اما وقتی «ثمن» یا «مثمن» مال نبود و علامت مال بود، این بیع نیست. پس سفته یا چک یا برات یا چیزهایی که در کشورهای داخل یا خارج رایج است، مادامی که خود این «ثمن» مالیت نداشته باشد یا این «مثمن» مالیت نداشته باشد، اصلاً بیع نیست تا بحث کنیم که بیع ربوی است یا غیر ربوی، بلکه سخن از تحقق بیع است و باید «ثمن و مثمن» مال باشند تا بیع محقق شود.

پرسش: ... مدعی است که ربای در قرض است؟

پاسخ: نه، ممکن است که قرض بدهند؛ ولی الآن بحث ما در ربای بیع است، ما که فعلاً بحث قرض نداریم؛ حرمت ربا چه در بیع و چه در قرض; اما خرید و فروش اسکناس و کار صراف ها مربوط به بیع است و اینکه می گویند تبدیل کردیم؛ یعنی «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ». چک و سفته هم همین طور است؛ اگر نقد بخواهند بفروشند، سخن از قرض نیست. این چک را می فروشد به پول نقد یا بیشتر یا کمتر؛ ولی چک فروشی و سفته فروشی، اصلاً بیع نیست تا انسان بحث کند که بیع ربوی است یا غیر ربوی، برای اینکه این «ثمن» نیست، «مثمن» نیست؛ کل واحد از «ثمن و مثمن» باید مال باشند. بله, یک وقت است آنچه که مضمون این چک هست را دارد می فروشد، نه خود چک؛ منتها این چک «عِبره» است؛ این چک نه «ثمن» است و نه «مثمن»، مبلغی که در این چک نوشته شده را می فروشد به مبلغ کمتر یا مبلغ بیشتر که این «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ» است. سفته ای که در این طرف یا آن طرف «ثمن» قرار گرفت، خود این سفته «ثمن» یا «مثمن» نیست، آن مقدار مالی که در درون این سفته نهفته است و این سفته ارزش آن را نشان می دهد «عِبره» و علامت آن مال است و آن مال را دارد می فروشد، اینجا بیع درست است و «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ» می باشد، چون «مکیل و موزون» نیست صحیح است؛ اما سفته فروشی و چک فروشی اصلاً بیع نیست، برای اینکه این نه «ثمن» است و نه «مثمن»، خیلی فرق است که انسان آن مالی که در درون این چک هست و این چک «عِبره» و علامت و نشان آن مال است را بفروشد، بله این بیع است؛ اما خود چک را می خواهد بفروشد، چک تکه کاغذی در ابعاد چهار در شش است، این که مالیت ندارد.

ص: ۳۸۶

پرسش: ؟پاسخ: نه، اسکناس مال است و به آن مالیت دادند؛ این کاغذی که به این شکل و به این وزن و با این امضاست و با تعهد مسئولانه است، این ارزش مالی دارد و نشانه آن هم این است که در تمام موارد، همین کاغذ را می دهند زمین می خرند, خانه می خرند, بر آن جمیع آثار مال مترتب می کنند.

پرسش: «تفاضل» گاهی عینی و گاهی اعتباری است؟

پاسخ: بله، «تفاضل» ربوی انحایی دارد؛ ولی باید در آن دو عنصر محوری باشد: یکی اینکه از یک جنس باشند و دوم اینکه هر دو «مکیل» یا «موزون» باشند.

پرسش: «تفاضل» حقّی مثلاً در یک مناقصه شرکت می کنم، ۱۵۰ میلیون می دهم و حق فلان شخص ... این مال نیست اما؟

پاسخ: یک وقت است که واگذاری و سپردن حق است، انسان حق خود را در مقابل چیز دیگری واگذار می کند، این هم یک نحو بیع است که حق را می فروشد، چون در فروش لازم نیست که «مثمن» عین باشد، همین که مال باشد کافی است؛ ولی غرض آن است که در ربا دو عنصر محوری لازم است: یکی اینکه «ثمن و مثمن» از یک جنس باشد و دوم اینکه هر دو «مکیل» یا «موزون» باشند؛ اما ربای در بیع «بعد الفراق عن تحقق البیع» است، «البیع ما هو؟» بیع «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ»؛ «ثمن» باید مال باشد، «مثمن» باید مال باشد که این محور اصلی بیع است. بیع ربوی آن است که گذشته از اینکه «ثمن و مثمن» هر دو مال هستند و هر دو از یک جنس می باشند، یک؛ هر دو «مکیل» یا «موزون» هستند، دو؛ آن زمینه در همه موارد بیع باید باشد، چون «بیع «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ». اگر چیزی مال نبود، یک تکه کاغذ بود و ارزشی نداشت که بیع محقق نمی شود. بنابراین خود اسکناس مال است، برای اینکه مالیت یک امر اعتباری است. یک کشور برابر قانون خاص این کاغذ که این مهر، این شکل، این وزن و این پشتوانه را داشته باشد, اثر مالیت بر آن مترتب می کنند، اصلاً مالیت یک امر اعتباری است. یک وقت است می گویند آن اسکناس به فلان مبلغ از مالیت افتاد، از مالیت می افتد و دیگر مال نیست؛ ولی چک مال نیست، این اسکناس را به هر کس بدهی قبول می کند، اما چک را می گویند من چه کسی را می شناسم؟! بنابراین خودِ چک، سفته و این گونه از امور مال نیستند، چون مال نیستند بیع اینها محقق نیست و بیع باطل است؛ چه ربا باشد و چه ربا نباشد، ولو با تساوی هم باشد معامله باطل است.

پرسش: در خرید و فروش جنسَین، یعنی خود آن جنس خرید و فروش می شود، در سفته؟

پاسخ: نه، یک وقت است که خود سفته را می فروشند، برای این است که کاغذی است که در این کاغذ اگر چیزی قرار بگیرد ارزش پیدا می کند. سفته به اندازه خود سفته است و مثل کاغذی در ابعاد چهار در شش که در جای دیگر افتاده نیست. این سه مسئله شد: خود سفته از آن جهت که یک معیار خاصی دارد، علامت های مخصوصی دارد و کدهای ویژه ای دارد که روی آن نوشتند و چاپ کردند، کاغذی است مانند کاغذهای دیگر; منتها یک قیمت بیشتری دارد؛ این خود سفته است که خرید و فروش می شود، این صد برگ سفته را می خرند به ده تومان؛ اما این سفته ای که یک میلیون در آن نوشته شده، این سفته را نمی شود با یک میلیون معامله کرد، بله! آن یک میلیون که در این سفته نوشته شده و مال است و در عهده این شخص هست، این را می فروشد به «کذا و کذا». نتیجه این شد که خیلی فرق است بین اسکناس و سفته و چک و مانند آن؛ اسکناس مال است، چون اسکناس مال است «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ» صادق است که می شود بیع و ربوی نیست، برای اینکه «معدود» است و «مکیل و موزون» نیست، اما چک و سفته که مال نیستند؛ یک وقت انسان یک دسته چک می خرد، یک دسته چک صد برگی را به فلان مبلغ می خرد، از آن جهت که می تواند با آن کار خود را راه اندازی کند، ارزش خود را دارد؛ اما این چکی که نوشته یک میلیون، با این چک نمی شود معامله میلیونی کرد؛ بله، آن میلیونی که در این چک نوشته شده و این «عِبره» و علامت و نشان آن یک میلیون است، آن یک میلیون مال است و قابل معامله است.

ص: ۳۸۸

پرسش: «تنزیل»؟پاسخ: بحث در اصل بیع بود که صحیح شد یا نه، حالا که اصل بیع صحیح شد, باید ببینیم که رباست یا نه، ربا و «تنزیل» در آن راه ندارد، برای اینکه «مکیل و موزون» نیستند؛ اما مسئله بیع باید محقق باشد تا ما بگوییم این بیع ربوی است یا بیع ربوی نیست. پس اسکناس ها قابل خرید و فروش هستند و ربا در آنها نیست، چون «مکیل و موزون» نیستند، خواه از یک کشور باشد و خواه از چند کشور; بنابراین کار صراف ها مادامی که سخن از گران فروشی و کم فروشی و مغبون کردن و فریبکاری و امثال آن نباشد، نفسِ کار صراف ها که پولی را به پول دیگر تبدیل می کنند، بازگشت آن به این است که پولی را به پول دیگر می فروشند و این «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ» است؛ اگر عناوین دیگری آن را همراهی نکند، ذاتاً حرام نیست، برای اینکه یا از یک جنس نیستند؛ مثل اینکه پول این کشور با پول کشور دیگر خرید و فروش شود یا اگر از یک جنس باشند «معدود» هستند و «موزون و مکیل» نیستند.

پرسش: همان مسئله فروش ذمّه است؟

پاسخ: نه، در جریان پول که خودش نقد است مانند اسکناس که نقد است، لکن در مسئله چک و سفته اگر این شخص اعتباری داشته باشد و چکِ نقد امروز باشد, این معامله نقد است؛ اما اگر چکِ مدت دار باشد، نسیه است؛ یا «ثمن» نسیه یا «مثمن» نسیه است. هر دو مدت دار باشد اشکال دارد، برای اینکه بیع «کالی» به «کالی» (۱) است، آنها محذورات خاص خود را دارد، ولو با پول نقد هم معامله شود و چک نباشد؛ اگر هر دو نسیه باشد معامله «کالی» به «کالی» است که اشکال خاص خود را دارد. اگر پول نقد باشد و آن طرف نسیه باشد, این معامله سلف است؛ آن طرف نقد باشد و پول نسیه باشد، معامله نسیه است. غرض این است که خود سفته و چک قابل خرید و فروش نیست و این غیر از آن است که انسان یک دسته چک به فلان مبلغ می خرد؛ این شخص دسته چک را می خرد که کارهای خود را در تجارتخانه راه اندازی کند، این صد برگ را می خرد به ده تومان، این مالی است و این صد برگ ده تومان می ارزد؛ اما در یکی از این برگه ها نوشته که یک میلیون در برابر فلان کالا ـ به فلان کس بدهید. این یک میلیون که در این چک نوشته شده، آدم نمی تواند این چک را یک میلیون بخرد. بله، مضمون این چک که یک میلیون هست، آن مضمون پول است و مالیت دارد و قابل خرید و فروش است؛ اما درباره اسکناس سخن از مضمون نیست، خودش است و خود اسکناس مالیت دارد، این طور نیست که اسکناس «عِبره» و علامت برای چیز دیگر باشد.

-۱

در خصوص اسکناس یک محذور دیگری هم بود و آن این است که خود اسکناس ها مالیت ندارند و ارزش اسکناس به اعتبار آن پشتوانه ای است که در خزانه دولت است و خزانه دولت هم «ذهب و فضه» است. بعد اشکال کردند که اگر خود این اسکناس به اعتبار آن خزانه دولت که «ذهب و فضه» است ارزش دارد، معامله اینها هم معامله «ذهب و فضه» می شود، «ذهب و فضه» هم که «موزون» هستند و دیگر «معدود» نیستند، پس اشکال ربا دوباره برمی گردد؛ در حالی که این چنین نیست، پشتوانه این اسکناس گاهی «ذهب» است، گاهی «فضه» است، گاهی معدن های یک مملکت است و گاهی به قراردادهای خود آن ملت است، نه طلاست، نه نقره است، نه معدن گاز و نه معدن نفت است. در جنگ جهانی اول و دوم، مخصوصاً جنگ جهانی دوم که متأسفانه هفتاد - هشتاد میلیون را اینها با هم کشتند و بسیاری اصلاً نمی دانند که در جنگ جهانی اول و دوم چقدر کشته شد و الآن که اینها مرتب دم از دموکراسی می زنند، برای این است که واقعاً از بس آدم کشته اند خسته شدند، این طور نیست که اینها واقعاً عاقل و عادل شده باشند, بلکه دست همه اینها روی ماشه اتم است که اگر یک وقت - خدای ناکرده - جنگ جهانی سوم شروع شود، کسی روی زمین نمی ماند؛ اینها از بس آدم کشتند خسته شدند، آلمان به صورت خاکستر در آمد، در آلمان کسی نماند! اینها دوباره قیام کردند که ما می خواهیم کشور داشته باشیم. به اینها گفتند شما که می خواهید کشور داشته باشید، کشور که بدون پول نمی شود و پول هم که بدون پشتوانه نمی شود و همه تأسیسات شما هم که خاک شد و چیزی ندارید. آلمانی ها گفتند ما کشور را درست می کنیم، اسکناس چاپ می کنیم و پشتوانه ارزش اسکناس ما, کار ماست که همان کار را هم کردند. کارِ آلمان در بخش های وسیع حرف اول را می زند. یک ملت می تواند کار خود را مثل طلا و نقره، معدن نفت و گاز, پشتوانه اسکناس خود قرار دهد. غرض این است که یک امر عقلایی است، اگر کسی پشتوانه را کار یک ملت قرار دهد، آن اسکناس رایج هست و هم ارزش داخلی و هم ارزش خارجی دارد، این طور نیست که این اسکناس ها برای آن «ذهب و فضه»ای که در خزانه است «عِبره» باشد، آنها چون «موزون» هستند، بنابراین این اسکناس هم «موزون» است و در آن ربا راه دارد؛ اگر این طور باشد که باید زکات آن را هم داد، برای اینکه بسیاری از این سکه ها در خزانه هست و پشتوانه این اسکناس است، اگر کسی فلان مبلغ پول دارد، به اعتبار پشتوانه آن است که چند سکه طلاست و باید زکات آن را بدهد، در حالی که این چنین نیست؛ خود این اسکناس ها مالیت دارد. گاهی هم یک کشور برابر ضرورت بدون پشتوانه, اسکناس چاپ می کند و ارزش مالی هم پیدا می کند.

نتیجه این شد که این سه مسئله کاملاً از هم جدای هستند: یکی اینکه خود اسکناس را انسان خرید و فروش کند که جمیع ارکان بیع در آن هست؛ مانند کار صراف ها که خرید و فروش اسکناس است، اینکه می گویند تبدیل کردیم اینها «مُبَادَلَهُ مَالٍ بِمَالٍ» است که باید احکام بیع و آثار بیع هم در آن باشد و چون تبدیلِ بیعی است، طرفَین خیار مجلس هم دارند، وگرنه اینکه بگویند ما این را به آن تبدیل کردیم، این باید زیر مجموعه عقدی باشد، ما تبدیل کردیم یعنی چه؟ این مال را دادیم و آن مال را گرفتیم, یعنی چه؟ این باید تحت یکی از عقود دینی باشد و ما غیر از بیع, عقود اجاره و عقود معهود دیگر, عقد دیگر نداریم، پس این تبدیل همان بیع است, وقتی بیع شد باید جمیع احکام بیع برای آن باشد، خیار مجلس و خیار غبن و امثال آن هم در آن هست.

مطلب دیگر اینکه چک و سفته و امثال آن قابل خرید و فروش نیستند، برای اینکه مال نیستند; این بر خلاف آن است که انسان یک دسته چک به مبلغ کم می خرد. سوم اینکه آن مبلغی که در این اوراق نوشته شده را اگر بخواهد معامله کند، آن مبلغ بیع است؛ ولی در صورتی که مبلغ, موجود باشد; کسی که اعتبار ندارد و چیزی در بانک ندارد، چه چیزی را دارد می فروشد؟! ولی اگر نسیه باشد، عقلا اعتبار می کنند که در ذمّه چیزی باشد و این ذمّه هم با قرارداد عقلایی حل می شود؛ مثلاً انسان الآن و «بالفعل» مالکیت چیزی بر ذمّه او نیست، اگر چیزی را «بالفعل» مالک باشد که مستطیع می شود و باید مکه برود؛ ولی می تواند به مقدار مکه رفتن معامله کند و تعهد بسپارد که من این خانه را به فلان مبلغ خریدم و به تدریج به شما می دهم، با همین «بعت و اشتریت»، «لدی العقلاء» این مالیت می آید، نه اینکه انسان قبلاً چیزی را مالک باشد و بعد بخواهد به صاحب خانه بگوید خانه را که از او می خرد به او واگذار کند. این ذمّه که مثل جیب آدم نیست که چیزی در جیب باشد، این ذمّه با قرارداد عقلا حاصل می شود و قرار هر کسی را هم عقلا امضا نمی کنند. کسی می خواهد به اندازه ارزش مالی سفر مکه, خانه ای بخرد، این شخص اگر الآن به اندازه سفر مکه پول داشته باشد که مستطیع می شود؛ الآن هیچ مالکیتی ندارد و دستش خالی است، اما آبرویی و حیثیتی دارد و می تواند خانه ای را به فلان مبلغ بخرد که اگر این مبلغ را می داشت مستطیع بود، گفت من این خانه را به ده میلیون خریدم و این ده میلیون را من تعهد سپردم که به شما بدهم; منتها تدریجاً می دهم؛ الآن مالک ده میلیون شده است، چرا؟ برای اینکه اگر مالک ده میلیون نشده باشد، چگونه این ده میلیون را به صاحب خانه تملیک می کند؟ اگر الآن کسی مالک ده میلیون نباشد، چه چیزی را به صاحب خانه می دهد؟ اگر ذمّه او هم «لدی العقلاء» مثل جیبش خالی باشد، چه چیزی را الآن به مالک تملیک کرده است؟ خانه را در برابر ده میلیون گرفته، ده میلیون را باید مالک باشد تا به صاحب خانه بدهد یا نه؟ این ملکیت یک امر اعتباری است، به صرف همین «بعت و اشتریت» اعتبار می شود؛ اولاً این شخص مالک می شود، ثانیاً تملیک می کند و ثالثاً هر دو را عقلا امضا می کنند; مالیت در همین حدّ اعتباری است؛ منتها باید که با اعتبار عقلا همراه باشد؛ بر اساس این چک، این سفته و مانند آن چنین چیزی نیست، این چک ارزشی ندارد، مگر اینکه محتوای این چک را به عنوان «ثمن» یا «مثمن» قرار دهند و این محتوا برای چک «عِبره» باشد. اسناد و قباله ها هم همین طور است; یک وقت است یک قباله را به عنوان اینکه قباله وقفی یا قباله نکاحیِ دویست یا سیصد سال قبل است که خط خوبی دارد، ارزش تاریخی خوبی دارد یا کاغذ خوبی دارد, خودِ این قباله را می خرند; این مالیت دارد و این وقف نامه را می خرد، در حالی که این وقف نامه مربوط به زمینی در یک روستا بود که الآن در اثر رانش کوه و زمین, کل آن زمین آمده در درّه و اصلاً زمین و موقوفه ای نیست؛ ولی در این سند امضای علمای بزرگ آن منطقه است، خط یکی از خطاطان معروف آن عصر است و کاغذ آن هم کاغذ ترمه ای ارزشمندی است، این سند را می خرد; این ارزش دارد و جزء میراث

فرهنگی است و بـا افتخـار هم دارد می خرد؛ قبـاله هـا همین طور است، اسـناد خریـد و فروش خـانه همین طور است؛ ولی اگر کسـی سـند خـانه خود را بخواهـد بفروشـد، این سـند چه ارزشـی دارد؟ این خانه را به ده میلیون خریـده و سـند هم در دسـت اوست، این سـند را می خواهد بفروشد، این سندِ کاغذ, چند برگی بیش نیست، اگر این برای آن محتوا «عِبره» باشد و محتوای این سند، یعنی خانه را بخواهد بفروشد، عیب ندارد. بنابراین سند فروشی، سفته فروشی و چک فروشی اینها باید حساب خاص خود را داشته باشد، هیچ کدام از اینها معامله شان صحیح نیست، مگر به لحاظ محتوا.

ص: ۳۹۱

پرسش: اوراق بهادار چطور؟

پاسخ: همین اوراق بهادار جزء چک و سفته و امثال آن هستند، چک های مشارکتی هم همین طور هستند؛ آن اوراق بهادار و این چک های مشارکت مردمی و امثال آن رواج پیدا کرد، خودِ اینها مالیت ندارند، محتوای و مضمون اینها مالیت دارد، اگر آن مالیّت «بالفعل» باشد یا نسیه باشد، برابر خاص خود می تواند «ثمن» یا «مثمن» قرار بگیرد. همه اینها یک طرف و اسکناس طرف دیگر; اسکناس مالی «بالفعل» است که قابل خرید و فروش است و چون «مکیل و موزون» نیست ربا در آن راه ندارد؛ اما این اوراق بهادار، چک، سفته، اوراق مشارکتی، بُن ها و امثال آن - این بن هایی که می دهند - نمی شود خرید و فروش کرد، برای اینکه اینها مال نیستند. یک وقت انسان صد برگ بُن می خرد که اینها را در کارهای خود صرف کنند؛ مثل آنهایی که می خواهند بُن به دیگران دهند، این بُن ها را می خرند، اینها هرکدام یک کارت مخصوصی است که صد عدد آن را به فلان مبلغ می خرند؛ اما در یکی از این بُن ها نوشته ده میلیون یا ده کیلو، این بُن به اندازه ده کیلو نمی ارزد که انسان خود بُن را معامله کند؛ بله, محتوای این که این بن «عِبره» و علامت برای آن است، آن در صورتی که اعتبار داشته باشد، قابل خرید و فروش است.

بنابراین چک هایی که اعتبار ندارد از دو جهت اشکال دارد: یکی اینکه خود چک که مال نیست و دیگر اینکه «عِبره» مال هم نیست، پس نه خودش مال است و نه علامت مال؛ اگر چیزی نه خودش مال بود و نه علامت مال، خرید و فروش آن باطل است، چون نه در مقام «ثمن» قرار می گیرد و نه در مقام «مثمن»؛ اما اسکناس خودش مال است و کاملاً قابل خرید و فروش است و صرّافی ها هم کارشان بیع است، اینکه می گویند تبدیل کردیم؛ یعنی «مُبَادَلَهُ مَالٍ بمَالٍ» و آن را باید مواظب باشند که احکام بیع بر آن مترتب است؛ خیار مجلس هست و مانند آن که دیگر نمی تواند بگوید من فروختم و پس نمی گیرم. بیع جزء عقود لازم است، اینکه می نویسند کالایی که فروخته شد پس گرفته نمی شود، یک حق مسلم و شرعی و قانونیِ فروشنده است، برای اینکه بیع عقد لازم است و عقد لازم که شد بایع می تواند پَس نگیرد و مشتری هم می تواند پَس ندهد؛ اما اگر کسی «إستقاله» کرد، «إقاله» او مستحب است؛ یعنی اگر کسی گفت من پشیمان شدم، در روایات هست که «مَنْ أَقَالَ نَادِماً», [(۱)] خدا هم پشیمانی او را در قیامت ترتیب اثر می دهد. «إقاله», یعنی کسی که «مستقیل» است و آمد گفت من پشیمان شدم، طرف دیگر «مقیل» باشد و پشیمانی او را ترتیب اثر قرار دهد. گاهی «تقایل و مقایله» است که طرفَین پشیمان شدند و می آیند فسخ می کنند؛ ولی حق مسلم فروشنده این است که پَس نگیرد و حق مسلّم خریدار این است که پَس ندهد، چون عقد لازم است و اگر این صرّاف ها بگویند ما زمانی که فروختیم پَس نمی گیریم، مادامی که طرفَین در مجلس هستند و خیار مجلس دارند او باید پَس بگیرد. بنابراین این تبدیل جز بیع چیز دیگر نیست و بیع اسکناس به هر وسیله باشد صحیح است و چون «مکیل و موزون» نیستند، ربابردار نیست.

۱- لخصال، الشیخ الصدوق، ج ۱، ص ۲۲۴.

پرسش:؟پاسخ: بله، اما خصوصیات آن هم گفته شد. این وقف نامه دیگر مالیت ندارد؛ اما امضای چند دانشمند و علما و فقهای قبلی است که انسان از این راه می خواهد امضای آنها را در جای دیگر بشناسد، خطی دارد که خط ارزشمند است، کاغذ ترمه ای دارد که ارزشمند است، اینها را می خرد، وگرنه آن وقف نامه بودن که ارزش ندارد، برای اینکه موقوفه از بین رفته است؛ ولی با داشتن امضای علمای آن منطقه می تواند بفهمد که امضاهایی که در سایر وقف نامه ها و اسناد هست جعلی یا غیر جعلی است، این برای یک کارشناس خیلی ارزش دارد؛ این امضاها، این خط و این قباله ترمه ای را که ارزشمند است می خرد.

پرسش:؟پاسخ: بله، اگر فعلاً پول هست، مخصوصاً در شرایط کنونی که دیگر لازم نیست شخص برود، با یک رابطه اینترنتی می تواند جابه جا کند. اگر با تلفن یا غیر تلفن جابه جا می شود، این نقد است؛ اما اگر زمان می برد این نسیه است.

مسئله بعدی آن است که جریان ربا، مثل جریان ریا است که درباره ریا گفته شد که ریا مثل حرکت آن مور سیاه در شب تار است که آنقدر مخفی است که بر خود انسان هم پوشیده است: «كَدَبِيبِ النَّمْلَهِ السَّوْدَاءِ عَلَى الصَّخْرَهِ الصَّمَّاءِ فِي اللَّيْلَهِ الظَّلْمَاء»; (۱) اگر یک مور سیاهی در شب تاری روی سنگی نرم راه برود کسی احساس نمی کند، خطر ریا هم همین طور است؛ این آیه نورانی که فرمود: (ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ) (۲) که یک شرک رقیقی در کار اکثر افراد هست، همین است. اگر این عنوان نبود، اگر پای ما نبود، اگر ما دخالت نمی کردیم، اگر نام ما را نمی بردند، اگر این لقب کذایی را به ما نمی دادند, ما آنچنان نمی کردیم، این چنین نیست که کار «الله» تعالی خالصاً باشد، برای این عناوین هم هست؛ این می شود شرک رقیق که اکثری مردم گرفتار این هستند: (ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاّ وَ هُمْ مُشْرِكُونَ)، این خطر ریاست. جریان ربا هم مثل ریا, حرکت ضعیف مور سیاه در شب تاریک روی سنگ «أملس» است که اصلاً معلوم نیست. این فروعی که فقهای ما(رضوان الله علیهم) مطرح کردند، برای آن است که انسان احساس کند و گوشی بگذارد و با دقت ببیند که این مور دارد حرکت می کند یا نه.

۱- البدایه والنهایه ط هجر، ابن کثیر، ج۱، ص۳.

۲- یوسف/سوره۱۲، آیه۱۰۶.

چند مسئله در این کتاب های فقهی بود که بزرگان ذکر کردند و مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) هم در همین جلد شش عروه الوثقی (۱) که بحث اول آن مربوط به مسئله رباست، در مسئله پنجاه به بعد ذکر می کند که اگر یک خروار گندم برای دو نفر یا برای دو برادر یا مال دو شریک است، نیمی از این گندم یا برنج «جَیّد» و خوب است و نیمی از آن گندم «ردی» و نامرغوب هست، پس مال دو شریک هم هست، اینها این خروار گندم مخلوط از «جَیِّد و ردی» را فروختند به یک خروار گندم «ردی» یا «جَیِّد» که همه «جَیّد» است یا همه «ردی» است, یا حالا فروختند به یک خروار گندمی که مثلاً همه «جَیِّد» است، این دو طور ممکن است معامله شود که در یک طور این ربا دونده است و محسوس نیست، در قسم دیگر مصون از رباست. آن صورتی که ربا دونده است و ربا در آن راه پیدا می کند این است که این دو نفر این طور تبانی کردند که این خروار گندمی که نیم آن «جَیّد» و نیم دیگر «ردی» است را می فروشند به یک خروار گندمی که همه آن «جَیّد» است؛ تبانی کردند و گفتند چون قیمت «جَیِّد» دو برابر «ردی» است، ما این ثمنی را که می گیریم «تثلیث» کنیم، نه «تنصیف»، یعنی سه قسمت کنیم: دو قسمت را شما که صاحب گندم «جَیّد» هستید ببرید و یک قسمت را من که صاحب گندم «ردی» هستم می برم، این خروار صد مَن است را که پنجاه مَن آن «جَیِّد» است و پنجاه مَن آن «ردی» است را فروختند به یک خروار گندم «جَیِّد» که صد مَن است; از این جهت ربا نیست, برای اینکه «مکیل و موزون» مساوی هم هستند، لکن تبانی این دو شریک این است که ثمن یعنی یک خروار گندم «جَیّد»ی که گرفتند را تنصیف نکنند, بلکه «تثلیث» کنند و به سه قسمت تقسیم کنند، دو قسمت را این شخصی که گندم «جَیّد» او بود ببرد، یک سوم را این کسی که پنجاه مَن گندم «ردی» داشت ببرد، در آن رباست، چرا؟ برای اینکه بازگشت این یک بیع به دو بیع تحلیل شده است، در یک بیع پنجاه من گندم «جَیّد» در برابر بیش از پنجاه مَن قرار گرفت و در یک طرف پنجاه مَن گندم «ردی» در قبال سی یا ۲۵ مَن قرار گرفت که در یک طرف «تفاضل» شد و در یک طرف تناقض شد که این از هر دو طرف رباست. گاهی این طور است و گاهی این دو نفر مصالحه کردند، اتفاق کردند و تبانی کردند این یک بیع باشد، نه دو بیع؛ این خروار گندمی که نیمی از آن «جَیّد» و نیمی از آن «ردی» است را می فروشند به یک خروار گندمی که همه «جَیّد» یا همه «ردی» است و بنای آنها هم بر اساس گذشت هایی که دارند بر تنصیف است که نصف را این ببرد و نصف دیگر را او ببرد که این ربا نیست. بنابراین یک وقت است که یک خرید و فروش ظاهری, به حسب ظاهر یک معامله است و هیچ ربا در آن نیست؛ اما یک وقت است با تحلیل و تبانی که کردند دو معامله است که یکی می شود ربوی و دیگری می شود غیر ربوی که اینها را ذکر کردند. (۲)

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۵.

۲- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۴۸.

پرسش:؟پاسخ: بله, تبانی اینها این است که حین معامله دو بیع باشد؛ وقتی تبانی اینها این است که حین «مبایعه» دو بیع باشد، بازگشت آن به این است که آن انشایی را که دارند جاری می کنند، این «تثلیث» تحت این انشا قرار می گیرد، وقتی می گویند «بعت»، یعنی «بعت» یک خروار گندمی را که «تثلیث» می شود؛ «اشتریت» یک خروار گندمی را که «تثلیث» می شود، بازگشت آن به این است و تثلیث آن هم به این است که یک طرف پنجاه مَن می دهد هفتاد و خرده ای می گیرد، یک طرف پنجاه مَن می دهد و سی می گیرد، این «تفاضل» است. گاهی یک معامله هست و بدون تحلیل که این می شود صحیح.

بعضی از فروعی که فقهای ما ذکر کردند، برابر محل ابتلای عصر ائمه(علیهم السلام) بود که از آنها سؤال می کردند و آنها هم جواب می دادند که این روایت ها را ما دیگر نیاوردیم بخوانیم، چون قبلاً آن روایت ها خوانده شد و آن این است که گاهی از امام(علیه السلام) سؤال می کنند که مرغی است که تخم دارد، این را می توانیم به مرغی بفروشیم که بی تخم است؟ یا هر دو دارای تخم هستند، می توانیم بفروشیم یا نه؟ «دجاجه»ای که «فیها بیضهٌ» را می شود بفروشیم به «دجاجه»ای که «لیس فیها بیضه»؟ فرمودند عیب ندارد. بعد گفتند که «شاه»ی که «علیها کذا و کذا صوفٌ» را بفروشیم به «شاه»ی که «لیس علیها صوفٌ»؟ بعضی از گوسفندانی که پشم شان بریده شد و بعضی از گوسفندها که پشم شان هست، تفاوت و «تفاضل» است، فرمودند که عیب ندارد و سرّش هم این است که اینها «مکیل و موزون» نیستند. درست است که پشم اگر جدا شود «موزون» است و حکم خاص خود را دارد یا تخم مرغ اگر جدا شود در بعضی بلاد یا در بعضی اعصار«موزون» است، اما فعلاً که در درون تخم است حکم آن را ندارد. این سه - چهار مسئله در یک روایت از ائمه(علیهم السلام) سؤال شده است که مثلاً مرغ با تخم با مرغ بی تخم، گوسفندی است با پشم با گوسفند بی پشم, خرید و فروش آن جایز است یا جایز نیست؟ که فرمودند عیب ندارد، چون گاهی ممکن است - این فرع هم قبلاً گذشت - که یک کالا ـ در شرایطی «مکیل و موزون» باشد و در شرایط دیگر «مکیل و موزون» نباشد؛ همین میوه وقتی روی درخت است «مکیل و موزون» نیست، وقتی چیده شد به بازار و میدان آمد «مکیل و موزون» است؛ آن صاحب باغ یا میوه باغ خود را به یک میوه بخر می فروشد یا باغ را اجاره می دهد تا منافع باغ را که میوه است او بهره برداری کند؛ پس دو طور است: اگر باغ را اجاره بدهد، قبل از اینکه بهار شود و شکوفه ای پیدا کند یا اصلاً زمستان ممکن است که معامله کند و بگوید آقا! من این باغ را به شما یک ساله و به فلان مبلغ اجاره دادم که درآمد این باغ برای شما باشد؛ هنوز بهار نشده و هنوز شکوفه ای نکرده، این جایز است. یک وقت است که میوه باغ را می خواهد بفروشد، نه باغ را اجاره بدهد؛ اگر میوه باغ را می خواهد بفروشد باید صبر کند، بهار شود، شکوفه کند، این شکوفه ها ریخته شود، گُل کند تا معلوم شود که چقدر میوه است، وگرنه «غرر» می شود. اگر بخواهد بفروشد، اصلاً معلوم نیست که امسال باغ را سرما می زند یا سرما نمی زند، چه چیزی را می خواهد بفروشد؟ مبیع باید مشخص باشد، موجود باشد، یک وقت در ذمّه می فروشد که این باغ فروشی نیست. بین فروش میوه باغ و بین اجاره خود باغ فرق است; به هر تقدیر در هر دو صورت میوه روی درخت باشد دیگر «مکیل و موزون» نیست، وقتی چیده شد و به زیر درخت آمد, «مکیل و موزون» است. تخم مرغ مادامی که در درون «دجاجه» است «موزون» نیست و «معدود» هم نیست؛ اما وقتی بیرون آمد این حکم را دارد. سرّ اینکه فقها(رضوان الله علیهم) این فروع را مطرح کردند برابر آن روایاتی است که قبلاً خوانده شد.

ربا مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ربا

در مسئله نفی ربا بین «والد و ولد» و همچنین بین «رَجُل و زوجه» شاید این مسئله ناتمام مانده است که اگر یک وقت کل مال برای پدر بود و با پسر معامله ربوی کرد، این حلال است؛ ولی اگر مالِ پدر مختص خودش نبود و شریک داشت یا مالِ پسر با شریک همراه بود و معامله ربوی بین پدر و پسر صورت پذیرفت، این معامله نسبت به پدر و پسر و سهم اینها صحیح است، نسبت به سهم دیگری و شریک باطل است و از سنخ «مستحقاً للغیر» هم نیست، برای اینکه «مستحقاً للغیر» فضولی است و با امضای مالک حل می شود و این جا فضولی نیست، رأساً باطل است؛ یعنی اگر پدر مالی داشته باشد مشترک بین او و بین دیگری و با پسر معامله ای کند که معامله ربوی نباشد، این معامله نسبت به مال پدر صحیح است و نسبت به مال غیر, محتاج به اذن غیر و فضولی است و همچنین اگر مالِ پسر مشترک باشد؛ ولی اگر مالِ پدر مشترک باشد یا مالِ پسر مشترک باشد و معامله ربوی باشد، این معامله «ملفّق» از صحیح و باطل است، نه «ملفّق» از منجز و فضولی، آن معامله نسبت به مال پدر و پسر, صحیح است و نسبت به مال شریک, رأساً باطل است.

ص: ۳۹۶

مرحوم محقق(رضوان الله علیه) بعد از این بخش از مسائل، راه «تخلّص» از ربا را ذکر کردند. (۱) بخشی از فرمایشات ایشان در این کتاب ها هست و بخشی را هم متأخرین اضافه کردند که برای رهایی از ربا چند راهی را فقهای بعدی ذکر کردند. مهم ترین و اصلی ترین راه، نجات پیدا کردن از حُب مال است، بقیه با وسوسه همراه است. مشکل علاقه به مال این است که این علاقه مشکلی از ما را حل نمی کند، یک؛ برای ما دردسر دارد و مشکل آفرین است، دو؛ و هر چه می خواهیم آن را رها کنیم ما را رها نمی کند، سه؛ در جریان مرگ, انسان که می میرد همه اموالش را رها می کند؛ ولی اگر اموال او را رها کنند که او راحت است، نه فشاری در حال احتضار دارد و نه فشاری در قبر، تمام مشکل این است که انسان در هنگام مرگ, مال ها را رها می کند؛ یعنی از او می گیرند و دیگر مالک چیزی نیست. مال را از او می گیرند؛ ولی تعلّق به مال همچنان در جان او هست، زیرا تعلّق بدون متعلَّق دردآور است; «فهاهنا امورٌ ثلاثه»: یکی مالک است، دوم مملوک است و سوم اصل ملک؛ زیدی که مالک یک سلسله اموال هست، هنگام احتضار این مال را رها می کند؛ یعنی بین مالک و مملوک جدایی می افتد که این یک امر طبیعی است؛ مملوک که شیء خارجی است که از او جدا می شود; اما تعلّق به این ملک، علاقه این ملک و عُلقه خاصی که بین زید و این ملک بود، اینکه زید را رها نمی کند و عُلقه بدون متعلَّق دردآور است. چرا وقتی معتادها را گرفتند دادشان درمی آید؟ برای اینکه اعتیاد بدون متعلَّق عادت، یعنی مواد، درد می آورد؛ تعلّق بدون متعلّق دردآور است، از همین جا برای او فشار جان دادن و فشار قبر و اینها شروع می شود. بهترین راه برای «تخلّص» از آن این است که انسان حُب مال یا لااقل حُب مال حرام را از خود رها کند که راحت می شود. حُب مال حلال, دردهای مقطعی دارد؛ اما حُب مال حرام انسان را رها نمی کند.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

این «تخلّص»هایی که ذکر کردند، «تخلّص»های فقهی است؛ اما «تخلّص» کلامی همان است که انسان خود را از اینها نجات دهد. وجوهی که فقهای بعدی ذکر کردند زیاد است - ان شاء الله - یکی پس از دیگری مطرح می شود؛ ولی آن وجهی که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) ذکر فرمودند همین وجهی بود که قبلاً ـ ذکر شد که برابر روایات، مرحوم سید ریاض و امثال این بزرگواران می فرمودند که این امضای غرائز عقلاست (۱) و مرحوم آقا سید محمد کاظم و دیگران می فرمودند که این تعبّد است (۲) و آن این است که مالی را ضمیمه کنند و اگر «ثمن و مثمن» هر دو از یک جنس هستند و هر دو «مکیل» یا «موزون» می باشند، ممکن است چیزی را ضمیمه «ثمن» کنند یا چیزی را ضمیمه «مثمن» کنند و با ضمیمه کم و زیاد را حل کند تا اینکه «تخلّص» از ربا پیدا شود که بحث آن گذشت. آیا این ضمیمه نمودن امضای غرائز عقلاست یا تعبد بود، حالا دیگر خیلی از این جهت تفاوتی ندارد.

راه دیگر برای «تخلّص» از ربا این است که اینها «هبه» کنند؛ یعنی اگر کسی یک خروار گندم خوب دارد می خواهد با دو خروار گندم یا یک خروار و نیم گندم غیر مرغوب عوض کند، یکی از راه ها این است که «هبه» کنند؛ یعنی این شخص یک خروار گندم را به آن شخص «هبه» کند و آن شخص یک خروار و نیم گندم را به او«هبه» کند، این می شود «هبه معوّضه». در بحث های مکاسب - نه مکاسب محرّمه - در بحث های بیع آن روشن شد که بین «هبه معوّضه» و بیع فرق جوهری است؛ در «هبه معوّضه» مال را در قبال مال می دهند، آنکه گیرنده است مال می گیرد و آنکه دهنده است مال می دهد، اما با بیع یک فرق جوهری دارد؛ در بیع مبادله مال به مال است، (۳) مال در برابر مال است و مال به جای مال می نشیند؛ ولی در «هبه معوّضه» فعل به جای فعل می نشیند؛ «هبه» به جای «هبه» می نشیند، نه «موهوب»؛ اگر «موهوب» جای «موهوب» بنشیند که بیع می شود. در «هبه معوّضه» زید این مال را به عمرو «هبه» می کند و در قبال «هبه» زید, عمرو «هبه» دیگر دارد که این دو «هبه» در مقابل هم هستند که «هبه معوّضه» می شود، نه اینکه دو مال در مقابل هم باشند؛ اگر دو مال در مقابل هم باشند که می شود ربا و در این صورت ربا در همه معاملات هست؛ اعم از بیع، «صلح»، «هبه» و مانند آن؛ اصلاً عقد «صلح» را برای همین ساختند که مشکلی پیش نیاید، پس این هم مبتلا به رباست؛ اگر در «صلح» ربا راه پیدا کند این «صلح» هم باطل و حرام است. در «هبه معوّضه»، «هبه» در مقابل «هبه» است، نه «موهوب» در مقابل «موهوب» و نه مال در مقابل مال؛ اگر مال در مقابل مال باشد که بیع می شود. چون در «هبه معوّضه» مال در مقابل مال نیست و فعل در مقابل فعل است، فعل ها که واجد شرایط ربوی نیستند و از یک سنخ نیستند، بر فرض که از یک سنخ باشند «مکیل و موزون» نیستند، فعل را که به فعل نمی فروشند. پس یکی از راه های «تخلّص» از ربا این است که آن کسی که یک خروار گندم مرغوب دارد و می خواهد یک گندم غیر مرغوب را با او عوض کند، گندم ها را با هم عوض نکنند، بخشش ها را با هم عوض کنند، لکن نکته ای باید اینجا ملحوظ باشد و آن این است که در ضمن آن «هبه» شرط نکنند که شما هم این کار را انجام دهید و اگر شرط کنند، بوی ربا را به همراه خواهد داشت.

۱- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج ۸، ص ۳۱۱.

۲- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۱، ص ۴۳.

٣- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير، الفيومى، ج ٢، ص٦٩.

پرسش: قصد همین بود؟

پاسخ: بله, قصد همین است؛ ولی قصد غیر از انشاست. در معاملات عنصر اصلی که مطرح است انشاست و هر چه تحت انشا واقع شود، مدار آن داد و ستد است. الآن اگر کسی قصد کرده که برای فلان دوست او که در بیمارستان بستری است یک جعبه شیرینی تهیه کند و به عیادتش برود، وقتی رفت می بیند که دو روز قبل حال او خوب شد و مرخص شده است؛ این شخص به مقصد نرسید، اما معامله صحیح است، چون قصد نه در «ایجابِ موجب» سهیم است، نه در «قبولِ قابل» سهیم است و نه در ترتُّب و موالات بین «ایجاب و قبول» سهیم است, قصد هیچ کاره است؛ آنچه تحت انشا می آید که این انشا براساس آن قرار می گیرد و تعهد را می بندد، آنها مدار هستند؛ اگر در چنین چیزی اضافی راه پیدا کرد و با اینکه «ثمن و مثمن» از یک جنس هستند, «تفاضل» راه پیدا کرد ربا می شود؛ اما مقصدهای دیگری را برای «تخلّص» از آن, اینها تعقیب می کنند که داخل در حوزه بیع نیست.

پرسش: ؟پاسخ: اگر شرط «مبنیاً علیه العقد» باشد، به منزله شرط مصرّح است که آن هم اشکال دارد؛ اما اگر نیّت های مستور آنها این است که این معامله را به آن صورت انجام دهند، این ضرر ندارد.

پرسش:؟پاسخ: نه! اگر شرط کنند، به انشا می آید و در حریم عقد قرار می گیرد، آن وقت اضافه ندارد; شرط حکماً یک قسط از ثمن در برابر آن است که بنابراین ربا می شود؛ اما اگر هدف باشد، غرض باشد و خارج از حوزه «ایجاب و قبول» باشد دیگر ربا نیست، برای اینکه این عقد سالم از رباست. پس اگر «هبه» در قبال «هبه» باشد و شرطی در متن عقد نشده باشد، محذوری ندارد و یکی از راه های «تخلّص» است.

ص: ۳۹۹

پرسش: ... بیع به «معنی الاعم» در بیع به «معنی الاخص» جاری است؟

پاسخ: بالأخره بیع چه به معنای اعم و چه به معنای اخص, حکم خاص خود را دارد؛ دو حوزه دارد: یک حوزه تملیک و تملّک دارد و یک حوزه تعهد به این معنا که من پای آن می ایستم. معاملات دیگر; نظیر «هبه»، وکالت و عقود جائزه دیگر, اینها یک بُعدی هستند؛ یعنی کسی مالی را به دیگری «هبه» کرده، می تواند از او پَس بگیرد؛ تملیک کرده است؛ ولی تعهدی ندارد و می تواند از او پس بگیرد، چون عقد جایز است؛ ولی بیع از آن جهت که عقد لازم است دو حوزه دارد: یک حوزه اینکه این «ثمن» در مقابل «مثمن» و آن «مثمن» در مقابل این «ثمن» و حوزه دیگر اینکه من پای امضایم می ایستم؛ اینکه من پای امضایم می ایستم تعهد ثانی براساس (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) است، نه (أَحَلَّ اللّهُ الْبیع); (۲) (أَحَلَّ اللّهُ الْبیع) برای حوزه تملیک و تملّک است؛ وقتی کسی بیع جاری کرد؛ هم (أَحَلَّ اللّهُ الْبیع) را امتثال کرد و هم باید به (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) عمل کند؛ یعنی من پای تعهدم می ایستم. اینکه من پای تعهدم می ایستم, در بیع و مانند آن است و در عقود لازمه مطرح است؛ ولی در عقد جایز که اینها مطرح نیست؛ در عقد جایز مثل «هبه»، وقتی کسی - غیر از «هبه ذی رحم» - مالی را به دیگری تملیک کرد، اینجا من پای تعهدم می ایستم مفهومی ندارد، چون می تواند از او پَس بگیرد؛ وکالت این طور است و همه عقود جایزه همین طور است. بیع از عقود دو بُعدی است؛ یعنی هم حوزه تملیک و هم حوزه تعهد دارد؛ اگر در حوزه تملیک بخواهند ملک را جابه جا کنند، باید مصون از ربا باشد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

راه دیگری که برای «تخلّص» از ربا ذکر کردند این است که اینها مال را به مال می فروشند و جنس ها از یک سنخ هستند؛ یعنی «ثمن و مثمن» از یک سنخ می باشند، یک؛ «تفاضل» هم دارند، دو؛ لکن در متن عقد - نه به عنوان غرض, بلکه به عنوان انشا - اینکه یک خروار گندم خوب می دهد و یک خروار و نیم گندم غیر مرغوب می گیرد، در متن انشا این چنین باشد که این یک خروار خوب در قبال آن خروار نامرغوب است، یک؛ آن زائد «هبه» است، دو؛ این زائد را به عنوان «هبه» در متن انشا باید قرار دهد، نه اینکه سرِ هم و بدون انشا یک خروار و نیم بگیرد و یک خروار دهد. این عقد او تلفیقی از بیع و «هبه» است که آن «هبه» در حریم عقد بیع نیست و آن عقد بیع هم سایه افکن این عقد «هبه» نیست، بنابراین آن جا که بیع است ربا نیست و آن جا هم که «هبه» است، ربا نیست؛ این یکی از راه های «تخلّص» رباست، البته بعضی از اینها چون تعبد است، اگر با یک لفظ حل شد انسان نباید استبعاد کند؛ چون در نکاح همین نامحرم است که با خواندن یک صیغه عقد و با یک لفظ و با ایجاب و قبول مَحرم می شود; البته تنها لفظ نیست, احکام فراوانی از وجوب نفقه و امثال آن را به همراه دارد. غرض این است که یک حرام از راه قانونی با یک پیمان حلال می شود; اینجا هم به صورتی که جِدّشان متمشّی شود، حلال می شود.

پرسش: ؟پاسخ: نه، شرطی که نکردند؛ بنای اینها بر این است، نه اینکه شرطی کرده باشند یا عقد «مبنیاً علی ذلک التعهد» واقع شده باشد؛ اینها دو کار می کنند: یک کار به نام عقد بیع است که در آن جا ربا نیست که یک خروار «جَیّد» در مقابل یک خروار غیر مرغوب قرار می گیرد، یک نیم خروار یا خروار دیگر را به عنوان «هبه» به صاحِب آن «جَیّد» می دهد، این «هبه» است که ربا در آن نیست و آنکه بیع است هم مصون از رباست.

پرسش: اگر این هبه را پرداخت نکند مشکلی پیش می آید؟

پاسخ: بله؛ منتها باید بداند که اگر این «هبه» است و طرف مقابل نداد هیچ خبری نیست و او هم می تواند پس بگیرد، چون «هبه» است و عقد غیر لازم است.

پرسش: اینکه نمی تواند به هم بزند؟

پاسخ: نه, بیع را نمی تواند به هم بزند، این یک عقد جدایی است.

پرسش: پس ضرر می کند؟

پاسخ: نمی داند، اگر بداند آن کار را نمی کند؛ اگر «ذی رحم» باشد که «هبه ذی رحم» لازم است؛ «غیر ذی رحم» باشد که عقد جایز است؛ «هبه معوّضه» باشد، شبهه لزوم در آن هست، پس این راه نجات است.

پرسش: عقد هبه وقتی در کنار عقد بیع قرار گرفت؟

پاسخ: نه, دیگر دو عقد جداست؛ منتها زماناً کنار هم هستند؛ ولی واقعاً شرط وابسته به مشروط است، تعهدی در ضمن تعهد است.

راه سوم برای «تخلّص» از ربا این است که با تبرئه فوری قرض شود؛ کسی که دارای یک خرمن گندم «جَیّد» است، این را قرض می دهد به شخص مقابل و از او یک خروار گندم «جَیّد» طلب دارد، آن دیگری این دو خروار یا یک خروار و نیم گندم «ردی» و غیر مرغوب را هم به او قرض می دهد، پس ذمّه خریدار به یک خروار گندم مرغوب مشغول شد و ذمّه فروشنده هم به یک خروار و نیم یا دو خروار گندم غیر مرغوب مشغول شد، بعد مثلاً برای فاصله کوتاهی یا غیر کوتاه هر کدام ذمّه دیگری را تبرئه می کنند؛ یعنی کسی که یک خروار گندم را قرض داد به آن شخص، ذمّه او را تبرئه می کند و آن شخص هم یک خروار و نیم یا دو خروار گندم غیر «جَیّد» را به این قرض داد، ذمّه او را تبرئه می کند که در این حال مال جابه جا شد؛ ولی ربا در آن راه پیدا نکرد.

یک بحث هم در جریان شرکت مطرح است که طلیعه آن را الآن بحث کنیم و تتمه آن را - ان شاء الله - جلسه بعد بیان کنیم. در شرکت اگر دو نفر در یک مزرعه شریک باشند و این مزرعه یک مقدار گندم مرغوب داشت و یک مقدار گندم نامرغوب که اینها آوردند و «صُبره»ای (۱) قرار دادند و حالا می خواهند تقسیم کنند؛ اگر تقسیم معاوضه باشد، در هر معاوضه ای ربا هست، چون در (أَحَلَّ اللّهُ الْبیع وَ حَرَّمَ الرِّبا)، (حَرَّمَ الرِّبا) که ناظر به خصوص بیع نیست، در تمام معاملات ربا راه پیدا می کند که تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است، حتی در عقد «صلح» که اصلاً عقد «صلح» را برای همین مسائل سازش و مانند اینها ساختند، پس در هر معاوضه ای ربا راه پیدا می کند و اثر آن هم حرمت تکلیفی و بطلان وضعی است. این دو نفر که شریک این مزرعه هستند، خروجی و نتیجه این مزرعه را دارند تقسیم می کنند، آیا تقسیم معاوضه است؟ یا تقسیم تمییز حق است؟ اگر تقسیم معاوضه باشد، این دو شریک که این خروارها را آوردند و یکی «جَیّد» و دیگری نامرغوب و «ردی» است، قهراً یکی بیشتر و دیگری کمتر می گیرد؛ اگر قسمت معاوضه باشد، چون در هر معاوضه ای ربا راه پیدا می کند، این دو شریک نمی توانند مال را این طور تقسیم کنند که یکی کل «جَیّد» را بگیرد و دیگری «ردی» را به مقدار بیشتر بگیرد و اما اگر حقیقت تقسیم, معاوضه نباشد، بلکه تقسیم, تمییز حق است، بر فرض مبنای اول که تقسیم تمییز نیست و معاوضه است، برای آن است که در شرکت اشاعه ای هر ذرّه ای را که اینها دست بزنند، نیمی از آن برای زید و نیمی برای عمرو است؛ هر حَبّه گندمی که بحث شود، نیمی برای زید و نیمی برای عمرو است، در حقیقت اینها ناچارند معاوضه کنند، چون هیچ چاره ای ندارند. وقتی یک «صُبره» را این شخص و یک «صُبره» را او می گیرد، در این «صُبره» حق آن شخص هم هست و در آن «صُبره» حق این شخص هم هست، پس اینها ناچار هستند که معاوضه کنند؛ اگر قسمت کردن مال دو شریک, معاوضه باشد، باید مواظب باشند که ربا راه پیدا نکند و «جَیّد» کمتر از «ردی» نباشد یا «ردی» بیشتر از «جَیّد» نباشد و اگر گفتیم قسمت, معاوضه نیست، بلکه تمییز حق است، برای اینکه مثلاً هر کدام یک کسر مشاع را مالک نیستند، یک کلی «فی المعین» را مالک هستند، این یکی ثلث را مالک است، آن یکی رُبع را مالک است، آن یکی نصف را مالک است؛ اگر این چنین شد، هر کدام سهم خود را می خواهد بگیرد، این طور نیست که هر ذرّه ای را شما دست بزنید سهم چند نفر باشد تا به معاوضه ناچار باشیم، هر کدام سهم خود را جدا می کنند که قسمت, تمییز حق و تفکیک حق است، نه تعویض حق؛ اگر قسمت در شرکت, تمییز و تفکیک حق بود نه تعویض حق، آن جا ممکن است ربا راه نداشته باشد. این بحث نکته های ظریف تری دارد که - ان شاء الله - جلسه بعد مطرح می شود.

۱- القاموس الفقهی، الدکتورسعدی ابوالحبیب، ص۲۰۷.

حالا مقداری هم بحث هایی که مربوط به ضرورت اخلاقی خود ماست را مطرح کنیم. ما که علم فراهم می کنیم، بالأخره علم را ذات اقدس الهی در قرآن کریم و اهل بیت(علیهم السلام) در روایاتشان مشخص کردند که علم چیست، برای چیست و عالم کیست و این علم که باید نور باشد، یک وقت خدای ناکرده حجّت بر ما نباشد، چون همین علم گاهی حجّت بر ماست. آثار علم را قرآن و روایات برای ما مشخص کردند؛ فرمودند یکی از برجسته ترین و بهترین آثار علم این است که خشیت در برابر خدا را به همراه دارد که به صورت «إِنَّما» یاد فرمود که: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)، (۱) گرچه دیگران هراسناك هستند؛ ولی عالمان دین به طور دقیق از ذات اقدس الهی هراسناك هستند, یک خشیت معقول که بالاتر از خوف است; (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ). در سوره مبارکه «عنکبوت» این آیه را قبلاً ملاحظه فرمودید که فرمود: (تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ)؛ (۲) فرمود ما مثل هایی که در قرآن ذکر می کنیم، برای توده مردم نافع است؛ ولی کسانی که بهره اساسی می برند عالمان دین هستند که این علم را به منزله نردبان قرار می دهند تا عاقل شوند: (تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما يَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ)، پس معلوم می شود علم مقدمه است، برای اینکه انسان به عقل برسد و عقل هم همان است که تفسیر شده است: «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ»، (۳) پس علم اگر سبب کسب بهشت نباشد، نردبانی است که انسان آن را گرفته و به طرف چاه رفته است، این هم نردبان است؛ اما وقتی به دست یک مقنّی دهید، او دیگر بالا نمی رود که سقف را با برق مزیّن کند، او می رود در تَه چاه، کار مقنّی این است. اگر این نردبان را به مقنّی دادیم، این می برد درون چاه و به مهندس دادیم، به طرف بالا می آید، پس بستگی دارد که این علم به دست چه کسی باشد؛ از این آیه برمی آید که این نردبان است و باید با مهندسی عقل کار کند: (وَ ما يَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ).

ص: ۴۰۴

۱- فاطر/سوره۳۵، آیه۲۸.

۲- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۴۳.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۱۱، ط اسلامی.

آن آیه ای که فرمود: (إِنَّمَا یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)، یک حدیث نورانی از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) نقل شد که فرمود: «فَوَ اللَّهِ إِنِّی لَأَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَ أَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْیَهً»؛ (۱) [۱۱]من از شما عالم تر هستم و از شما نسبت به ذات اقدس الهی هراسناک تر می باشم «وَ أَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْیَهً»؛ بیشتر از شما از خدا می ترسم؛ با اینکه ذات اقدس الهی همه سعادت او را تأمین کرده است. گاهی وجود مبارک حضرت امیر سرگذشت خود را می گویند؛ می گویند: بله، جای ما و حساب ما مشخص است؛ اما همه این مشخص بودن به برکت همان خشیت الهی است.

این حدیث نورانی که فرمود من أعلم از شما هستم و «أَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْیَهً» هستم؛ معلوم می شود که هم بین علم و خشیت تلازم است و هم بین درجات علم و درجات خشیت تلازم است که اگر کسی «أعلم» شد، باید برابر آن آیه «أعقل» هم باشد و اگر کسی «أعلم» شد باید برابر این حدیث «أخشی» هم باشد. طبق آن آیه که فرمود: (وَ ما یَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ)، اگر کسی «أعلم» شد باید «أعقل» هم باشد و طبق این حدیث نورانی که فرمود: «إِنِّی لَأَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَ أَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْیَهً»، اگر کسی «أعلم» بود باید «أخشی» هم باشد و اگر کسی «أعلم» بود و «أعقل» نبود یا «أعلم» بود و «أخشی» نبود، مثل کسی است که نردبان بلندتری در دست اوست؛ ولی نرفته بالاـ یا بالا رفته؛ ولی چشم خود را باز نکرده که ببیند بالا چه خبر است. این دو نمونه که یکی در این آیه است و یکی در آن حدیث، نشانه آن است که صِرف «أعلم» بودن کافی نیست؛ اگر علم است با عقل همراه است، یک؛ اگر أعلمیت هست با أعقلیت همراه است، دو. اگر علم است با خشیت همراه است، یک؛ اگر أعلمیت است با «أخشی» بودن همراه است، دو. تلازم بین علم و عقل را آن آیه که فرمود: (تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنّاسِ وَ ما یَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ) می فهماند و تلازم بین خشیت و علم را آن آیه: (إِنَّمَا یَخْشَی اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) می فهماند که از این دو تلازم می شود آن دو تلازم را استفاده کرد؛ یعنی تلازم بین أعلمیت و أعقلیت را از همان آیه قبلی می شود استفاده کرد و تلازم بین أعلمیت و «أخشی» بودن را از این حدیث نورانی می شود استفاده کرد. اینکه به ما گفتند شما مواظب خودتان باشید، برای این است که این ره آورد او را رها نمی کند و خود او می داند و خدای او که چه چیزی را به همراه دارد، هیچ کسی با ما در عالم کاری ندارد، مردم به دنبال کار خود هستند و همه هم آدم های خوبی می باشند و مشغول کار خود هستند، تنها کسی که با ما کار دارد خود ما هستیم، چون واقعاً هر کسی مشکل کار خود را حل می کند؛ تنها کسی که با ما کار دارد خود ما هستیم!

ص: ۴۰۵

۱- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج ۳۱، ص۱۳.

تو نیک و بد خود هم از خود بپرس *** چرا بایدت دیگری محتسب (۱)

اگر حسابرسی هست، حسابرس خودش باشد. به ما فرمودند: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللّهَ)؛ (۲) اگر ما اهل مراقبه نباشیم، موقع محاسبه چیزی در دستمان نیست؛ اگر مراقب نباشیم که چه گفتیم و چه شنیدیم، چه چیزی را محاسبه کنیم؟ تاجری که دفتر خرید و فروش ندارد، در پایان روز چه چیز را حساب کند؟ به ما گفتند هر چه می گویید و هر چه می شنوید و هر چه می بینید، اینها را مواظب باشید و یادتان باشد اولاً چشم و گوش خود را حفظ کنید و بعد هم هر چه کردید و گفتید و دیدید یادداشت کنید؛ این مراقبه قبل از محاسبه است. این دو تقوا که یکی این طرف (وَ لْتَنْظُرْ) و یکی هم آن طرف قرار گرفته است، به تعبیر سیدنا الاستاد(رضوان الله علیه) این آیه کوچک که در سوره مبارکه «حشر» هست در کمتر از یک نصف سطر دو دفعه کلمه تقوا را تکرار می کند، برای همین جهت است; (۳) (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللّهَ)، این تقوای طرف راستی، یعنی مراقب باشید و هر چه که می گویید یادداشت کنید؛ اولاً وقتی کسی مراقب باشد، مواظب است که هر حرفی را نزند، هر جایی نرود، هر چیزی را نخورد و هر چیزی را نبیند؛ ولی حالا ـ هر چه کرد را یادداشت کند; آن تقوای بعدی که (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ لِغَدٍ) که تقوای محاسبه است، آن تقوای محاسبه وقتی است که انسان تقوای مراقبه داشته باشد. اگر کسی گفته های خود و نوشته های خود و رفتار و گفتار خود را یادداشت نکرده، این چه حسابرسی دارد؟! اگر انسان به فکر خود باشد، دیگر به فکر دیگران نیست؛ دیگران «محاسِب» دیگری دارند و حساب خود را دارند. هیچ کس واقعاً در این عالم علیه ما کار نمی کند، هر کسی مشغول کار خودش است، تنها کسی که علیه ما کار می کند همین نفس «اماره بالسوء» است، چون ما مأمور او هستیم، مأمور دیگران که نیستیم؛ این نفس که «اماره بالسوء» است، دیگران را که امر نمی کند و نفس «اماره بالسوء» دیگران هم که ما را امر نمی کند، ما مأمور «اماره» خود هستیم، بقیه امور دیگر امور جزئی است به گلایه ها و توقعات و اینها برمی گردد؛ حالا یا به حق یا ناحق، اساس کار این است که ما در تحت امارت «اماره بالسوء» هستیم و می توانیم آن را «اماره بالحسن» کنیم؛ در درجه اول باید نجات پیدا کنیم که آن «اماره بالسوء» نباشد، بعد هم آن را تربیت کنیم تا «اماره بالحسن» شود.

۱-

۲- حشر/سوره۵۹، آیه۱۸.

۳- المیزان فی تفسیرالقرآن، العلامه الطباطبائی، ج۱۹، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

وجود مبارک حضرت امیر برای هر کسی حساب باز نمی کرد، در چند جای نهج البلاغه با عبارت های گوناگون از آن حضرت این جمله نورانی در یک مقطع نقل شد که فرمود: من برادری داشتم که در چشمان من به عظمت دیده می شد: «وَ کَانَ [یُعَظِّمُهُ] یُعْظِمُهُ فِی عَیْنِی صِغَرُ الدُّنْیَا فِی عَیْنِهِ». (۱) حیات دنیا را در سوره مبارکه «حدید» پنج قسمت و در سایر سُوَر دو قسمت کرده است و در هر دو جا هم با حصر همراه نمود، فرمود: (اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَیاةُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِینَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَیْنَکُمْ وَ تَکاثُرٌ فِی ٱلْأَمْوالِ وَ ٱلْأَوْلادِ)، (۲) همین پنج مورد است و دنیا غیر از این نیست؛ «لعب» است و «لهو» است و «زینت» است و «تفاخر» است و «تکاثر»؛ در بخش های دیگر هم حصر کرده که فرمود: (إِنَّمَا الْحَیَاةُ الدُّنْیَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ) (۳) که با حصر است؛ این پنج چیز در همه جا هست، در سخنرانی ها، در نماز جمعه، در کارهای حوزوی، در کارهای دانشگاهی تان هر جا که می خواهید بروید این بازی ها هست؛ ولی ما موظفیم در بین بازی ها آن گوهر را پیدا کنیم. الآن اینها که معدن طلا استخراج می کنند چه کار می کنند؟ یک کیلو طلا بخواهند استخراج کنند, خروارها خاک را زیر و رو می کنند و کنار می زنند تا یک کیلو طلا را در بیاورند. ما هر کاری بخواهیم کنیم، نماز جمعه ما، جماعت ما، درس ما، حوزه ما، دانشگاه ما و کارهای ما یک سلسله جبالی است که خاک های فراوانی دارد و ما باید اینها را کنار بزنیم تا آن یک کیلو طلا که ایمان خالص است و به اندازه دنیا و آخرت می ارزد را استخراج کنیم. فلان کس چه گفت؟! به فلان کس چه لقبی دادند؟! فلان کس جلو افتاد، اینها همان خروارها خاک است که بالأخره اینها را باید کنار زد، تا انسان آن یک رکعت نماز، آن سجود، آن رکوع، آن خیر را در حوزه یا در دانشگاه یا در کارهای دیگر است انجام بدهد. ما هر جا باشیم طلای نقد نیست که طلای نقد را به ما بدهند، باید استخراج کنیم. شما کجا نشان دارید که به دنبال القاب نباشند؟! به دنبال من بالا باید باشم! من باید جلو باشم! این بازی ها را در کجا سراغ دارید که نباشد غیر از بهشت! دنیا همین است! یا خود شخص گرفتار این عناوین است یا دوستان، بستگان و اطرافیان او، همه جا همین بازی هست، اصلاً دنیا غیر از این نیست؛ اما در همین بازی ها آن گوهر طلا هست. اینکه گفتند نماز جماعت این طور است، نماز جمعه این طور است، سخنرانی این طور است، مجلس اهل بیت این طور است، توسل این طور است، آیا شما می شود جایی را پیدا کنید که اسم فلان کس را نبرید؟! اینها هست یا نیست؟! اینها همان خروارها خاکی است که باید اینها را آدم تحمل کند تا آن گوهر تام را که اگر ولایت اهل بیت است، نصیب او شود؛ اگر آیه است، نصیب او شود؛ اگر قرآن است، نصیب او شود. این طور نیست که کالای خالصی در دنیا باشد و آدم آن را بگیرد، آن فقط در بهشت است. بنابراین هیچ کسی در عالم با ما کار ندارد، تنها کسی که با ما کار دارد همین نفس «اماره بالسوء» است که اگر – ان شاء الله – توانستیم آن را هدایت کنیم می شود «اماره بالحسن» و از دست دشمن نجات پیدا می کنیم, او قبلاً «أَعْدَی عَدُوٍّ» (۴) ما بود، الآن – ان شاء الله – «أَصْدَق صِدِّیق» ماست.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۹، ص۱۸۳.

۲- حدید/سوره۵۷، آیه ۲۰.

۳- محمد/سوره۴۷، آیه۳۶.

۴- عده الداعی، ابن فهدالحلی، ص۲۹۵.

ربا مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ربا

جریان حرمت ربا برخی از فقها یا خیلی از فقها را به راه حل وادار کرده است، برای اینکه عدّه ای مبتلا ـ می شوند و برای نجات آنها راه هایی به عنوان راه حل ارائه کرده اند. یک نص خاصی که همه اینها را امضا کرده باشد نیست، گرچه در بعضی از روایات به برخی از این راه حل ها و حیله ها اشاره شده است. بحث ما در ربای بیع بود؛ ولی مسئله «تَخلُّص» از ربا، چه درباره ربای بیعی و چه در ربای قرضی هر دو مطرح است. برخی از آن راه حل ها که اشاره شد، عبارت از این بود که کل واحد از طرفَین مال خود را هبه کنند؛ منتها ربا در همه معاوضات هست. وقتی گفته می شود ربای قرضی و ربای بیعی، منظور خصوص بیع در قبال عقود معاوضی دیگر نیست، منظور همه معاوضه است؛ ربا در همه معاوضات راه دارد، چه در بیع باشد، چه در صلح باشد، چه در هبه باشد و مانند آن، هر جا عوض و معاوضه هست ربا راه دارد.

ص: ۴۰۸

برای نجات از ربا، چه در باب معامله، چه در باب قرض وجوهی ذکر شده است که برخی از آن وجوه قبلاً مطرح شد و تتمه آنها بازگو می شود. یکی از آن وجوه این بود که کل واحد از طرفَین مال خود را به دیگری هبه کنند؛ یعنی به جای اینکه ده مَن گندم خوب را با بیست مَن گندم نامرغوب معامله کنند، این ده مَن گندم را این شخص به او هبه می کند و آن شخص هم بیست مَن گندم را به او هبه می کند؛ این دو جنس «مکیل و موزون» هستند، متحد هستند؛ ولی معاوضه صورت نپذیرفت، زیرا گندم «جَیِّد» در برابر گندم «ردی» قرار نگرفت؛ یعنی مرغوب در مقابل نامرغوب قرار نگرفت و هیچ کدام عوض دیگری نیستند. مستحضرید که اگر این در هبه راه داشته باشد، هبه معوّضه نیست، برای اینکه هیچ کدام از اینها در عوض دیگری نیست; در هبه معوّضه, عوض «بین الفعلَین و بین الهبتَین» است، نه «بین الموهوبَین». هبه معوّضه این است که زید این کالا را به عمرو هبه می کند، در عوض این هبه - نه در عوض آن «موهوب» - که این هبه فعل «واهب» است، آن «مُتَّهب» یک فعل دیگری انجام می دهد و او هم هبه می کند. اگر هبه معوّضه بود و معنای هبه معوّضه این است که عوض «بین الهبتَین» است و نه «بین الموهوبَین»، این از سنخ ربا نیست، برای اینکه هبه فعل است و فعل که «مکیل و موزون» نیست.

پرسش:؟پاسخ: بله، اگر هبه معوّضه, تعویض آن به «فعلَین» باشد - که معنای معروف هبه معوّضه این است - جا برای ربا نیست، برای اینکه این فعل در قبال آن فعل است، نه این کالا ـ در مقابل آن کالا ـ؛ ولی اگر هبه معوّضه به این معنا باشد که «موهوب»ها در عوض هم باشند، اگر «متحد الجنس» باشند و «مکیل» یا «موزون» باشند، جا برای رباست؛ اینکه مرحوم سید(رضوان الله علیه) - صاحب عروه - در کتاب ربا مسئله هبه معوّضه را به عنوان راه حل نجات از ربا ذکر فرمودند، (۱) باید مطرح شود و توجه داشته باشند که آن هبه معوّضه معروف در فقه این است که تعویض «بین الفعلَین و بین الهبَتین» است، نه «بین الموهوبَین»؛ اگر تعویض بین «فعلَین» است، فعل که «مکیل و موزون» نیست و جا برای ربا نیست. بله، اگر هبه معوّضه به آن معنای دقیق اصلی خود نبود و به این معنا بود که «موهوب»ها در قبال هم باشند، این می تواند راه حل باشد و راه حلی که

ارائه کردنـد این است که این عین را به آن شـخص هبه می کنـد، بدون اینکه عوضـی داشـته باشد و آن «مُتَّهب» هم عین را به این شـخص هبه می کند، بدون اینکه عوضـی داشـته باشد؛ بدون اینکه قصدشان این باشد؛ یعنی تحت انشا بیاید و بدون اینکه شرط کننـد، پس «هاهنا امورٌ اربعه»: امر اول این است که هبه معوّضه مصـطلح آن است که معاوضه «بین الفعلَین و بین الهبتَین» است، نه «بین العینَین»؛ اگر هبه معـوّضه تعویض در فعـل است و نه در کالاـ جـا برای ربـا نیست، پس این رأسـاً از بحث بیرون است.

ص: ۴۰۹

۱- تکمله العروه الوثقی، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۱، ص۵۰.

پرسش: هبه در مقابل هبه مالیت دارد؟

پاسخ: هبه فعل ارزشمندی است، وقتی یک فعل به یک مال تعلق می گیرد، به لحاظ متعلّق ارزشمند است.

اما امور سه گانه دیگر چنین است که یک وقت این کالا را هبه می کند در برابر آن کالا و قصدشان این است که این دو عین در قبال هم قرار بگیرند، این می تواند مشمول ربا باشد و مشکل دارد و سوم اینکه قصد این چنین در متن انشا نیست؛ ولی کل واحد مال را به دیگری هبه می کند، به شرطی که دیگری هم مال را هبه کرده باشد; این هم جای نفوذ رباست. آن صورتی که منزه از ربا است، آن است که این کالا ـ را به دیگری هبه می کند، بدون اینکه قصد تعویض داشته باشد و بدون شرط تعویض، دیگری هم همین کالا ـ را از همین جنس کمتر یا بیشتر به او هبه می کند؛ این یکی ده مَن گندم خوب به او هبه می کند و آن یکی بیست مَن گندم «ردی» و نامرغوب به او عطا می کند که این «مکیل و موزون» هستند، از یک جنس هستند؛ ولی معاوضه در کار نیست، چون ربا در هر معاوضه ای هست و اختصاصی به بیع ندارد، پس اگر هبه معوّضه مصطلح بود که تعویض «بین الفعلَین» است، نه بین دو کالا، این رأساً از بحث هبه بیرون است، برای اینکه عوضَین که «مکیل و موزون» نیستند؛ اما اگر از سنخ «مکیل و موزون» بود که «موهوب»ها در قبال هم بودند و نه هبه ها، این سه راه دارد که دو راه آن باطل بود و یک راه آن حق است.

ص: ۴۱۰

وجه دیگری به عنوان حیله ربا ذکر کردند که باز هم قبلاً اشاره شد، این است که این یا قرض مصطلح است که کالا یا پول را قرض می دهند؛ کل واحد این کالا یا پول را به دیگری قرض می دهد و بعد از مدتی ذمّه او را تبرئه می کند که سه صورت دارد: صورت اول اینکه این شخص یکی ده مَن گندم خوب به او قرض می دهد و بعد از مدتی ذمّه خود را تبرئه می کند. صورت دوم اینکه آن یکی بیست مَن گندم نامرغوب به این قرض می دهد، بعد از مدتی ذمّه خود را تبرئه می کند؛ حالا یا کالاـ یا وجه نقد، این «تباری» (۱) طرفَین باعث می شود که مال به یکدیگر منتقل شد و به صورت معاوضه ای هم نبود. صورت سوم این است که ده مَن گندم «جَیّد» را با ده مَن گندم «ردی» معامله کنند و آن شخص ده مَن گندم «ردی» و نامرغوب را به این فروشنده گندم «جَیّد» هبه کند، آن کسی که گندم نامرغوب دارد در حقیقت بیست مَن داد، لکن ده من به عنوان «ثمن» و ده مَن دیگر را هبه یا صلح کرده است که این هم یک راه حلی است.

راه حل بعدی آن است که کل واحد, این کسی که می خواهد ربا دهد یا ربا بگیرد، از راه عقد صلح وارد می شود. در خصوص عقد صلح، آن هم می تواند ربوی و حرام باشد، لکن در متن صلح, ربا در کار نیست؛ این شخصی که گندم نامرغوب دارد، ده من گندم نامرغوب را با این شخص مصالحه می کند و در ضمن این عقد مصالحه شرط می کند و می گوید به این شرط که شما ده مَن گندم مرغوب را به ده مَن گندم نامرغوب بفروشید که در حقیقت این شخصی که گندم نامرغوب دارد، بیست مَن داد و ده مَن گرفت؛ منتها ده مَن اول به عنوان عقد صلح بود و در ضمن عقد صلح شرط کرده است که ده مَن گندم خوب از او بگیرد و ده مَن گندم نامرغوب به او بدهد؛ این هم در مسئله بیع و هم در مسئله قرض راه دارد. در مسئله بیع به همین صورت است که یاد شد و در مسئله قرض به این صورت است که این شخص مقداری مال را به دیگری صلح می کند، البته به شرطی که فلان مبلغ را به من یک ماهه یا یک ساله قرض دهید؛ یک ماه یا یک سال این پول پیش من به عنوان قرض بماند و با سررسید, پول را به شما برمی گردانم. آن زائدی که «مُقرِض» در صدد فراهم کردن آن است، این «مُقتَرِض» از ناحیه صلح به او داده است، پس اول مالی را به عقد صلح به آن شخص می دهد، در ضمن عقد صلح شرط می کند که شما فلان مبلغ را یک ماهه یا یک ساله به من وام بدهید که این هم در حدوث و هم در بقا راه دارد؛ در حدوث به همین وضع است؛ یعنی این شخص مالی را صلح می کند و به آن شخص گیرنده می گوید این مال را من به شما صلح کردم، البته به این شرط که شما فلان مبلغ را یک ماهه یا یک ساله به من وام بدهید و گاهی این صلح در مرحله بقاست؛ قبلاً وامی گرفته یا به هر وسیله ای بدهکار بود و الآن فرا رسیده و سررسید آن است، برای اینکه گرفتار خسارت تأخیر نشود و آن صاحب مال از او ربا نخواهد، مالی را به این طلبکار به عنوان صلح می دهد، یک؛ در ضمن عقد صلح شرط می کند که شما این دَینی که دارید یک ماه تأخیر بیندازید، دو؛ آن طلبکار یک ماه به او مهلت می دهد و چیزی هم نمی گیرد، سه.

۱- فرهنگ فقه فارسی، موسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی، ج ۲، ص۳۲۶.

پرسش:؟پاسخ: نه، چون در خود آن عقد قرض نیست؛ در ضمن عقد قرض «کل قرض جَرّ نفعاً فهو سحت»؛ اگر در قرض، در خود متن عقد شرطی باشد، زیادی عینی یا زیادی حکمی باشد ربا می شود؛ اما این جا دو عقد است: یک عقد صلح است که می گوید من این مال را به شما مصالحه کردم و در ضمن عقد صلح می گوید به این شرط که شما به من وام بدهید، در مرحله حدوث یا وامی که از من طلب دارید یک ماه تأخیر بیندازید، در مرحله بقا که در هر دو صورت در ضمن عقد صلح شرط می کنند که یا وام بدهد یا فرصت بیشتری به او عطا کند؛ اینها راه هایی است که فقهای بزرگوار ذکر کردند.

در بحث های سال گذشته سیدنا الاستاد(رضوان الله علیه) به صورت قاطع فتوا دادند که هیچ کدام از اینها نمی تواند جلوی حرمت ربا را بگیرد و در همان بحث ها اشاره شد که به نظر شریف ایشان اقوا این بود که این راه های حیله کارساز نیست (۱) و به نظر ما احوط وجوبی این است که هیچ کدام از اینها کارساز نیست. یک وقت است که خود روایت راه حل نشان می دهد مطلب دیگری است؛ مثلاً ـ وقتی امام فرمود این راه حل است؛ آدم می پذیرد. یک وقت است که ما یک «احتیال» فقهی می خواهیم نشان بدهیم که همان را به صورت ربا در بیاوریم، این بسیار مشکل است.

مطلب دیگر اینکه انسان خیال می کند که جریان ربا کار شخصی است، جامعه را دین می خواهد بر اساس مهر اداره کند؛ آن بیان نورانی که شاید ده ها دفعه به عرضتان رسید همین است که هرگز جامعه را نمی شود با قهر اداره کرد، جامعه را نمی شود با بی مهری، و رباخواری و گران فروشی و کم فروشی اداره کرد، کم ترین خطر آن همین ده میلیون پرونده است که در دستگاه قضاست؛ این ده میلیون پرونده برای ده میلیون نیست، برای چهل - پنجاه میلیون است، برای اینکه پرونده ای که به دستگاه قضا می رود دو نفر درگیر آن هستند، هر کدام هم عضو یک خانواده ای می باشند و هر خانواده هم سه چهار نفر وابسته دارند. این ده میلیون می شود بیست میلیون و بیست میلیون هم هر کدام سه - چهار نفر همراه دارند که می شود هفتاد - هشتاد میلیون، پس غالب مردم گرفتار دستگاه قضا هستند. اگر یک پرونده رفته در دستگاه قضا و عدّه ای به شکایت و زندان و اینها تن در دادند، یک نفر که نیست، دو نفر هستند؛ آن استرس و اضطراب و درگیری و بدگویی در خانواده های آنها هست و هر کدام از این پرونده ها هم به خانواده ای منسوب است که هر کدام سه - چهار عضو دارند، قهراً اکثر مردم گرفتار زد و خورد و دعوا و نزاع هستند؛ کوتاهی عمر، رسیدن ایست قلبی، استرس ها، عصبانیت ها در اثر این است که ما نمی دانیم چطور زندگی کنیم. سبک زندگی اسلامی یعنی این! درآن بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «تَزَاوَرُوا»؛ به زیارت یکدیگر بروید و یکدیگر را ترک نکنید، برای اینکه شما شیعیان ما هستید و ما را به ولایت قبول کردید، «تَزَاوَرُوا فَإِنَّ فِي زِيَارَتِكُمْ إِحْيَاءً لِقُلُوبِكُمْ وَ ذِكْراً لِأَحَادِيثِنَا»؛ شما وقتی که دور هم جمع شدید سخنان و کلام ما را نقل می کنید؛ «وَ أَحَادِيثُنَا تُعَطِّفُ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ»؛ (۲) احادیث ما و راهنمایی های ما عاطفه ایجاد می کند. اینکه می گویند سنگ روی سنگ بند نمی شود، همه ما می دانیم اگر کسی بخواهد برجی یا خانه ای بسازد سنگ که روی سنگ و آهن که روی آهن بند نمی شود، یک ملاط نرمی باید که این سنگ ها را روی هم جمع کند. اگر ملاط نرم نباشد مگر سنگ روی سنگ جمع می شود؟! مگر برج می شود؟! فرمود که گذشت، مهر و قرض الحسنه جامعه را اداره می کند. اینها که پولشان برای ربا را گذاشتند، انسان می شنود که ده میلیون پرونده در دستگاه قضاست، مگر هزینه آن کم است؟! بخش وسیعی از نیروها صرف همین زندان بردن و شکایت کردن و فحش گفتن و فحش شنیدن می شود، اگر با همین حیله حل شود که مشکل اصلی حل نمی شود. کسی که با حیله ربا داد و با حیله ربا گرفت، آن سبک زندگی که زندگی اسلامی نیست. زندگی اسلامی، یعنی

طوری که یک جامعه هفتاد میلیونی، پنجاه - شصت میلیون آنها درگیر زد و خورد باشند؟! چون این ده میلیون پرونده برای دو خانواده است و هر خانواده هم گرفتار این هستند؛ این الفبای سبک زندگی است! کوتاهی عمر برای همین است، عصبانیت برای همین است، کثرت طلاق برای همین است، زندگی را مهر و محبّت اداره می کند; «هَلِ الدِّینُ إِلَّا الْحُبُّ»، (۳) با قهر و خیانت و امثال اینها مگر می شود زندگی کرد؟! بالأخره بازی، بازی است؛ حالا چه به این صورت و چه به آن صورت، جامعه وقتی می تواند در رفاه باشد که با مهر زندگی کند فرمود: «وَ أَحَادِیثُنَا تُعَطِّفُ بَعْضَکُمْ عَلَی بَعْضٍ».

۱- فقه(۰۴۴)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص ۳.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۲، ص ۱۸۶، ط اسلامی.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۸، ص ۸۰، ط اسلامی.

مطلب دیگر این است که چون ربا در همه معاوضات هست، چه معاوضات بیعی و چه معاوضات قرضی، ببینیم آیا در قسمت ربا راه دارد یا نه؛ دو نفر شریک یک مزرعه یا یک باغ می باشند، کالای این باغ - این میوه - و کالای آن مزرعه - این گندم و جو و برنج - را می خواهند تقسیم کنند؛ حالا خروار شده، همه میوه ها که یک اندازه نیست، همه گندم ها هم که یک سنخ نیست. این خروارها را آوردند که بعضی از گندم یک قسمت آن مرغوب است و یک قسمت آن نامرغوب که دو خروار را این جا صُبره کردند و روی هم چیدند، حالا می خواهند تقسیم کنند؛ آیا در تقسیم ربا هست؟ اگر کسی بگوید من چون ارتباطم با یک گروه دیگر هست، آنها این گندم مرغوب و این قِسم را می خواهند و شما که ارتباطتان با آن گروه است مثلاً این گندم نامرغوب یا فلان رنگ را بردارید؛ برای نانِ شما فلان گندم خوب است و برای نانِ من فلان گندم خوب است؛ این که مرغوب تر است را من می گیرم و آن که نامرغوب است را با تفاوت شما بگیرید؛ یعنی من صد مَن می گیرم و شما دویست مَن بگیرید که تقسیم حل شود.

آیا در قسمت و تقسیم محصول یک مزرعه کشاورزی یا باغ, ربا راه دارد یا ندارد؟ اینها «مکیل و موزون» هستند و هم جنس هم می باشند، آیا این طور تقسیم رباست یا نه؟ یکی بگوید من صد مَن می گیرم و یکی بگوید من دویست مَن می گیرم، چون قیمت های اینها یکی است، آیا این هم رباست یا نه؟ ما در ابتدا باید قسمت را معنا کنیم که «القسمه ما هی؟» تقسیم چیست؟ آیا تقسیم معاوضه است یا معاوضه نیست و تمییز حق است؟ اگر تقسیم معاوضه بود، ربا در آن هست و می شود محرّم؛ اما اگر تقسیم, معاوضه نبود، تمییز حق و تفکیک حق بود، این ربا نیست. پس این مربوط به بحث شرکت است که یکی از فروع مسئله شرکت این است که این دو نفری که شریک هستند، سهم آنها چگونه است؛ وقتی شرکت مشخص باشد، قسمت هم مشخص می شود؛ وقتی قسمت مشخص شد، ربا و غیر ربا هم مشخص می شود.

ص: ۴۱۳

«فهاهنا امورٌ ثلاثه»: اول اینکه «الشرکه ما هی؟» دوم اینکه «القسمه ما هی؟» سوم اینکه «الربا هل هو ام لا»، چون ربا فرع بر آن است که ما قسمت را چه بدانیم و قسمت فرع بر آن است که ما شرکت را چه بدانیم؛ حالا این دو نفر که کشاورز هستند و خروارها گندم را آوردند کنار هم گذاشتند، اینها شریک هستند یعنی چه؟ اگر معنای شرکت این باشد که هر حبّه گندمی که شما دست می زنید، نصف آن برای این شخص و نصف دیگر برای آن شخص است، این شرکت اگر بخواهد به قسمت برسد, معاوضه است، چرا؟ چون هر حبّه گندمی که شما دست می زنید، نصف آن برای این شخص است و نصف دیگر برای آن شخص، اگر این حبّه گندم را او باید ببرد، باید در عوض آن یک حبّه گندم دیگر را هم به این شخص دهید، برای اینکه نیمی از این حبّه برای زید است و نیمی دیگر از این حبّه برای عمرو است، پس اگر عمرو بخواهد این حبّه را ببرد باید عوض آن, یک نیم حبّه بدهد. اگر شرکت عبارت از آن است که هر کدام از شریکَین, ذرّه ای از ذرّات آن چیزی که باشد، نیمی از آن را سهیم است، حتماً قسمت به تعویض برمی گردد و معاوضه است، چرا؟ برای اینکه این حبّه گندمی که زید دارد می برد، نیمی از آن حبّه برای اوست و نیمی از آن حبّه برای عمرو، پس عوض این را باید یک حبّه دیگر به او عطا کند؛ اما اگر گفتیم شرکت از این قبیل نیست که هر ذرّه ای که فرض شود، نیمی برای اوست و نیمی برای او؛ نظیر ارث نیست؛ مثلاً یک محصول کشاورزی به بار نشست و صاحب آن مُرد که ورثه باید تقسیم کنند؛ این تقسیم براساس آن شرکت قراردادی نیست، این یک شرکت الهی است که همه سهیم هستند؛ یعنی هر ذرّه از ذرّات, هر حبّه از حبّه های این گندم که دست به آن بزنید، نیمی برای این برادر است و نیمی برای آن برادر،چون این شرکت «بالاشاعه» است، یک؛ تقسیم «بالمعاوضه» است، دو؛ از آن جایی که هر دو «مکیل و موزون» هستند، اگر بخواهد کم و زیاد شود، می شود ربا، سه؛ اما اگر شرکت را این ندانیم یا اصلاً شرکت طور دیگری سازمان دهی شده باشد و نظیر شرکت در ورثه نباشد، از همان اول, قرار این دو شریک بر این بود که ثلث برای این و دو ثلث برای آن یا نصف برای این شخص و نصف دیگر برای آن شخص، به نحو کلی «فی المعین» و نه جزء مشاع.

در بحث خمس و اینها ملاحظه فرمودید که آیا خمس که فرمود برای اهل بیت است: (فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ)، [(۱)] خمس که یعنی یک پنجم، به عنوان کسر مشاع تعلق می گیرد یا به عنوان کلی «فی المعین»؟ اگر گفتیم به عنوان کسر مشاع تعلق می گیرد که ظاهر عنوان خمس این است و نظر بسیاری از فقها در خمس همان کسر مشاع است، این است که وقتی اول سال شد، این شخص نمی تواند در مال خود تصرف کند، مگر اینکه با فقیهی مصالحه کند، چرا؟ چون هر جزئی از اموال خود را که دست بزند، یک پنجم برای امام و سادات است، او چطور می تواند موقع سال که شد تصرف کند؟ ولی اگر گفتیم این یک پنجم به عنوان یک کسر مشاع نیست، به عنوان کلی «فی المعین» است؛ یعنی در این اموال یک پنجم را شما باید بدهید و تعیین هم با شماست، او می تواند در اموال خود تصرف کند تا یک پنجم بماند و آن وقت آن یک پنجم مانده را به امام تحویل دهد، پس هم در اول، هم در وسط و هم در آخر می تواند تصرف کند؛ الآن اگر بخواهد تصرف کند، این در مال خود دارد تصرف می کند، برای اینکه آن یک پنجم به عنوان کلی «فی المعین» است، نه به عنوان کسر مشاع؛ اگر شرکتِ دو شریک از باب کسر مشاع نبود که فرع اول است، بلکه از باب کلی «فی المعین» بود، این شخص می گوید نصف برای من و نصف برای تو است، من نصف خودم را می گیرم و شما هم نصف خودت را بگیرید؛ من نصف خودم را از خوب می گیرم، شما نصف خود را از «ردی» بگیرید، البته باید تراضی باشد که این کار را هم کردند؛ حالا جهات دیگری در خارج ملحوظ شد یا نه, مطلب دیگری است و این دیگر تعویض نیست، قرض هم که نیست، معاوضه هم که نیست، وقتی معاوضه نبود ربا نیست.

ص: ۴۱۵

۱- انفال/سوره۸، آیه۴۱.

پرسش: عقد که هست، فرقی ندارد؟

پاسخ: نه، خرید و فروش که نیست، البته آنها ملاحظاتی کردند؛ یک وقت است که می گویند چون شما آبیاری کردید، زحمت کشیدید و مانند آن, باید سهم بیشتری ببرید که در این صورت او پول آن را باید از جای دیگر بدهد، نه اینکه در متن معامله بیاید صد مَنِ مرغوب را به دویست مَنِ نامرغوب معاوضه کند. می گوید شما چون زحمت بیشتری کشیدی و باید بیشتر بهره ببری، این نصف را شما ببر و آن نصف را من می برم؛ این معاوضه نیست و وقتی معاوضه نشد، جا برای ربا نیست. بنابراین در تشخیص اینکه آیا در قسمت ربا هست یا نیست، فرع بر آن است که ما شرکت را چه بدانیم؛ دلیل شرکت چه باشد؛ اگر شرکت به عنوان کسر مشاع بود، قسمت به معاوضه برمی گردد و وقتی قسمت به معاوضه برگشت، ربا در هر معاوضه ای راه پیدا می کند؛ اما اگر شرکت به نحو کلی «فی المعین» بود و نه کسر مشاع، قسمت به تمییز حق برمی گردد، نه تعویض و وقتی معاوضه نبود، تفکیک و تمییز حق بود جا برای ربا نیست. اگر این معاوضه باشد باید که معادل هم باشند؛ حالا چون دو ثلث آن «ردی» است و یک ثلث آن «جَیِّد» است، این شخص این «جَیِّد» را می برد که ثلث دارد یا اگر نصف دارد، نصف را از همین «جَیِّد» می برد و بخشی از «ردی» و تمام «ردی» را که بقیه است، آن شریک دیگر می برد؛ این معاوضه نیست، این تمییز حق است؛ مثل مالی است که مخلوط شده است؛ اگر دو کشاورز باشند و سهم آنها جدا، هیچ ارتباطی هم ندارند و شرکت هم ندارند، باد زد و این گندم ها به کنار هم آمدند و مخلوط شدند؛ در صورتی که مخلوط شدند، این تمییز حق است، نه معاوضه و در تمییز حق چون معاوضه نیست، جا برای ربا نیست.

ص: ۴۱۶

پرسش: ؟پاسخ: چه شخصیت حقیقی و چه شخصیت حقوقی فرق نمی کند، چون شخصیت حقوقی هم مثل شخص حقیقی مالک است و احکام ربا هست؛ دولت یا شخصیت دیگر یا نهاد یا ارگان بخواهد ربا بگیرد محرّم است، دیگر مالک نمی شود؛ منتها مسئولان این کار را می کنند، حتی اوقاف هم همین طور است؛ متولیان وقف بخواهند معامله کنند باید معاملاتشان ربوی نباشد و اگر ربا شد، خود آن شخص متولّی معصیت می کند.

مطلب دیگری که به عنوان راه حل ذکر شده بود این است که گفتند کالا را که «مکیل و موزون» است، به یک «ثمن» که از جنس آن نیست می فروشند؛ مثلاً ـ صد مَن گندم خوب را با یک مقدار پول می فروشند و با همان پول دویست مَن گندم نامرغوب می خرند؛ این چون دو معامله است ربا نیست. در معامله اول گندم «جَیِّد» در برابر پول مبیع است و در معامله دوم گندم «ردی» در برابر پول مبیع است؛ این دو معامله است که هیچ کدام از آنها واجد شرایط ربا نیستند، برای اینکه «ثمن و مثمن» از یک جنس نیستند. این هم یک راه حلی است که ارائه کردند و خیلی از فقها فرمودند عیب ندارد، لکن مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) در تهذیب اشکال کرد و گفت که این در صورتی است که با همان «ثمن» معامله نشود، با «ثمن» دیگر معامله شود؛ [(۱)] یعنی مثلاً صد مَن گندم را که با یک مبلغ خریدند، آن دویست مَن گندم دیگر را با یک «ثمن» دیگر بخرند، با یک کالای دیگر بخرند، با کشمش بخرند، با یک کالا و «ثمن» دیگر بخرند، چرا؟ چون اگر این صد مَن گندم را بفروشند به فلان مبلغ و با فلان مبلغ هم دویست مَن گندم بخرند، چون «ثمنُ الثمنِ ثمن» است، بازگشت آن به همان ربا خواهد بود؛ مثل آن است که دویست مَن گندم را دادند و صد مَن گندم گرفتند، چنین شبهه ای پیش می آید. مرحوم شیخ طوسی در تهذیب فرمود این کار جایز است، مادامی که شرط نکرده باشند و وحدت «ثمن» هم در کار نباشد؛ سند آنها هم روایت علی بن جعفر است، یک روایتی است که نقل کردند. بزرگان بعدی فرمودند: این روایت ضعیف است، یک؛ معارض دارد، دو؛ خود مرحوم شیخ طوسی از این فتوا برگشتند، سه. مستحضرید که یک وقت شیخ طوسی در مبسوط فتوا می دهند، باید روی آن خیلی حساب کرد؛ یک وقت در تهذیب و استبصار فتوا می دهند، تهذیب و استبصار کتاب فقهی ایشان نیست، کتاب روایی ایشان است، جمع های تبرئی در تهذیب و استبصار کم نیست؛ اگر ما خواستیم خلاصه فرمایش شیخ طوسی را به دست بیاوریم، باید مبسوط و امثال مبسوط ایشان را بررسی کنیم، نه تهذیب و استبصار که کتاب فقهی ایشان نیست و کتاب روایی است.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۱.

آن روایتی که بعضی ها در تأیید فرمایش مرحوم شیخ طوسی به آن تمسک کردند، روایتدوازدهم، باب یازدهم از ابواب سلف است؛ یعنی وسائل, جلد هجدهم, صفحه ۳۰۸, روایت دوازدهم که این روایت دوازدهم را شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۱) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَی بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ» که قبل از «عَلِیِّ بْنِ جَعْفَر(سلام الله علیه)», موسی و مانند او هستند که ضعیف می باشند. «عَلِیِّ بْنِ جَعْفَر» می فرماید که «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ عَلَی آخَرَ تَمْرٌ أَوْ شَعِیرٌ أَوْ حِنْطَةٌ»؛ کسی است که از دیگری طلب دارد، حالا یا خرما یا جو یا گندم است، «أَ یَأْخُذُ بِقِیمَتِهِ دَرَاهِمَ»؛ آیا به جای اینکه کالا را بگیرد قیمت آن، یعنی دراهم را می تواند بگیرد؟ «قَالَ(علیه السلام) إِذَا قَوَّمَهُ دَرَاهِمَ فَسَدَ»؛ اگر او بخواهد با دراهم تقویم و قیمت گذاری کند و بگیرد فاسد است، چرا؟ برای اینکه از اول با دراهم خرید، الآن همین را با دراهم می خواهد کم و زیاد کند و «ثمنُ الثمنِ ثمنٌ» و بازگشت آن به این است که درهم بیشتری دارد و درهم کمتری می گیرد؛ اگر درهم بیشتری داد و درهم کمتری گرفت یا فروشنده درهم کمتری داد و درهم بیشتری گرفت این ربا می شود. «إِذَا قَوَّمَهُ دَرَاهِمَ فَسَدَ لِأَنَّ الْأَصْلَ الَّذِی یَشْتَرِی بِهِ دَرَاهِمُ فَلَا یَصْلُحُ دَرَاهِمُ بِدَرَاهِمَ»، چون «ثمنُ الثمنِ ثمنٌ». بزرگان بعدی فرمودند که ما چنین اصل کلی نداریم! این روایت که ضعیف است، اخبار دیگری هم که معارض آن است، سند فقهی هم که غیر از این ندارد، اصل «عوضُ العوضِ عوضٌ» یا «ثمنُ الثمنِ ثمنٌ»، چنین اصلی ما در فقه نداریم! اگر با چیزی کالایی را خریدند، بعد دوباره آن کالا را با همان جنس دیگر فروختند که ربا نخواهد بود تا ما بگوییم «ثمنُ الثمنِ ثمنٌ»، پس اگر این چنین بود؛ یعنی کسی کالایی را خرید، می تواند با دراهم کم و زیاد کند یا کالایی را با درهم فروخت می تواند با دراهم کم و زیاد کند، این مشکلی ندارد. عمده آن است که ما از حرمت ربایی که آن طور فرمودند خانمان سوز است، اقتصاد را «مَحق» و محو می کند، با این حیله هایی که فکر بشری است می خواهد آن را حل کند، این حل نمی شود. شما در خود باب ربا که اولین باب از ابواب ربا در آن مطرح است، حرمت آن را ملاحظه بفرمایید که تا چه حدودی جریان ویرانگری مسئله ربا راائمه(علیهم السلام) ذکر کردند.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۳۰.

باب اول از ابواب ربا، یعنی وسائل, جلد هجدهم, صفحه ۱۱۷ به بعد، ۲۴ روایت است که مسئله ربا را ذکر می کند؛ می فرماید: «أَیُّ مَحْقٍ أَمْحَقُ مِنْ دِرْهَمِ رِبًا»؛ (۱) شما اقتصاد مقاومتی را می خواهید با ربا حل کنید؟! با بانکداری حل کنید؟! فرمود من «مَحق» می کنم. گاهی خدای سبحان مسئله که مهم نباشد، می گوید این از بین می رود، وقتی خیلی مهم باشد خود میدان می آید، فرمود: (یَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا)، (۲) باید در تولید باشد، این «فی سبیل الله» است.

مرحوم فیض(رضوان الله علیه) در همان محجه خود نقل می کند: یک جوان برومندی از حضور جمعیتی که پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلّم) در آن جا حضور داشت حرکت کرد، بعضی ها این جوان را دیدند به حضرت عرض کردند: «وَیْحَ هذا لَوْ کانَ شَبابُهُ وَ جَلَدُهُ فی سَبیلِ اللّه ِ تَعالی»؛ ای کاش جزء نظامی های ما بود! حضرت فرمود: «فی سَبیلِ اللّه» راه خدا تنها نظامی بودن نیست; «اِنْ کانَ یَسْعی عَلی نَفْسِهِ لِیَکُفَّها عَنِ الْمَسْاَلَه وَ یُغْنیَها عَنِ النّاسِ فَهُوَ سَبیلِ اللّه ِ وَ اِنْ کانَ یَسْعی عَلی اَبَوَیْنِ ضَعیفَیْنِ اَوْ ذُرّیَّهٍ ضِعافٍ لِیُغْنیَهُمْ وَ یَکْفیَهُمْ فَهُوَ فی سَبیلِ اللّه»؛ فرمود اگر این حرکت کرده که آبروی خود و عائله خود را حفظ کند «فی سَبیلِ اللّه» است. پدر و مادر پیر دارد, رفته آبروی آنها را تأمین می کند «فی سَبیلِ اللّه» است. «و اِنْ کانَ یَسْعی تَفاخُرا وَ تَکاثُرا»; اما اگر رفته که صفرهای ثروت خود را اضافه کند دنبال تکاثر هست «فَهُوَ فی سَبیلِ الشَّیطانِ». (۳)

ص: ۴۱۹

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۱۹، ابواب الربا، باب۱، ط آل البیت.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

۳- حکم النّبیّ الاعظم، محمدی الریشهری، ج۵، ص۱۵۶.

ما اصلاً نمی دانیم زندگی یعنی چه و تا چه وقت زنده ایم و چطور زندگی کنیم و تمام این درد و رنج در هنگام احتضار ظهور می کند؛ انسان همه اینها را به دل راه داد، یک؛ در موقع احتضار همه اینها را از دست می دهد، دو؛ این تعلق می ماند، سه؛ داد و فریاد این محتضر بیچاره شروع می شود، چهار؛ کسی خبر ندارد، پنج؛ وقتی متعلَّق را از آدم گرفتند و تعلُّق ماند همین است. این ۲۴ روایت را شما چند دفعه ملاحظه بفرمایید که آیا با این ۲۴ روایت، با حیله هایی که ذکر شده, می شود جلوی حرمت ربا را گرفت و مشکل را حل کرد؟ این همه حرمت های غلیظ و شدید، با یک مختصر معامله ای، با ضمیمه کردن چیزی که آن راه اول بود یا این پنج - شش راهی که ذکر شد حل می شود؟! بله! یک وقت است کسی پسرش در اتاق عمل است و هیچ راهی ندارد، مگر اینکه زیر بار ربا برود، این با یکی از این حیله ها می تواند خود را نجات بدهد؛ نظیر «أَكْلُ الْمَيْتَه» است که آن جا البته راه هست؛ شاید در آن موقع اگر حیله هم نکند ربا هم بگیرد ذات اقدس الهی از او بگذرد، برای اینکه «مضطر» است و «رُفِعَ» (۱) شامل اوست و به حیله لازم نیست؛ اگر کسی واقعاً مضطر شد باید با حیله ربا را بگیرد; منتها حیله راه نزدیک تری است. اگر واقعاً «مضطر» بود اگر این شد، «رُفِعَ» حرمت تکلیفی آن برداشته می شود. شما یک مرتبه این ۲۴ روایت را ملاحظه بفرمایید، سیدنا الاستاد با شدت فرمود که هیچ کدام از اینها مشکل ربا را حل نمی کند، (۲) ببینید اگر آن قوت نبود، این احتیاط وجوبی هست یا نه؟

ص: ۴۲۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۴، ص۳۷۳، ابواب لباس المصلّی، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- کتاب البیع، السیدروح الله الخمینی، ج ۵، ص۳۵۵.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مرحوم محقق در شرایع در پایان مبحث ربا فرمودند که شش مسئله است، بعد هم راه «تخلّص» از ربا را ذکر کردند؛ این مسائل شش گانه و همچنین راه «تخلّص» از ربا تا حدودی بحث شد، اما مسئله ای را مرحوم صاحب جواهر به عنوان مسئله هفتم مطرح کردند که هم نافع است و هم در شرایع نیامده است. مرحوم محقق در پایان مسئله ربا فرمود: «تتمةٌ فیها مسائل ستّ»، (۱) مسائل شش گانه ای را در این تتمه مطرح کردند که همه این مسائل شش گانه به لطف الهی بحث شد. آخرین مطلبی که مرحوم محقق در شرایع داشتند این است که فرمود: «و قد یتخلّص من الربا بأن یبیع أحد المتبایعین سلعته من صاحبه»، (۲) چند وجه برای «تخلّص» از ربا بود که همه این وجوه مبسوطاً بحث شد؛ ولی مسئله هفتم که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) مطرح می کنند، این را دیگر محقق در شرایع طرح نکردند و آن این است که مقتضای قاعده در جریان ربا - اعم از ربای قرضی و ربای معاملی - چیست؟ آیا اینها گذشته از حرمت فساد دارند یا نه و آیا وقتی این معامله فاسد شد، کل این کالا را باید برگرداند یا مقدار زائد را؟ ربا که معامله باطلی است، رباگیرنده باید آن مقدار زائد را بپردازد یا اصل معامله باطل است و کل این مال که در دست اوست، حرام و غیر شرعی است؟ مرحوم صاحب جواهر (۳) می فرمایند که ما باید هم به حسب مقتضای قاعده اولیه سخن بگوییم و هم برابر آراء اصحاب ارزیابی کنیم که آیا اصحاب برابر این قاعده فتوا دادند یا ندادند و نظر اصحاب چیست؟ شهرت به کدام طرف است؟ آیا اجماعی در کار هست یا نه؟ بعد مقتضای نصوص را ارزیابی کنیم که آیا آنچه را که اصحاب فتوا دادند مطابق با قاعده است یا مطابق با نصوص است؟ این سه مطلب اصلی را طرح می کنند و در ذیل این مطالب سه گانه اصلی, مطالب فرعی فراوانی دارند.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۱.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.

اما در مطلب اول که مقتضای قاعده است، می فرمایند مقتضای قاعده این است که ربا چه در ربای معاملی و چه ربای قرضی، تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است. (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) دو پیام دارد و (حَرَّمَ الرِّبا) (۱) هم دو پیام دارد؛ (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) می گوید بیع تکلیفاً حلال و وضعاً باطل است، (حَرَّمَ الرِّبا) هم می گوید ربا تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است. بعضی از معاملات تکلیفاً حرام هستند؛ ولی وضعاً باطل نیستند; نظیر بیع «وقت النداء» که گفتند: (إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللّهِ) (۲) آن جا که مانند عصر ظهور, حضور در نماز جمعه واجب تعیینی است و نه تخییری، هنگامی که اذن نماز جمعه را گفتند، نباید شخص برای خرید و فروش یا اجاره یا کارهای دیگر وقت صرف کند, چون (إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللّهِ), سعی واجب است، خرید و فروش و مانند آن حرام است؛ اما حالا اگر کسی معصیت کرد و وقت را صرف

خرید و فروش یا اجاره و مانند آن کرد، این چنین نیست که آن باطل باشد، زیرا نهی به خارج معامله خورده و خود این معامله فاسد نیست، فسادی در معامله نیست، فساد در این است که ایشان نباید الآن وقت را صرف این کارها کند، نه اینکه در «ثمن و مثمن و تبادل» این شیء محذوری باشد، پس گاهی می شود که حرمت تکلیفی با بطلان وضعی جمع شود و گاهی هم ممکن است که فقط حرمت تکلیفی باشد و بطلان وضعی نداشته باشد و احیاناً گاهی هم ممکن است که بطلان وضعی باشد و حرمت تکلیفی نباشد؛ مثل کسی که جاهل به موضوع باشد. اگر کسی جاهل به موضوع، غافل، ساهی و ناسی بود، چون موضوع را ارزیابی نکرد و غافل است، حرمتی نخواهد داشت. حالا ببینیم بنابر امر اول مقتضای قاعده چیست؛ مقتضای قاعده این است که چون این نهی مستقیماً به خود معامله خورده، این معامله تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است؛ یعنی ربا برای کسی که عالم به موضوع است شرعاً معصیت و وضعاً هم باطل است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- جمعه/سوره۶۲، آیه۹.

امر ثانی آن است حالا ـ که این تکلیفاً حرام و وضعاً باطل شد، حکم ربای قرضی و ربای معاملی هر دو یکی است یا نه؟ می فرمایند که به حسب قاعده حکم آنها فرق می کند؛ در ربای قرضی وقتی معامله باطل شد، این شخص مُقترِض که قرض گرفت، اصل پول را باید برگرداند؛ اگر او مبلغی را قرض گرفت و بنا شد که اضافه بپردازد، این معامله چون باطل است، اصل پول را برمی گرداند و زائد را نمی دهد؛ ولی در ربای معاملی چون دو مال رد و بدل شد و این معامله باطل شد، آن ضمان معاوضه به ضمان «ید» تبدیل می شود؛ یعنی انسان وقتی مال مردم را گرفت اگر هبه نباشد و معاوضی باشد، در قبال این مالی که گرفته است، عوض باید بدهد؛ اگر این گرفتن به صورت یک معامله رسمی بود؛ نظیر «بیع، صلح، مزارعه، مساقات، مضاربه» و این گونه از عقود بود، ضمان معاوضه را بدهکار است، عوض این شیء را باید بپردازد و عوض این شیء همان است که در متن قرارداد بازگو می کنند که «ثمن» در مقابل «مثمن» است یا اجاره در مقابل آن عین مستأجره است و مانند آن. ضمان در معاملات صحیح، ضمان معاوضه است و بایع نسبت به «ثمن»، ضمان معاوضه دارد؛ یعنی «مثمن» مشخص را باید بپردازد و مشتری نسبت به کالایی که گرفته است، ضمان معاوضه دارد؛ یعنی «ثمن» را باید بپردازد، کاری به قیمت ندارند. حالا اینها توافق کردند که آن کالا را به این مبلغ بفروشند، اگر طرفَین توافق کردند که کالا را به این مبلغ بفروشند، بایع در مقابل این ثمنی که دریافت می کند، عوض آن را که کالای مشخص است باید بپردازد و مشتری در مقابل کالایی که دریافت می کند، عوض آن را که «ثمن» مشخص است باید بپردازد که این ضمان را ضمان معاوضه می گویند؛ ولی اگر مال مردم به دست انسان آمد – نه از راه معامله – چه معصیت کرده باشد و چه معصیت نکرده باشد، حالا یا مال مردم را تلف کرده یا اشتباهاً مال مردم را گرفته است؛ این ضمان «ید» است؛ اگر این کالا مثلی است که شخص مثل آن را ضامن است، اگر قیمی است قیمت آن را ضامن است و اگر عین مال موجود است که عین مال را باید بپردازد. پس اگر مالی در دست کسی آمد و این «ید» حلال نبود، این «ید» ضامن است؛ یا ضمان معاوضه یا ضمان «ید»، اگر ضمان «ید» بود که مثل و قیمت را ضامن است و اگر ضمان معاوضه بود که «ثمن و مثمن» را ضامن است؛ این راه اصلی بود که طی شد.

ص: ۴۲۳

وقتی ربا به عنوان یک معامله فاسد، روشن شد که این نقل و انتقال حاصل نشده، پس «ید» بایع نسبت به این کالا «ید» ضمان است، «ید» مشتری نسبت به کالا «ید» ضمان است و «ید» بایع نسبت به «ثمن» هم «ید» ضمان است، چون معامله صحیح نبود، این ضمان، ضمان «ید» است، نه ضمان معاوضه؛ یعنی اگر تلف نشد که عین را باید بپردازد و اگر تلف شد، در صورتی که مثلی باشد مثل و قیمی باشد قیمت را می پردازد. به حسب قاعده وقتی معامله فاسد شد، جابه جایی کل این مال باطل است، نه آن مقدار زائد! اگر معامله ربوی باطل شد، معنای آن این نیست که این معامله نسبت به آن مقدار زائد باطل است.

پرسش:؟پاسخ: بله، اگر اضافه در معامله باشد، این معامله ربوی می شود، چون معامله ربوی می شود، این نهی به معامله خورده است. معامله ربوی عبارت از آن است که انسان در صورت اتحاد جنس «ثمن و مثمن» و هر دو «مکیل» یا «موزون» بودند، یکی زائد بر دیگری باشد؛ یعنی «مع التفاضل» باشد که در این صورت کل این معامله حرام است، نه آن مقدار زائد؛ کل این معامله باطل است، نه خصوص مقدار زائد. اینکه گفته شد حرام است، حرمت که به آن مقدار زائد برنمی گردد، به کل این معامله برمی گردد؛ اگر معامله متعلق نهی است، این معامله فاسد است نه مقدار زائد.

پرسش: در قرض؟پاسخ: نه، در قرض قاعده این است که فقط خصوص مقدار زائد باشد، چون در قرض ما عوض و معوّض نداریم. در قرض, مُقترِض چیزی را گرفته، چیز دیگری که نداده است؛ این چیزی را که گرفته، عین این مال را باید برگرداند، عوض این را که نداده است، چون عین مال را گرفته, پس عین مال را باید برگرداند و آن گیرنده که ربا گرفت، آن مقدار زائد را باید برگرداند. در قرض, معاوضه ای در کار نیست که یکی عوض و دیگری مُعوّض باشد؛ عین مال را می دهند و عین مال را هم می خواهند. بنابراین یک فرق جوهری بین ربای قرضی و ربای معاملی هست.

ص: ۴۲۴

مرحوم صاحب جواهر می فرماید که مقتضای قاعده این است که در ربای قرضی - البته کل این قرض تکلیفاً حرام است - آن مقداری را که رباگیرنده ضامن است، آن مقدار زائد است و آن مقدار زائد را باید برگرداند؛ (۱) ولی در ربای بیعی, کل این عوضی را که گرفته است باطل است، (۲) چون در قبال آن معوّض عوضی را گرفته و شارع این معامله را امضا نکرده است، وقتی شارع این معامله را امضا نکرده، این عوض محرَّم می شود و این «ید» هم «ید» غاصبه می شود؛ اگر عالم بود که معصیت کرده است؛ اگر جاهل به موضوع بود که معصیت نکرده است؛ اگر جاهل قاصر بود، باز هم معصیت نکرده است و اگر جاهل مقصِّر بود، احتمال عصیان آن قوی است. این مطالب به حسب مقتضای قاعده اولیه بود که به حسب مقتضای قاعده اولیه در ربای قرضی، رباگیرنده باید مقدار زائد را برگرداند و در ربای معامله باید کل عوض را برگرداند.

اما مطلب دوم این است که آیا اصحاب برابر مقتضای این قاعده، همین فتواها را دادند یا این طور فتوا ندادند؟ می فرماید از اصحاب حتی ادعای شهرت، بلکه ادعای اجماع شده که این بزرگان هر دو را به یک حکم محکوم کردند. (۳) هر دو را به یک حکم محکوم کردند؛ یعنی ربای معاملی را مثل ربای قرضی دانستند، گفتند در ربای قرضی آن مقدار زائد را باید برگرداند و در ربای معاملی هم آن مقدار زائد را باید برگرداند؛ مثلاً اگر یک خروار گندم مرغوب داشت که به دو خروار گندم نامرغوب داد, الآن که معامله باطل شد، یک خروار گندم نامرغوب را باید برگرداند و بقیه را ضامن نیست. این عصاره فرمایش اصحاب است که فرقی بین ربای معاملی و ربای قرضی نگذاشتند و احیاناً گذشته از شهرت ادعای اجماع هم کردند.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.
۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.
۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.

مطلب سوم آن است که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) بر این اجماع خیلی تکیه می کند و می فرماید : «و هو الحجه» ، (۱) بعد استناد می کند به آیه سوره مبارکه «بقره» که فرمود: (وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لاـ تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ)؛ (۲) ظاهر آیه این است که وقتی انسان توبه کرد، اگر بخواهد مال خود را تطهیر کند، اصل مال خود را حفظ کند و آن بقیه را باید برگرداند: (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ)؛ اصل سرمایه و مال شما برای شماست، آن زائد را باید برگردانید. اگر چنین است، پس ربای قرضی و ربای معامله ای یک حکم خواهند داشت که اصل مال به صاحب اصلی آن برمی گردد و آن مقدار زائد را رباگیرنده به ربادهنده باید برگرداند: (إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ).

مطلب چهارم این است که آیا این حکم اولی ربای معاملی است یا برای کسی است که در زمان جاهلیت این کار را می کرد و حالا که اسلام آمده: (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ), (۳) آن گاه به دنبال آن فرمود: (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ)؛ یعنی آن رباهایی که در جاهلیت می گرفتید و هنوز احکام اسلام نیامده بود که «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»؛ (۴) [۱۲] اسلام گذشته را ترمیم می کند، از این به بعد اصل سرمایه برای شماست، پس آن زائد را باید برگردانید. برخی از بزرگان با استفاده از این آیه خواستند بگویند که این اختصاصی به حکم جاهلی ندارد و مربوط به جاهلیت محض نیست، بلکه مربوط به زمان جهل است و نه جاهلیت، اگر کسی نمی دانست که ربا حرام است، بعد فهمید ربا حرام است و توبه کرد: (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ)؛ حالا آگاه شد، متّعظ (۵) شد و توبه کرد، (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ)؛ لازم نیست آنچه را که قبلًا گرفتید را برگردانید، آنچه که قبلاًـ گرفتید برای شما حلال است، از این به بعد (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لاـ تَظْلِمُونَ وَ لاـ تُظْلَمُونَ)، پس مربوط به زمان جهل است و نه جاهلیت؛ لذا اگر در زمان اسلام هم کسی در منطقه ای زندگی می کرد که حرمت ربا را نشنیده بود و از مردم ربا می گرفت و بعد فهمید و توبه کرد، این شخص لازم نیست که این اموال را برگرداند. به این مطلب هم بعضی از آقایان فتوا دادند. بنابراین ما باید ببینیم که این آیه، بر خلاف آن قاعده اولیه، مفاد شریف آن این است که در ربای معامله ای, اصل معامله صحیح است و آن زائد باطل است که باید برگرداند یا راه حل دیگری است؟ ما قبل از اینکه به روایات خصوص باب, مخصوصاً آیه سوره مبارکه «بقره» و مانند آن برسیم، آن قاعده اولیه را با روایات وارده در ذیل آن قاعده اولیه که مطابق آن است تتمیم کنیم تا برسیم به سراغ آیه و روایاتی که بر خلاف قاعده راهنمایی می کنند.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۹.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۴- المجازات النبویه، السیدالشریف الرضی، ص۵۴.

۵-

قاعده اولیه این است که اگر مالی از کسی به دست آدم آمد و حلال نبود این چهار صورت دارد که برابر این صُوَر چهارگانه باید با این مال رفتار کرد. مالی که به دست آدم آمد - یا از راه معامله باطل یا از راه سرقت یا از راه غفلت - خواه این به صورت ربای در قرض باشد یا معامله باطل باشد؛ مثل مکاسب محرّمه - که در مکاسب محرّمه قبلاً ملاحظه فرمودید که دو عنصر محوری از اول تا آخر آن طرح می شود: یکی آن جا که کالا حرام است و دیگری آن جایی که کار حرام است؛ غالباً در بازار تجارت هم همین دو قسم است: یا خرید و فروش است یا خدمات؛ یا کسی کالایی را می فروشد و ثمنی دریافت می کند یا کسی خدماتی ارائه می کند و اجرتی می گیرد. مکاسب محرّمه در مدار همین دو عنصر بحث می کند؛ لذا درباره ربای معاملی یا ربای قرضی و امثال آن با اینکه جزء کسب های محرّمه است در مکاسب محرّمه اصلاً بحث نمی شود. مکاسب محرّمه رسالت آن همین دو چیز است: یکی آن جا که کالا حرام است؛ مثل خمر فروشی، خرید و فروش آلات قمار و خرید و فروش ابزار بت پرستی، خرید و فروش ابزار لهو و لعب و مانند این چیزها ; آن جا که خدمات حرام است؛ نظیر سحر، شعبده، جادو، کهانت، معونت ظالم، کارمند دستگاه فاسد بودن که این خدمات حرام است و اجرت آن هم حرام است؛ اما مسئله ربا که جزء مکاسب محرّمه است، این در مکاسب مصطلح جایی ندارد - . اگر مال حرامی به دست انسان رسید که حرمت آن به «احد الامرَین» است یا در اثر اینکه کالا حرام است یا در اثر اینکه آن خدمات و کار حرام است؛ این مال حرام که به دست انسان رسید چهار صورت دارد: صورت اول آن است که اگر مبلغ این مال معلوم است و صاحب این مال معلوم است؛ یعنی هر دو معلوم هستند، باید به صاحب آن برگرداند، این دیگر «معلوم المالک» است و «مجهول المالک» نیست.

صورت دوم آن است که صاحب مال معلوم است؛ ولی مبلغ مال معلوم نیست که چقدر از مال این شخص گرفته معلوم نیست، چون صاحب مال معلوم است و مبلغ مال معلوم نیست، باید با او مصالحه کند و راه دیگری ندارد.

صورت سوم آن است که مبلغ مال معلوم است؛ ولی صاحب آن معلوم نیست که می شود «مجهول المالک»؛ می داند فلان مبلغ مال حرام در مال او هست؛ اما صاحب آن یا مجهول یا «متعذر الوصول» است که در حکم مجهول است؛ یا نمی داند این مال کیست مثلاً در مسافرت ها این مال ها جابه جا شده یا می داند مال کیست و همسفر خود را می شناسد؛ ولی نمی داند به کدام شهر رفته و اهل کدام شهر بود و الآن کجاست. «متعذر الوصول»ها به منزله «مجهول المالک» است که برای حل این گفتند که از طرف او صدقه می دهد که صواب آن برای صاحب مال باشد و اگر هم او آمد و راضی نبود، باید مال را به او برگرداند.

صورت چهارم آن است که نه مبلغ معلوم است و نه صاحب معلوم است؛ این را روایات باب خمس گفتند که این مال حلال مخلوط به حرام را شما باید تخمیس کنید که نصوص تخمیس کردن مال حلالِ مخلوط به حرام را تعبداً این روایات متعرض می باشند که اگر کسی این مدتی که مشغول بوده, رشوه هایی گرفته، رباهایی گرفته، مال حرامی در دستگاه او راه پیدا کرده که نه صاحبان آن را می شناسد و نه مبلغ آن را می داند، این شخص باید کل اموال خود را تخمیس کند و خمس آن را به امام بپردازد که در جریان ربای قرضی هم همین طور است - اگر در ربای قرضی آن مقدار زائد معلوم نباشد - در ربای معاملی هم همین طور است؛ وقتی مبلغ معلوم نباشد و صاحب آن هم معلوم نباشد، مال حلالی است مخلوط به حرام که باید تخمیس شود.

ص: ۴۲۸

فرمایش مرحوم صاحب جواهر این است که ما این روایات را در باب خمس گذراندیم و الآن هم مروری اجمالی به این روایات می کنیم؛ ولی اصحاب هرگز در این زمینه نگفتند مال حلال مخلوط به حرام است و باید خمس آن را بپردازید، در ربای معاملی چرا این فتوا را ندادند؟ آیا این تحلیل است که (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ)؛ یعنی از این به بعد (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ) و قبلاً هر چه گرفتید حلال است یا راه حل دیگری است؟ آیا روایات باب خمس در این زمینه قصوری دارد یا اگر اطلاق و عمومی دارد در خصوص مقام، تخصیص و تقییدی وارد شد یا نه؟ اگر روایات باب حلال مخلوط به حرام قصوری دارد که ربای معاملی را شامل نمی شود، اگر اطلاق یا عمومی دارد؛ ولی در خصوص مقام، ما مخصِّص یا مقیِّد داریم که باز شامل ربای معاملی نمی شود، اگر نه آن است و نه این، باید برابر قاعده این را تخمیس کنند، چرا اصحاب فتوا ندادند و گفتند که همان زائد را برگرداند درست است؟ این روایت یک دفعه هم باز مراجعه شود تا ببینیم که فرمایش صاحب جواهر (۱) که می فرماید که این صُور چهارگانه ای که از روایات باب خمس استفاده می شود، با اینکه این مال حلال مخلوط به حرام است چرا این جا جاری نمی کنند؟

پرسش:؟پاسخ: یکی از صُوَر هم همان است و این جزء صُوَر چهارگانه است. این مقدار زائد چهار صورت دارد: اگر مقدار زائد معلوم است و صاحب آن معلوم است که به او برمی گردانند؛ اگر مقدار زائد معلوم است و صاحب آن معلوم نیست، «مجهول المالك» می شود؛ اگر صاحب آن معلوم است و مقدار مجهول نیست، مصالحه می کنند؛ اگر نه صاحب معلوم است و نه مقدار، باید خمس بدهند. این صُوَر چهارگانه را چرا در باب ربای معاملی مطرح نکردند؟ فرمایش صاحب جواهر همین است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.

مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در کتاب شریف وسائل, جلد نهم, صفحه ۵۰۵, باب دَه از ابواب وجوب خمس این روایات را مطرح می کند. روایت اول را که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) [(۱)](#) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ» نقل می کند تا به وجود مبارک حضرت امام صادق(سلام الله علیه) می رسید، وجود مبارک امام ششم(سلام الله علیه) می فرماید: «إِنَّ رَجُلًا أَتَی أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ(علیه السلام)»; کسی آمد حضور مبارک حضرت و عرض کرد: «یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ إِنِّی أَصَبْتُ مَالًا»؛ من مالی را به دست آوردم که «لَا أَعْرِفُ حَلَالَهُ مِنْ حَرَامِهِ»؛ نمی دانم حلال آن کدام است و حرام آن کدام است، حلالی است مخلوط به حرام که برای من مقدار آن مجهول است که چقدر حلال و چقدر حرام است. «فَقَالَ(علیه السلام) لَهُ أَخْرِجِ الْخُمُسَ مِنْ ذَلِکَ الْمَالِ»؛ یک پنجم را بدهید. پس اگر حلالی مخلوط به حرام باشد که صاحب و مقدار آن معلوم نباشد، این حلال مخلوط به حرام باید تخمیس شود و یکی از اموالی که باید خمس آن را داد در برابر «ارباح مکاسب» - مکاسب حلال - و معدن و «کنز» و امثال آن، مال حلال مخلوط به حرام است. فرمود: «أَخْرِجِ الْخُمُسَ مِنْ ذَلِکَ الْمَالِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ رَضِیَ مِنَ الْمَالِ بِالْخُمُسِ»؛ ذات اقدس الهی در پرداخت حقوق مالی یک پنجم را امضا فرمود و کافی دانست «وَ اجْتَنِبْ مَا کَانَ صَاحِبُهُ یُعْلَمُ»؛ [(۲)](#) شما گفتید من مقدار آن را نمی دانم؛ ولی نگفتید که صاحب آن را می شناسم یا نه، اگر صاحب آن را می دانی کیست که باید پرهیز کنی و باید با او کنار بیایی. پس اگر صاحب آن مال معلوم باشد و مقدار آن هم معلوم باشد که باید به صاحب آن برگردانی؛ اگر صاحب آن معلوم باشد و مقدارآن مجهول باشد که باید با او مصالحه کنی، این دو فرع «بیّن الرّشد» است؛ آن جا که صاحب معلوم نیست و مقدار معلوم هست که «مجهول المالک» است که جای صدقه است و جای خمس نیست، آن صورت چهارم که نه صاحب معلوم است و نه مقدار معلوم است جای خمس است. فرمود آن جا که صاحب معلوم است باید پرهیز کنی، اگر مقدار آن معلوم است که باید به او بدهی و اگر مجهول است که باید با او مصالحه کنی و جای خمس نیست، «فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدْ رَضِیَ مِنَ الْمَالِ بِالْخُمُسِوَ اجْتَنِبْ مَا کَانَ صَاحِبُهُ یُعْلَمُ».

ص: ۴۳۰

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۴، ص۱۲۴.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۹، ص ۵۰۵ و ۵۰۶، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۱۰، ط آل البیت.

روایت دوم را هم مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) [(۱)](#) «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)» نقل شده است، این است که «أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ عَمَلِ السُّلْطَانِ»; سلطان در آن روز همین «بنی العباس» بودند که متأسفانه پنج قرن بر اسلام و مسلمین اینها در این سرزمین تلاش و کوشش کردند - خذلهم الله - عرض کرد که می شود در دستگاه حکومتی اینها انسان کارمند شود؟ «عَنْ عَمَلِ السُّلْطَانِ»؛ شخص می تواند وارد شود؟ حضرت فرمود: نه! «إِلَّا أَنْ لَا یَقْدِرَ عَلَی شَیْ ءٍ»؛ مگر اینکه هیچ کاری نداشته باشد و ضرورت وادار کند که کارمند آنها شود. «إِلَّا أَنْ لَا یَقْدِرَ عَلَی شَیْ ءٍ یَأْکُلُ وَ لَا یَشْرَبُ وَ لَا یَقْدِرُ عَلَی حِیلَهٍ فَإِنْ فَعَلَ فَصَارَ فِی یَدِهِ شَیْ ءٌ فَلْیَبْعَثْ بِخُمُسِهِ إِلَی أَهْلِ الْبَیْتِ»؛ [(۲)](#) اگر کسی هیچ راهی برای تأمین معاش ندارد، مگر اینکه وارد دستگاه آنها شود؛ اگر مالی از دستگاه عباسی به دست او رسید، این مال, حلالی است مخلوط به حرام - چون دستگاه آنها حلالی است مخلوط به حرام, چون معادن, خراج و امثال آن دارند که مال حلال هم می گیرند - که باید خمس آن را بپردازید، البته این به همان روایت قبلی مقیّد است که اگر صاحب آن معلوم هست و باید که با صاحب آن کنار آمد؛ اگر قدر و صاحب آن معلوم است که باید به صاحب آن برگرداند و اگر صاحب آن معلوم است و قدر آن مجهول است که باید با صاحب آن مصالحه کند.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۳۳۰.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۹، ص۵۰۶، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب۱۰، ط آل البیت.

روایت سوم این باب را که مرحوم صـدوق(رضوان الله علیه) [(۱)](#content_note_472_1) نقل کرد: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ(علیه السلام) فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَصَبْتُ مَالًا أَغْمَضْتُ فِيهِ»؛ من مالی به دست آوردم و نگاه نکردم چه چیزی حلال و چه چیزی حرام است، «غمض عین» کردم، چشم پوشی کردم؛ یعنی چشم را بـاز نکردم که ببینم چه چیزی حلال و چه چیزی حرام است؛ حلال و حرام در اموال من هست و الآن مخلوط است، چه کار کنم؟ «أَصَبْتُ مَالًا أَغْمَضْتُ فِيهِ»؛ چشم پوشی کردم و نگاه نکردم چه چیزی حلال و چه چیزی حرام است، «أَ فَلِي تَوْبَةٌ»؛ می توانم توبه کنم؟ «قَالَ(علیه السلام) ائْتِنِي بِخُمسِهِ»، یک پنجم از آن - خمس آن - را بیـاور و این وظیفه تو است. «فَأَتَاهُ بِخُمُسِهِ» یک پنجم را آورد به حضـرت امیر داد و حضـرت امیر یک فرمایش فرمود و کاری هم انجام داد؛ وقتی این شـخص خمس آن را آورد «فَقَالَ(علیه السـلام) هُوَ لَكَ»؛ این خمسـی که دادی را من به تو برمی گردانم، این یک؛ «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ»؛ [(۲)](#content_note_472_2) شخص وقتی توبه کرد و پاک شد، مال او هم پاک می شود. این جا حضـرت به عنوان حکم حکومتی این خمس را برگرداند یا حکم شـرعی آن این است؟ برخی از آقایان خیال کردنـد که این حکم شـرعی است؛ یعنی انسان که توبه کرد دیگر لازم نیست «حق الناس» را که بپردازد. ظاهراً این حکم حکومتی است و حضـرت از طرف خود به او برگردانـد، نه حکم شـرعی اولی باشـد. در صورتی «إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ»، اگر مـال مردم را گرفت که عین آن هم موجود است و صـاحب آن را هم می شـناسد، چطور «إِذَا تَابَ»؟ اینکه بـا روایت اول و با روایات دیگر هماهنگ نیست! با قواعد عامه دیگر هماهنگ نیست! مال مردم را گرفته حالا چون توبه کرده نباید بپردازد؟! این چنین نیست. بله، در صورتی که جهل نباشد، بلکه جاهلیت باشد، چه اینکه در بعضـی از روایات ربا مسئله جاهلیت مطرح بود، آن راه دارد؛ یعنی در زمـان جـاهلیت کسـی که ربـا گرفته است، وقتی که اسـلام آمـده و او توبه کرده، برابر قاعـده «جَبّ» که «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»؛نمازهایی که نخوانـده قضا ندارد، روزه هایی که نگرفته قضا ندارد و اعمال واجبه که باید انجام می داد و انجام نـداد، قضا ندارد و نسبت به آنها تکلیفی ندارد، کفّاره ای ندارد، ربایی که گرفته لازم نیست برگرداند، این موارد بله، اما از این به بعد باید برگرداند؛ این بعید است که جهل را شامل شود، این برای زمان جاهلیت است. اگر کسی نمی دانست که ربـا حرام اسـت، این دلیـل که «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ»، یـک اصـل کلی نیست و آن کسـی که حضـرت خمس را برگردانـد هم یـک اصـل کلی نیست؛ لـذا ائمه بعـدی(علیهم السـلام) فتوا دادنـد که خمسِ مـال حلال مخلوط به حرام را باید بدهیـد. اگر حکم فقهی و اصـلیِ زمان حضـرت امیر این بود که ائمه بعدی نمی فرمودند خمس را باید بدهید؛ این نظیر تحلیل است که حق حکومتی است؛ مثلاً گاهی می بینید امام هفتم(سـلام الله علیه)مال متعلق خمس را برای یکی از شیعیان در شرایط خـاص حلال می کنـد، این جزء روایت تحلیل است؛ اما باز می بینیـد امام هشتم خمس طلب می کنـد یا امام نهم خمس طلب می کنـد، معلوم می شود آن بیان نورانی امام هفتم که فرمود این حلال است، حکم شـرعی اولی نیست، حکم حکومتی است، چون خمس برای امـام است و امـام هم فرمود که من به شـما بخشـیدم؛ معنای حـدیث این نیست که اگر کسـی توبه کرد «حق النـاس» را نبایـد بپردازد، این اولاًـ برای زمـان جـاهلیت است و ثانیاً اگر این گونه از نصوص وارد شـده است که «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ» حکم حکومتی است، به دلیل اینکه در روایت قبل حضـرت امیر فرمود که بایـد به صاحبان آن برگردانیم و در همـان روایت اول فرمود که «أَخْرِجِ الْخُمسَ»، پس معلوم می شود آن جـا که فرمود خمس را برگردان، حکم حکومتی بود و برای خود حضرت بود.

۱- من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۴۳.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۹، ص۵۰۶، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب۱۰، ط آل البیت.

روایت چهارم این باب آن را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کند که «أَتَی رَجُلٌ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ(علیه السلام) فَقَالَ إِنِّی کَسَبْتُ مَالًا أَغْمَضْتُ فِی مَطَالِبِهِ حَلَالًا وَ حَرَاماً»، حالا همان جریان است همان قضیه است که به صورت های گوناگون نقل شد یا قضایای متعددی است که همگون هستند. بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) این است که کسی آمده خدمت حضرت امیر(سلام الله علیه) عرض کرد: «إِنِّی کَسَبْتُ مَالًا أَغْمَضْتُ فِی مَطَالِبِهِ حَلَالًا وَ حَرَاماً»؛ غمض عین کردن؛ یعنی چشم پوشی کردن, نگاه نکردم چه چیزی حلال است و چه چیزی حرام است، هر چه دستم رسید گرفتم. «أَغْمَضْتُ فِی مَطَالِبِهِ حَلَالًا وَ حَرَاماً وَ قَدْ أَرَدْتُ التَّوْبَهَ وَ لَا أَدْرِی الْحَلَالَ مِنْهُ وَ الْحَرَامَ»؛ حالا آمده ام توبه کنم، نمی دانم چقدر آن حلال است و چقدر آن حرام، چه کار کنم؟ «وَ لَا أَدْرِی الْحَلَالَ مِنْهُ وَ الْحَرَامَ وَ قَدِ اخْتَلَطَ عَلَیَّ»; این حلال و حرام برای من مخلوط شده و نمی دانم مقدار آن چقدر است. «فَقَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(علیه السلام) تَصَدَّقْ بِخُمسِ مَالِکَ»؛ یک وقت است که آدم نه علم اجمالی دارد و نه علم تفصیلی، حکم آن مال همین حلال مخلوط به حرام است؛ امّا یک وقت قدر متیقن دارد، آن از بحث خمس خارج است، چون علم دارد و می داند که از این بیشتر نیست، چون حلال آن مخلوط به حرام بود و این شخص نه علم اجمالی داشت و نه علم تفصیلی که مقدار آن چقدر است، فرمود: «تَصَدَّقْ بِخُمسِ مَالِکَ فَإِنَّ اللَّهَ(سبحانه و تعالی) رَضِیَ مِنَ الْأَشْیَاءِ بِالْخُمسِ». وقتی تخمیس کردی «وَ سَائِرُ الْمَالِ لَکَ حَلَالٌ»، (۲) پس معلوم می شود در آن جایی که حضرت خمس مال را برگرداند، هم مسبوق است به حدیث دیگری که فرمود خمس را بیاور و هم ملحوق است به حدیث دیگری که فرمود خمس را بیاور. این روایتی که مرحوم صدوق نقل کرد، هم مسبوق است به روایتی که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده که خمس را بیاور و هم ملحوق است به روایتی که مرحوم کلینی نقل کرده که خمس را بیاور; معلوم می شود آن جا که خود حضرت از باب حُکم حکومتی که ولیّ مسلمین بود، مصلحت در این بود که آن مال را به او ببخشد، پس در حلال مخلوط به حرام باید خمس آن را داد. نتیجه اینکه ربای معاملی چهار صورت دارد و فرمایش صاحب جواهر این است که چرا اصحاب برابر این صُوَر چهارگانه این جا فتوا ندادند، یک؛ چرا اصحاب بین ربای معاملی و ربای قرضی فرق نگذاشتند، دو؛ آیا آیه ای که دارد: (فَلَکُمْ رُؤُسُ أَمْوالِکُمْ), می تواند به این دو سؤال پاسخ بدهد یا نه؟ آیا روایتی که دارد: «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ», می تواند به این دو سؤال پاسخ بدهد یا نه؟ که اینها – ان شاء الله – مربوط به بحث بعد است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۲۵، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۹، ص ۵۰۶ و ۵۰۷، ابواب ما یجب فیه الخمس، باب ۱۰ و ۱۱، ط آل البیت.

ربا مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ربا

مسئله هفتم که مرحوم صاحب جواهر بر مسائل شش گانه صاحب شرایع اضافه کردند، این است: اکنون که روشن شد ربا تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است، فرق بین ربای قرض و ربای معامله چیست؟ (۱) اگر معامله ای تکلیفاً حرام و وضعاً باطل بود، ضمانی که در معامله هست و بر فرض صحت ضمانِ معاوضه بود، الآن ضمان «ید» می شود؛ ضمان معامله صحیح، ضمان معاوضه است؛ یعنی «مثمن» در قبال «ثمن» و «ثمن» در قبال «مثمن»؛ اما اگر معامله باطل بود، دیگر ضمان «ید» است؛ یعنی طرفین اگر آن عین موجود است که باید عین را دهند و اگر عین موجود نیست و مثلی است، مثل آن را دهند و اگر قیمی است، قیمت آن را دهند؛ این فرق معامله صحیح و معامله باطل است. اکنون که روشن شد چه ربای قرضی باشد و چه ربای معاملی تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است، ضمان اینها می شود ضمان «ید» و دیگر ضمان معاوضه نیست.

مطلب دیگر این است که در ضمان «ید» نسبت به ربای قرضی تا حدودی حکم روشن است، برای اینکه مُقترِض مالی را گرفته که در ذمّه اوست، باید این ذمّه تبرئه شود به اینکه همان مال را برگرداند و رباگیرنده حق ندارد زائد بگیرد و اگر زائد گرفت، آن زائد را باید برگرداند. پس در ربای قرضی ابهامی وجود ندارد، برای اینکه مُقترِض آن پولی را که وام گرفته باید برگرداند که برمی گرداند و اگر تاکنون به ضمان معاوضه بود، الآن به ضمان «ید» ضامن است که باید برگرداند؛ ولی رباگیرنده آن مقداری که گرفته است را باید برگرداند، آن را ضامن است؛ ولی در ربای معاملی هر یک از دو طرف آنچه را که گرفتند باید برگردانند، چون برای آنها نیست؛ یعنی مشتری «مثمن» را باید برگرداند که اگر موجود نیست و مثلی است، مثل را و قیمی است، قیمت را باید برگرداند. فروشنده - بایع - باید «ثمن» را برگرداند که اگر موجود است که موجود را و اگر موجود نیست و مثلی است، مثل را یا قیمی است، قیمت را این را باید برگرداند؛ کلّاً ضامن هستند و این قاعده نیز همین است. فرقی بین ربای قرضی و ضمان معاملی نیست؛ ولی مرحوم صاحب جواهر می فرماید که برخی از بزرگان بین ربای قرضی و ربای معاملی فرق گذاشتند و گفتند در ربای قرضی آن زائد را باید برگرداند و در ربای معاملی این چنین نیست؛ این مطلب سند آن چیست؟ روایاتی که در مسئله هست دو طایفه است: یک طایفه عام و یک طایفه خاص؛ طایفه عام این است که اگر مال حلالی مخلوط به حرام شد و خود آن مال مشخص هست، باید به صاحب آن برگردانند؛ اگر خود مال مشخص نیست و صاحب آن مشخص است، باید با او مصالحه کنند؛ اگر مال مشخص است و صاحب آن مشخص نیست، «مجهول المالک» است و صدقه می دهند؛ اگر نه مال مشخص است و نه مالک، تخمیس می شود که این روایت عام است. مال حلال مخلوط به حرام که روایات آن در بحث قبل خوانده شد، همه محرّمات را شامل می شود که یکی از آنها هم کسب ربوی است، چه اینکه آن دو قسم از اقسام مکاسب محرّمه را هم شامل می شود؛ آن دو قسم که در کتاب شریف مکاسب محرّمه مطرح بود، این بود: این کسب که حرام است، یک قسم آن برای این است که آن کالا، کالای محرّمی است؛ نظیر «ادوات قمار, ادوات لهو و لعب, خمر و خنزیر, بت» و امثال آن یا نکالا، حرام نیست، آن خدمات و کار حرام است؛ نظیر «سحر, شعبده, جادو و معونه ظالم» و امثال آن؛ این قسم از کسب های محرّم در مکاسب محرّمه جا نداشت که کسب ربوی باشد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.

بحث روایات عامه در درس قبل گذشت؛ در بعضی از روایات که بحث آن گذشت، این بود که وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) درباره شخصی که به همین وضع مبتلا بود فرمود خمس را بیاور؛ یعنی مالِ حلالِ مخلوط به حرام داشت، بعد خمس را به او برگرداند و فرمود که اگر شخص توبه کرد و پاک شد، مال او هم پاک می شود؛ از این معلوم می شود که یک حکم حکومتی است و نه حکم شرعی اصلی، به دلیل اینکه در همان باب, سه روایت هست؛ یک روایت همین است که حضرت فرمود: «إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ»، (۱) یک روایت قبل از این ذکر شد و یک روایت بعد از این که در هر دو روایت وجود مبارک حضرت امیر مطالبه کرده و فرمود که خمس را بیاور! چه اینکه ائمه بعدی(علیهم السلام) هم مطالبه می کردند. در جریان تحلیل خمس هم همین طور است، بعضی از روایات دارد که ما خمس را در زمان غیبت حلال کردیم که این موارد حکم حکومتی بود، به دلیل اینکه همان امام(سلام الله علیه) که برای بعضی در بعضی از شرایط خمس را تحلیل کرده است، امام بعدی خمس را مطالبه کرده، معلوم می شود این تحلیلِ حکم شرعیِ اصلی نیست، بلکه حکم حکومتی است؛ مختص به خود امام است و فرمود الآن من به شیعه ها بخشیدم و امام بعدی فرمود خمس را بیاورید، پس این طور نیست که خمس تحلیل شده و نباید آدم خمس بدهد. در جریان حضرت امیر سه روایت در آن باب بود: قبل از این روایت که حضرت بفرماید: «إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ»، روایتی بود که حضرت فرمود خمس را بیاور (۲) و بعد از این هم روایتی بود که فرمود خمس را بیاور، (۳) پس معلوم می شود آن جا که فرمود: «إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ»، خصیصه ای در مورد بود و موردی حکم فرمودند؛ بالأخره این فرق تام نیست، چه در ربای معاملی و چه در ربای قرضی این معامله باطل است، یک؛ وقتی باطل شد ضمان معاوضه تبدیل می شود به ضمان «ید»، دو؛ مال مردم را آدم باید بدهد که اگر مثلی است مثل و اگر قیمی است قیمت، این سه؛ در مسئله ربای قرضی مشخص است که انسان چقدر بدهکار است, اصل دَین را باید بپردازد، زائد آن را نپردازد و مُقرِض - قرض دهنده - هم اصل مال را باید بگیرد و بقیه را نگیرد؛ ولی در بیع ربوی کل «ثمن و مثمن» باید برگردد, تنها زیاده نیست، اینکه مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) فرمود بعضی ها خواستند بگویند در ربای معاملی آن زیاده را باید برگرداند، در حالی که سخن از زیاده نیست؛ یعنی اگر کسی ده مَن گندم «جَیّد» را با بیست مَن گندم نامرغوب معامله کرد، طبق نظر برخی از فقها(رضوان الله علیهم) آن ده مَن گندم زائد را باید برگرداند, صاحب جواهر می فرماید: نه, معامله باطل است; این ربای معاملی که مثل ربای قرضی نیست که شما آن زائد را برگردانید، بلکه باید کل معامله را برگردانید؛ (۴) این معامله وقتی که فاسد شد، «ثمن» باید برگردد و «مثمن» هم باید برگردد. پس در ربای معاملی این طور نیست که فقط آن مقدار زائد را برگردانند، کل «ثمن و مثمن» باید برگردد؛ اگر بعداً خواستند معامله و مصالحه کنند مطلب دیگری است؛ ولی در مصالحه هم جریان ربا مطرح است، چون ربا در تمام معاملات نفوذ دارد و صلح ربوی هم مثل بیع ربوی باطل است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۹، ص۵۰۶، ابواب مایجب فیه الخمس، باب۱۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۹، ص۵۰۶، ابواب مایجب فیه الخمس، باب۱۰، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۹، ص ۵۰۶ و ۵۰۷، ابواب مایجب فیه الخمس، باب۱۱، ط آل البیت. .

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص۳۹۷.

تـا این جا روشن شـد که معامله ربوی خواه به صورت قرض و خواه به صورت بیع باطل است، یک؛ ضـمان معاوضه به ضـمان «ید» تبدیل می شود، دو؛ تفاوتی که هست این است که در ربای قرضـی آن مرز مشـخص است که آن اصل دَین را باید بدهد و زائـد را نباید بدهد یا گیرنده اگر گرفت زائد را باید برگرداند؛ ولی در ربای معاملی اصل و فرع مشـخص نیست، کل «ثمن» را خریدار و کل «مثمن» را فروشنده باید برگرداند.

پرسـش: ؟پاسخ: وقتی که فساد وضعی شد، باید به ضمان «ید» برگرداند و نه ضمان معاوضه؛ می گویند فقط آن مقدار زائد را بایـد برگردانـد، اصل معامله باطل و حرام است و اشـکال صاحب جواهر هم این است که اگر اصل معامله باطل است کل ثمن باید برگردد.

پرسـش: ؟پاسخ: اصل معامله نمی تواند صـحیح باشد، برای اینکه نهی مسـتقیماً به خود معامله خورده است (حَرَّمَ الرِّبا) (۱) که خود معامله مورد تحریم هست؛ اگر خود معامله تحریم شده است، دیگر جا برای این نیست که اصل معامله صـحیح باشد و آن مقدار زائد را برگردانیم، چون اصل معامله را شارع فاسد کرده است.

پرسش: در ربای قرضی هم اصل معامله باطل است؟

پاسـخ: منتها چون مال مشـخص است، می گویند زائد را باید برگرداند؛ اصل معامله باطل است، این مقداری که در ذمّه قرض گیرنـده است هم مشـخص است، پس زائد را باید برگرداند؛ اما در مسـئله کالا که یک «ثمن» است و کالا، کالاست و «ثمن»، در این جا سـخن از ذمّه نیست که در ذمّه او چیزی باشـد، این عین خارجی باید به صاحبان اصـلی آن برگردد. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) می فرمایـد کهتـاکنون روشن شـد که بین ربای قرضـی و ربای معاملی در اصل حرمت و بطلان معامله فرقی نیست و اگر فرقی هم هست در آن رد زائـد است که در ربای قرضـی آن زائـد را بایـد برگردانـد و در ربای معاملی کل «ثمن و مثمن» را باید برگردد، این نظر ایشان است و درست هم هست.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مطلب دیگر اینکه آیا بین علم و جهل «قبل الاسـلام» و «بعد الاسـلام» و مانند آن فرق هست یا نه؟ بعضی از امور است که فرق آن روشن است، چون می گوینـد قـانون عطف بر «ما سـبق» نمی شود که این یک تعبیر رایجی است و معنای آن این است که قـانونی که امروز وضع شـد، شامـل گذشـته نمی شود که این درست است، برای اینکه معنـای «قبـح عقـاب بلا بیان» (۱) همین است؛ شـما که هنوز قانون را وضع و بیان نکردیـد، این حادثه قبلاً اتفاق افتاده است و این قانونی که بعـد آمده شامل قبل نمی شود، این بیان درست است.

دو مطلب دیگر است که یکی از آنهـا هم بـاز درست است این است که این قـانون الآـن ده سـال است که وضع شـد؛ ولی این شخص مکلّـف نبـود، این هم درست است و شامـل او نمی شـود، برای اینکه این به منزله قـانون عطـف بر «مـا سـبق» نمی شود هست، زیرا در قـانون است شخصـی که به این سن رسـیده است، اگر فلاـن کـار را کرده است جرم است؛ این شـخص که بالغ نبود و به آن سن هم نرسید، پس شامل او نمی شود. این مطلب هم درست است. بنا بر اینکه کفّار مکلّف بر فروع نباشـند، این هم بـاز درست است و این به منزله این است که قـانون عطف بر «مـا سـبق» نمی شود؛ اگر گفتیم کفّـار مکلّف به فروع نیسـتند فقط مکلّف به اصول هستند، حرمت ربا شامل کافران نمی شود. پس کسی که قبل از اسلام ربا گرفته بود، قانون شامل حال او نیست؛ مثـل کسـی که قبـل از بلوغ نماز نخوانـد و روزه نگرفت، قانون صوم و صـلات شامل حال او نیست. اگر ما گفتیم کفّار مکلّف به فروع نیستند، کفّاری که قبل از اسلام ربا گرفتند مشمول این قانون نیستند؛ این هم درست است؛ اما بنا بر اینکه کفّار همـان طور که مکلّف به اصول هسـتند، «کمـا هو الظـاهر» مکلّف به فروع هم باشـند و در قـانون هم آمـده؛ اگر ما بگوییم این کـافری که توبه کرده است رباهـایی که گرفته نبایـد بپردازد، این نص خـاص و دلیل مخصوص می خواهـد. این قاعـده «جَب» که«الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»؛ (۲) [۸] یعنی «یقطع ما قبله» دلیل خاص است؛ یعنی کسـی که قبلاً کافر بود و الآن مسـلمان شد، هیچ حکمی از احکام گذشته, فعلاً بر او جاری نیست؛ قضا و اعاده ندارد و زکات, کفّاره, خمس و مانند آن بدهکار نیست؛ اما در جریان ربا چه؟ قانون «جَبّ» یقیناً شامل «حق الناس» رایج بین مردم نمی شود، قانون «جَبّ» می گوید آنچه را که اسـلام آورده است و این شخص موظف بود آنها را انجام بدهد و انجام نداد، الآن که مسلمان شد لازم نیست اعاده کند، قضا به جا بیاورد و بر ذمّه او چیزی نیست؛ بخواهـد کفّـاره، خمس، زکـات و این گونه از امور را بپردازد، بر او واجب نیست؛ امـا یقیناً شامل «حق النـاس» و دیون مردمی نمی شود. اگر کسـی قبـل از اسـلام یک معامله نسـیه ای کرد و به کسـی بـدهکار بود؛ مثلاً خانه ای را اقساطی خریـد، چیزی را قسـطی خرید و بدهکار است، حالا که مسـلمان شد ما بگوییم دیگر بدهکار نیست؟ «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»؛ یعنی آن حقوق و احکامی را که اسلام آورده است، مثل خمس، زکات، نماز، روزه، کفّاره و امثال اینها برداشته شد؛ اما این مسئله که «مال مردم را باید بدهی» را اسلام نیاورد، گرچه اسلام به معنای واقعی شامل همه اینهاست، البته اینها جزء بخش بین المللی اسـلام است. «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ», قاعـده ای است که شامل آن بحث های ملی و محلی اسـلام است، شایـد حتی شامـل بحث هـای منطقه ای نشود، چه رسـد به اینکه شامل بحث های بین المللی اسـلام شود، چون سه حوزه در اسـلام مطرح است: یک حوزه ملی و محلی؛ مثل صوم, صلات, خمس, زکات و این گونه از امور و یک حوزه منطقه ای که حوزه موحّدان است و مسـلمان، مسـیحی هـا، کلیمی هـا و اینهـا در آن مشترک هسـتند و یک حوزه بین المللی که مسـلمان ها و کفّار در آن مشترک می باشـند. این جریانی که آدم مال مردم را باید بدهد و کالای قسطی خرید باید بدهد، برای حوزه سوم اسلام است؛ یعنی چه مسلمان و چه کافر باشد باید مال مردم را بدهد، این قاعده«الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ» ناظر به این بخش نیست.

۱- التنقیح فی شرح المکاسب، السید أبوالقاسم الخوئی - الشیخ میرزا علی الغروی، ج۲، ص۱۵۹.

۲- المجازات النبویه، السیدالشریف الرضی، ج۱، ص۵۴.

می مانـد این فرع بعـدی که اگر کسـی گفت کفّار, مکلّف به فروع نیسـتند؛ نظیر اینکه کسـی قبل از بلوغ کاری را کرده، الآن مکلّف نیست که آن را قضا به جا بیاورد یا ذمّه او تبرئه شود; این درست است؛ – این مسئله ربا را اسلام آورد؛ نظیر بیع قسطی و نسیه و اینها نیست، بلکه نظیر خمس, زکات, کفّارات و امثال آن است که جزء نوآوری های اسلام است – اگر گفتیم کفّار قبـل از اسـلام مکلّف نیسـتند، بله این قـانون شامـل حال اینها نمی شود، اگر گفتیم کفّار قبل از اسـلام «کما هو الظاهر» مکلّف هسـتند، شامـل حالشـان می شود و بایـد برگرداننـد؛ ولی قاعـده «الْإِسْـلَامُ يَجُبُّ مَـا قَبْلَهُ» آمـده گفته که لازم نیست برگردانی، رباهایی که قبلاً گرفتیـد الآن هیچ بدهکار نیست. اما حالا چند تا فرع ریز و ظریفی در این وسط ها می ماند و آن این است که اگر ربا گیر – رباخوار – با ربا دهنـده, داد و سـتدی دارد که ربا دهنده باید دَین را قسـطی بپردازید، بخشـی از اقساط ربوی را داد و بخشی هنوز در ذمّه این ربا دهنده باقی هست که این ربا گیر مسلمان شده است براساس (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَـلَف)؛ (۱) اگر کسـی اسـلام آورد گذشـته ها ترمیم می شود و نه آینـده، این دیگر حق نـدارد اقساط بعـدی را بگیرد؛ یعنی اگر کسـی بنا شـد که در اثنای سال که ماهی فلان قسط را باید بدهد، این شـخص کافر مسـلمان شد؛ چند قسط ربوی را گرفته و بقیه مانده است، بقیه را نباید بگیرد; نه اینکه چون قرارشان قبل از اسلام بود, پس «الْإِسْلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»; درست است که آن اقساط قبلی را اسـلام «جَبّ» و قطع می کنـد، دیگر بـدهکار نیست و شـخص لازم نیست برگرداند؛ اما بعدی ها را نباید بگیرد، این یـک؛ و اگر عین موجود است که گرفته و در دست او هست، آن هم احتیـاط این است که برگردانـد، دو؛ حالاـ ما بیـاییم بگوییم که اگر کسـی جاهـل بود، این هم به منزله کـافر هست و آیه می گویـد: (مَنْ جـاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ)، به این معنا است که اگر کسـی جاهل بود و آگاه نبود و نمی دانست؛ مثلاً منطقه ای زنـدگی می کرد که این حکم به او نرسـید، الآـن فهمیـد که ربا حرام است، دیگر از این به بعـد ربا نمی گیرد؛ ولی آن رباهایی گذشـته که در مال خود اوسـت حلال است: «إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ» و چون قبلاً موعظه الهی نرسـیده بود، الآن موعظه الهی رسـید و او «مُتَّعِظ» شـد، دیگر لازم نیست برگرداند; قبول این نظر خیلی مشکل است، چرا؟ برای اینکه اگر بگوییدقانون عطف بر «ما سبق» نمی شود، قانون شامل حـال همه مسلمان هـا می شود، جاهل و عالم مشـمول قانون هسـتند؛ حالا اگر تفاوتی هست در حکم تکلیفی هست؛ یعنی در حرمت و در عقاب قیامت، این دسترسـی نداشت و جاهل بود ممکن بود «رُفِعَ ... مَا لَا يَعْلَمُونَ» (۲) [۱۰] شامل حال او شود؛ اما مـال مردم را که گرفته بایـد بدهـد. اگر تفـاوتی بین عـالم و جاهل هست، در آن عقاب هست و نه در حکم وضـعی؛ این (مَنْ جـاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَـانْتَهى فَلَهُ مـا سَـلَفَ) بعیـد است که جاهـل هـا را شامـل شود، به دلیل شأن نزولی که در ذیل آن هسـت مخصوص کافر است، (۳) البته این گونه از شـأن نزول هـا این چنین نیست که کل مسـیر آیه را راهنمایی کننـد؛ اما کمک می کننـد یا لااقل مانع انعقاد ظهور آیه در عموم یا اطلاق هسـتند که شـما بخواهیـد عموم بگیرید و جاهل را هم بگویید شامل می شود؛ این برای جاهلیت است، نه برای جاهل؛ «وَلید بن مُغیره» ربایی گرفته، بعد که اسـلام آوردند، پسر او خالد به دنبال طلب پدر رفت که آیه نازل شد حالا که شـما مسلمان شدید باید رها کنید، گذشته ها تمام شد! (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَـلَفَ). مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) می فرماید که بعضی ها به اصل تمسک کردند، بعضی به استصحاب حکم جاهلیت تمسک کردنـد و بعضـی هم به همین آیه (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَـلَفَ) تمسک کردنـد. (۴) اصل با وجود این همه روایات که جا نـدارد, استصـحاب با تغییر موضوع که جا ندارد, (فَانْتَهى فَلَهُ ما سَـلَفَ) برابر قاعده «جَب» است؛ یعنی «الْإِسْـلَامُ يَجُبُّ مَا قَبْلَهُ» است. بنابراین جا ندارد که ما بگوییم این شخصی که در جاهلیت ربا گرفته و معذور بود، شخصی هم که جاهل بود – نه در جاهلیت – مسلمان بود، او هم که حالا عالم شد بدهکار نیست، این نظر بسیار سخت است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۵، ص۳۶۹، ابواب جهادالنفس ومایناسبه، باب۵۶، ط آل البیت.

۳- المیزان فی تفسیرالقرآن، العلامه الطباطبائی، ج۲، ص۴۲۶.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۳، ص ۳۹۸ و ۳۹۹.

پرسش: از زمان اسلام شامل او می شود یا ؟

پاسخ: بنا بر اینکه کفّار مکلّف به فروع نباشند، از الآن شامل آنها می شوند؛ یعنی الآن که مسلمان شدند و بنا بر اینکه مکلّف به فروع باشند، از آن وقتی که آیه و قانون نازل شد شامل می شود؛ منتها خصوص قاعده «جَبّ» که «الْإِسْلَامُ یَجُبُّ مَا قَبْلَهُ» یکی از قواعد فقهی مقبول و «معمول به» است، کسی که در زمان کفر خمس، زکات، کفّاره نداد، نماز نخواند و روزه نگرفت دیگر برای او نه قضا لازم است و نه مانند آن, اینها را «الْإِسْلَامُ یَجُبُّ مَا قَبْلَهُ»؛ اما «حقّ الناس» را باید بدهد و جریان ربا هم از چیزهایی است که اسلام آورده است، نه از چیزهایی که پیش مردم بوده و بنای عرف بود؛ آن رباهایی که در زمان جاهلیت بوده که مشمول قاعده «جَب» است؛ اما اگر بعضی از اقساط آن مانده، اولاً این را حق ندارد بگیرد و ثانیاً حتی بعضی از اعیانی که گرفته و در دست او هست، احتیاط این است که باید برگرداند، پس آن مقداری که نگرفته اقوا آن است که حق گرفتن ندارد و آن مقداری که گرفته و فعلاً در دست او هست و عین موجود است، احوط این است که برگرداند و آن مقداری که گرفته و قبلاً مصرف کرده, دیگر «إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ» مشمول او می شود و آیه ناظر به همین کاری است که «وَلید بن مُغیره» کرده و «خالد» پسر «ولید» به دنبال طلب پدرش می رفته که آیه نازل شد: (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ)؛ بعداً دیگر حق ندارید بگیرید، حالا مسلمان شدید چه حق دارید که کار ربوی بکنید؟! این درست است. ما بیاییم از «زمانِ جاهلیت» به افراد «جاهل» تمسک کنیم و بگوییم آیه (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ) اطلاق دارد و جاهل را هم شامل می شود، این بسیار بعید است. اگر جوانی بود ربا می گرفت، اوایل تجارت او بود و آشنا به مسائل نبود که نمی دانست ربا حرام است و ربا می گرفت، گندم خوب با گندم نامرغوب یقیناً تفاوت دارد، معاملات این طوری در روستاها یا غیر روستا انجام می داد، بعد فهمید که اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس باشند و «مکیل» یا «موزون» باشند این «تفاضل» حرام است که از این به بعد توبه کرده است، آن بقیه را باید بپردازد یا نپردازد؟ مرحوم صاحب جواهر می فرماید که با مسئله اصل و مسئله استصحاب و اینها که نمی شود کاری کرد، در جلد ۲۳, صفحه ۳۹۸, آخرین بخش این کتاب شریف ربا است؛ یعنی آخرین مسئله ای است که خود صاحب جواهر اضافه کرده ایشان می فرماید که «فالعمده فی ذلک بعد الأصل قیل و استصحاب الحکم حال الجهل إلی ما بعد المعرفه و اختصاص أدله حرمه الربا کتابا و سنه – للتبادر من السیاق و قاعده التکلیف – بصوره العلم»؛ این چنین نیست که ادله ربا به صورت علم اختصاص داشته باشد، (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ) ناظر به مسئله جاهلیت است؛ لذا ایشان در پایان صفحه ۴۰۱ می فرمایند که «و لکن لا یخفی أنه لا یصلح للفقیه الجریه بمثل هذه النصوص التی لا یخفی علیک اضطرابها فی الجمله و ترک الاستفصال فیها عن الربا أن صاحبه کان جاهلا بحرمته أو عالما و الأمر فیها بالتوبه مع عدم الذنب حال الجهل الذی یعذر فیه»؛ این روایات از هر نظر مضطرب است و نمی شود به این روایات عمل کرد و فتوا داد که بگوییم اگر کسی جاهل به مسئله بود و ربا گرفت و اکنون عالم شد، هیچ بدهکار نیست! خیلی ها بودند که قبل از انقلاب, معاملات ربوی داشتند و به مسئله آشنا نبودند، خیال می کردند این هم مثل کار بانک است؛ بانک می گیرد و ما هم می گیریم، بعد که انقلاب شد می بیند دستگاه قضایی از اینها مطالبه کرده و اموال طلبکارها را از اینها گرفته و به آنها برگردانده، کار خوبی هم کرده، برای اینکه بالأخره مال مردم بود. جهل, حداکثر کاری که می کند این است که آن عقاب الهی را بردارد؛ وگرنه مال مردم را که در زمان جهل و علم نمی شود مصرف کرد.

مرحوم صاحب جواهر می فرماید که آن روایات بحث خمس که می گوید مال حلال مخلوط به حرام باید تخمیس شود، مقدم بر روایات این باب است، گرچه اعم از این است. می فرماید روایات آن باب دارد که حلال مخلوط به حرام باید تخمیس شود و روایات این باب دارد اگر کسی ربا گرفت برای او حلال است این اخص است، چون حرام اقسامی دارد که یکی از آنها مسئله رباست، پس روایاتی که درباره عفو از مال رباست خاص است و روایاتی که مربوط به تخمیس مال حلال مخلوط به حرام است عام است. ایشان می فرمایند که با اینکه آن عام است مقدم بر این خاص است، یعنی چه؟ یعنی آن عام به قدری قوی است که «آبی از تخصیص» (۱) است، پس مال مردم را باید داد. شما بگویید حالا این ربایی که گرفته با همه حرمت «مُغَلّظه»ای که دارد این عفو شده، حداکثر برای جاهلیت باشد، نه برای زمان جهل.

پرسش: به عنوان تأیید، سند بعضی از روایات خوب نیست؟

پاسخ: بعضی کاملاً صحیحه است، صحیحه فلان و صحیحه فلان.

روایاتی که در مسئله حلّیت ربا آمده است فراوان است و شارع مقدس هم فرمود اینها حلال هستند. حرف صاحب جواهر این است که با اینکه روایات باب تخمیس که حلال مخلوط به حرام باید تخمیس شود اعم است و روایات باب ربا که أخص است آن عام مقدم است، برای اینکه آن عام قابل تخصیص نیست. شما می بینید که لسان بعضی از عام ها این است که مال حرام آتش است، پایان مال حرام چنین و چنان است، حق مردم را باید داد, بعد بیاییم بگوییم که اگر ربا گرفتید با اینکه حرمت «مُغَلّظه» ربا هم کم نیست، احکام «غلاظ و شداد» که برای ربا گرفتن کم نیست، ما بگوییم اگر ربا گرفتید عیب ندارد، چرا؟ برای اینکه آیه می گوید: (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ)، قدر متیقّن آن آیه مربوط به زمان جاهلیت است، زمان اسلام را که نمی گوید؛ اگر چنین زمینه ای هست و مخصوصاً در اموال که باید احتیاط کرد. حالا یک وقت تراضی و مصالحه طرفَین است، خود شخص صرف نظر می کند؛ اما یک وقت شما فتوا می دهید که او حق ندارد، در حالی که در واقع این برای خصوص جاهلیت وارد شده است. اینکه دارد: (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لاـ تَظْلِمُونَ وَ لاـ تُظْلَمُونَ)، (۲) بله مال زمان جاهلیت است؛ یعنی اگر کسی مسلمان نبود و بعد مسلمان شد (فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ).

۱- اصول الفقه، الشیخ محمدرضاالمظفر، ج۲، ص۲۰۶.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۹.

روایاتی که مرحوم صاحب وسائلنقل کرده است در جلد هجدهم, صفحه ۱۲۸, باب پنج از ابواب رباست - هر چاپی که باشد مشخص است - . در باب پنج، روایات فراوانی است که به طور عبوری و گذرا بیان می کنیم، چون در بحث پارسال هم به مناسبتی اینها خوانده شد. روایت اول آن این است که «هِشَام بْنِ سَالِم» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال می کند: «عَنِ الرَّجُلِ يَأْكُلُ الرِّبَا وَ هُوَ يَرَى أَنَّهُ لَهُ حَلَالٌ قَالَ: لَا يَضُرُّهُ حَتَّى يُصِيبَهُ مُتَعَمِّداً فَإِذَا أَصَابَهُ مُتَعَمِّداً فَهُوَ بِالْمَنْزِلِ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ»؛ (۱) ظاهر روایت این است که اگر عالم بود، مشمول آیه است و اگر جاهل بود مشمول آیه نیست. یک حکم غلیظ و شدیدی مخصوص عالم باشد که اصلاً جاهل را شامل نشود در اسلام بسیار بعید است و کل این روایات ناظر به آیه است که آیه مربوط به زمان جاهلیت است.

روایت دوم که از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) است که بخشی از اینها همان طور که صاحب جواهر فرمود ضعیف و بخشی هم مضطرب است: «كُلُّ رِبًا أَكَلَهُ النَّاسُ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِذَا عُرِفَ مِنْهُمُ التَّوْبَةُ»؛ اگر توبه کرده باشند دیگر لازم نیست برگردانند، البته آن بزرگانی هم که می فرمودند اگر عالم شد دیگر لازم نیست، در ظرف توبه است؛ یعنی اگر جاهل بود و ربا گرفت، بعد عالم شد دو چیز مطرح است: وقتی عالم شد دیگر حق گرفتن ربا ندارد و اگر ربا بگیرد ضامن است، این یک؛ اگر عالم شد و توبه نکرد، آنچه را که قبلاً گرفت را ضامن است، این دو؛ پس اگر عالم شد و رباهایی که قبلاً گرفت را لازم نیست برگرداند، این مخصوص ظرف توبه است: ﴿مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى﴾؛ یعنی این نهی الهی را پذیرفت، خدا نهی از منکر کرد و این هم «منتهی» شد و توبه کرد؛ اگر توبه نکرده باشد مشمول این حکم نیست; «فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِذَا عُرِفَ مِنْهُمُ التَّوْبَةُ» و آن بزرگانی هم که فرمودند زمانی که جاهل بود گرفت و بعد که عالم شد بدهکار نیست، در صورتی است که توبه کرده باشد و آن روایتی هم که در بحث قبل خوانده شد که وجود مبارک حضرت امیر فرمود این بود که «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَابَ تَابَ مَالُهُ مَعَهُ»، پس صرف علم کافی نیست و صرف اینکه بعداً نگیرد کافی نیست، از گذشته باید توبه کند. در جریان ارث هم همین طور است. «لَوْ أَنَّ رَجُلًا وَرِثَ مِنْ أَبِيهِ مَالًا وَ قَدْ عَرَفَ أَنَّ فِي ذَلِكَ الْمَالِ رِبًا وَ لَكِنْ قَدِ اخْتَلَطَ فِي التِّجَارَةِ بِغَيْرِهِ حَلَالٌ كَانَ حَلَالًا طَيِّباً فَلْيَأْكُلْهُ وَ إِنْ عَرَفَ مِنْهُ شَيْئاً أَنَّهُ رِبًا فَلْيَأْخُذْ رَأْسَ مَالِهِ وَ لْيَرُدَّ الرِّبَا»; (۲) پس در همین روایات باب هم دارد که اگر کسی مالی از پدرش به او ارث رسیده و می داند که پدرش ربا می گیرد، فهمید که بخشی از آن رباست، آن را باید برگرداند. پس در همین روایات هم مسئله وجوب رد مطرح است. این روایت را مرحوم کلینی (۳) نقل کرد؛ ولی مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) این را از حلبی و مانند آن نقل کرد در پایان آن دارد که «فَلْيَأْخُذْ رَأْسَ مَالِهِ وَ لْيَرُدَّ الزِّيَادَةَ»، (۴) [۱۸] پس این هم مسئله زیاده را باید برگرداند. مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) (۵) هم همین را البته به نحو ارسال نقل کرد؛ یعنی مشایخ ثلاثه(رضوان الله علیه) این را نقل کردند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۲۸، ابواب الربا، باب۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۲۸، ابواب الربا، باب۵، ط آل البیت.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۵، ط اسلامی.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۶.

٥- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج٣، ص٢٧٥.

روایت سوم این باب که آن را باز مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) نقل کرد: «عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: أَتَی رَجُلٌ أَبِی» که وجود مبارک امام صادق می فرماید کسی آمده حضور پدرم امام باقر(سلام الله علیهما) «فَقَالَ إِنِّی وَرِثْتُ مَالًا وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ صَاحِبَهُ الَّذِی وَرِثْتُهُ مِنْهُ قَدْ کَانَ یُرْبِی»؛ مالی به ارث به من رسیده و من می دانم که مورّث ربا می گرفت; «وَ قَدْ أَعْرِفُ أَنَّ فِیهِ رِبًا وَ أَسْتَیْقِنُ ذَلِکَ»؛ من یقین دارم که مال ربا در آن هست «وَ لَیْسَ یَطِیبُ لِی حَلَالُهُ لِحَالِ عِلْمِی فِیهِ»؛ برایم گوارا نیست، چون یقین دارم که مال ربا در آن هست «وَ قَدْ سَأَلْتُ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ أَهْلِ الْحِجَازِ فَقَالُوا لَا یَحِلُّ أَکْلُهُ»؛ من از فقهای این دو شهر سؤال کردم که آنها گفتند حلال نیست. وجود مبارک امام باقر طبق این نقل فرمود: «إِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ بِأَنَّ فِیهِ مَالًا مَعْرُوفاً رِبًا وَ تَعْرِفُ أَهْلَهُ فَخُذْ رَأْسَ مَالِکَ وَ رُدَّ مَا سِوَی ذَلِکَ»؛ اگر مقدار معلوم و مالک هم معلوم است، سهم خود را می گیری و بقیه را برمی گردانی. «وَ إِنْ کَانَ مُخْتَلِطاً فَکُلْهُ هَنِیئاً»؛ اگر حلالی است مخلوط به حرام این عیب ندارد و برای شما باشد «فَإِنَّ الْمَالَ مَالُکَ وَ اجْتَنِبْ مَا کَانَ یَصْنَعُ صَاحِبُهُ»؛ یعنی این کار را نباید بکنی، تو دیگر نباید ربا بگیری! «فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ(صلّی الله علیه و آله و سلّم) قَدْ وَضَعَ مَا مَضَی مِنَ الرِّبَا»، این هم ناظر به قاعده «جَبّ» است که «الْإِسْلَامُ یَجُبُّ مَا قَبْلَهُ» که برای زمان جاهلیت است و نه برای جاهل, «وَ حَرَّمَ عَلَیْهِمْ مَا بَقِیَ فَمَنْ جَهِلَ وَسِعَ لَهُ جَهْلُهُ حَتَّی یَعْرِفَهُ فَإِذَا عَرَفَ تَحْرِیمَهُ حَرُمَ عَلَیْهِ وَ وَجَبَ عَلَیْهِ فِیهِ الْعُقُوبَةُ إِذَا رَکِبَهُ کَمَا یَجِبُ عَلَی مَنْ یَأْکُلُ الرِّبَا». (۲)

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۵، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۲۹، ابواب الربا، باب۵، ط آل البیت.

روایات این باب یازده مورد است که غالب اینها هم می تواند ناظر به آن ربای جاهلیت باشد، یک؛ هم می تواند ناظر به مسئله توبه باشد، دو؛ استفاده حکم حلّیت ربا برای جاهلی که عالم شد، بسیار مشکل است، بنابراین اگر اقوا وجوب رد نباشد احوط وجوبی رد است و این بیان لطیف مرحوم صاحب جواهر که فرمود فقیه نمی تواند جرأت بکند بگوید مال ربایی که کسی گرفته حلال است. این بیان بسیار شایسته ای است که این بزرگوار فرمودند؛ صفحه ۴۰۱ جلد ۲۳: «لا یصلح للفقیه الجریه بمثل هذه النصوص التی لا- یخفی علیک اضطرابها فی الجمله و ترک الاستفصال فیها عن الربا أن صاحبه کان جاهلا بحرمته أو عالما»؛ شما قبول دارید که در صورت علم باید برگرداند؛ ولی این روایت بین عالم و جاهل فرقی نگذاشته، چطور شما می توانید به این روایت عمل کنید؟! این روایتی که می گوید کسی که قبلاً ربا گرفته و الآن توبه کرده, لازم نیست برگرداند; اینکه تفصیلی نداد و استفصالی نکرد بین اینکه شخص عالم یا جاهل بود؛ بله، الآن توبه کرده که حضرت می فرماید لازم نیست برگردانی. شما می گویید که اگر جاهل بود، این روایت که مطلق است, تقیید آن را از کجا می آورید؟ مستحضرید که بین تفصیل و ترک استفصال فرق است: تفصیل این است که خود امام(سلام الله علیه) تفصیل می دهد که اطلاق در کلام خود امام است. در ترک استفصال، اطلاق در کلام سائل است؛ سائل یک سؤال مطلقی کرده، چون سائل سؤال او مطلق است و امام(سلام الله علیه) استفصال نکرده و نفرموده اگر این چنین باشد آن و آن چنان باشد این، «ترک الاستفصال فی حکایه الحال مع قیام الاحتمال ینزل منزله العموم فی المقال». (۱) این عبارت رسمی کتاب های اصولی است، پس اطلاق باید در کلام سائل باشد، یک؛ و امام استفصال نکرده باشد، دو؛ در صورت اطلاق کلام سائل، جواب امام که مطلق باشد، شامل همه موارد می شود، این سه؛ پس این به منزله عموم است. فرمایش صاحب جواهر این است که سؤال سائل مطلق است و امام هم استفصال نکرده است، معنای آن این است که چه عالم و چه جاهل باشد حلال است، شما که در حال علم را نمی گویید! پس این روایات این اشکال را هم دارد و نمی شود به این روایت عمل کرد و گفت که مال حلال است.

۱- تمهید القواعدالأصولیه والعربیه، الشهیدالثانی، ص ۱۷۰.

نتیجه اینکه ربا، چه ربای قرضی باشد و چه ربای معاملی، اگر زمان جاهلیت بود و کسی اسلام آورد و توبه کرد: (مَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ) و اگر هم ربای قرضی بود یا ربای معاملی بود که آن را در زمان اسلام گرفته، اگر عین آن باقی است که یقیناً باید برگرداند و اقساطی هم که مانده یقیناً نباید بگیرد، در بقیه اگر اقوا وجوب رد نباشد، احوط وجوب رد است.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

شرایط صحت بیع آن طوری که باید مبسوطاً مطرح شود، در کتاب شریف مکاسب مرحوم شیخ انصاری(رضوان الله علیه) نیامده است. همان فصول نُه گانه ای بود که بارها به عرضتان رسید؛ ولی شرایع مرحوم محقق، جامع همه قسمت ها است؛ لذا کمبود مباحث «متاجر» کتاب مرحوم شیخ انصاری با ارجاع به کتاب شرایع باید حل شود. مرحوم صاحب شرایع(رضوان الله علیه) آن مطالبی که باید می گفت را فرمودند؛ یکی از مسائل شرایط صحت بیع این است که اگر «ثمن و مثمن»، «مکیل و موزون» و یک جنس می باشند، «تفاضل» در آنها هم حرام است و هم مایه بطلان معامله است؛ یعنی ربا است. ربای در بیع را باید در کتاب بیع ذکر کرد که مرحوم شیخ ذکر نفرمود، ربای در قرض هم که جداست.

ص: ۴۴۶

مرحوم محقق در آن فصل هفتم فرمودند که ما باید سه مطلب را در این جا بازگو کنیم: یکی مسئله ربای در بیع است، یکی ربای در قرض است و یکی هم مسئله صرف، یعنی خرید و فروش طلا و نقره. ربای در قرض را این جا اشاره می کنیم؛ ولی به کتاب قرض موکول می شود. ربای در بیع را مبسوطاً ذکر فرمودند که دو عنصر محوری شرط است: یکی اتحاد جنس و دیگری هم «مکیل و موزون» بودن؛ منتها در وحدت جنس یک تعبدی اعمال شده است که جو و گندم گرچه در مسئله زکات - چه زکات فعل و چه زکات مال - اینها دو جنس هستند و در سائر عقود هم دو جنس می باشند؛ ولی در مسئله ربا یک جنس محسوب می شوند. پس اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و «مکیل» یا «موزون» بودند، نباید «تفاضل» باشد، اگر «تفاضل» بود می شود ربا که تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است.

مسئله صرف را هم مرحوم محقق در همین فصل هفتم ذکر کردند (۱) و خیلی هم تناسب ندارد. یکی از شرایط صحت بیع آن است که اگر «ثمن و مثمن»، طلا و نقره بودند، شرط صحت آن «قبض فی المجلس» است؛ به این مناسبت مسئله صرف را در کنار مسئله ربا ذکر کردند. جریان ربا از آن جهت در کتاب بیع آمده که اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بودند و هر دو «مکیل» یا «موزون» بودند، نباید «تفاضل» راه پیدا کند و آن جهت در مسئله صرف این است که اگر «ثمن و مثمن»، طلا و نقره بودند، شرط صحت بیع آن است که «قبض فی المجلس» باشد.

ص: ۴۴۷

١- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ٢، ص٣٠٣.

جریان ربای در «ذهب و فضه»، یعنی «نقدین»، مشمول همان حکم رباست، چون طلا و نقره موزون هستند، یک؛ اگر «ثمن و مثمن» هر دو طلاـ یا هر دو نقره بودند «تفاضل» جایز نیست، دو؛ اگر نظیر جو و گندم می باشند که ربا در آن است؛ منتها در جو و گندم آن جا تعبداً یک جنس هستند؛ ولی «ذهب و فضه»، دو جنس می باشند. پس مسئله صرفی که مرحوم محقق در متن شرایع ذکر می کند، راجع به ربا نیست، راجع به لزوم قبض است، زیرا از حیث ربا داخل در آن مبحث رباست. مبحث ربا می گوید که اگر «ثمن و مثمن» مکیل یا موزون بودند و یک جنس بودند، «تفاضل» جایز نیست؛ خواه جو و گندم و برنج و ذرت و نخود و امثال اینها باشد، خواه طلا و نقره باشد. اینکه مرحوم صاحب جواهر یا بعضی از این بزرگان مسئله ربا را هم در مسئله صرف ذکر کردند، این خارج از مسیر بحثِ محقق است، چون از آن جهت که «ذهب و فضه» مبتلاـ به ربا می شوند داخل در بحث رباست، برای اینکه اولاً اینها موزون هستند و ثانیاً اگر با وحدت جنس معامله شوند، حکم ربا را دارند. پس طرح مسئله صرف برای بیان ربا نیست، برای بیان لزوم قبض است؛ ولی مرحوم شهید این کار را نکرده، برای مسئله صرف یک فصل جداگانه ای ذکر کرده که حق با ایشان است، (۱) زیرا مرحوم محقق در متن شرایع به عنوان فصل هفتم، ربای معامله، ربای قرض و صرف را ذکر کرده در حالی که تناسب فراوانی بین امور سه گانه نیست و به قرض که رسیده فرمود ربای قرض مربوط به کتاب قرض است؛ چه تناسبی بین مسئله ربا و مسئله «صرف» است؟ در مسئله ربا، «تفاضل» جایز نیست، در مسئله «صرف» بدون قبض، معامله باطل است. اینها دو حکم و دو شرط جدایی هستند. آن مسئله ربا همان طوری که مواد غذایی را شامل می شود، «ذهب و فضه» را هم شامل می شود.

۱- مسالك الأفهام، الشهيدالثانی، ج ۳، ص۳۳۲.

بنابراین ذکر مسئله «صرف» و مسئله ربا در فصل هفتم از محققی مثل صاحب شرایع متوقَّع نبود. مرحوم محقق در شرایع همان طور فصول تجارت را که از اول شروع کردند، به فصل هفتم رسیدند و فرمودند: «الفصل السابع فی الربا و القرض»؛ فرمود؛ امّا جریان ربا آن «یثبت فی البیع مع وصفین الجنسیه و الکیل و الوزن» (۱) [۳]این دو مسئله.

«ثانیاً» که مسئله قرض است این در کتاب قرض خواهد آمد، فرمود: «امّا الثانی فسیأتی» (۲) [۴]در باب کتاب قرض، «و امّا الاول» که رباست، «فیقف بیانه علی امور: الاول فی بیان الجنس، الثانی اعتبار الکیل و الوزن، الثالث الصرف». «صرف» را چرا در قسم سوم؛ از شما این کار بعید است! منظورتان چیست؟ منظورتان این است که در معامله صرفی ربا هست؟ بله، ربا هست؛ ولی همان «اما اولاً» شامل می شود. «اما اولاً» که اختصاصی به مواد غذایی جو و گندم و برنج و اینها ندارد. هرجا «ثمن و مثمن» مکیل یا موزون و یک جنس بودند، «تفاضل» جایز نیست و ربا می شود؛ خواه برنج و ذرت و نخود و گندم و جو باشد، خواه طلا و نقره.

و امّا مسئله صرف، برای این ذکر نشده که شما جریان ربا را مطرح کنید، گرچه صاحب جواهر(رضوان الله علیه) مسئله ربا را مطرح کرده است؛ امّا وقتی می بیند که متن در همین راستای ربا طرح می شود، ایشان هم مسئله ربا را می گوید: «مع ما فیه من الربا» قبض لازم است؛ (۳) امّا شهید این کار را نکرده، مرحوم شهید در لمعه در فصل پنجم، مسئله صرف را به عنوان یک فصل جدا ذکر کرده است. (۴) در طلا و نقره اگر سخن از حرمت «تفاضل» است که در بحث ربا داخل است و اگر فقها مسئله «صرف» را جداگانه ذکر کردند، برای اینکه خصیصه ای در خرید و فروشِ طلا و نقره است که در هیچ جا نیست و آن لزوم قبض در مجلس است.

ص: ۴۴۹

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۲۹۷.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۲۹۷.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۴.

۴- اللمعه الدمشقیه، الشهیدالاول، ص۱۰۳.

بنـابراین راهی مرحـوم شـهید در لمعه طی کرده، آن راه از راهی که محقـق در متن شـرایع ذکر کرده است دقیـق تر به نظر می رسد. مسـئله «صـرف» را نباید با ربا در یک فصل ذکر کرد، چون مسـئله ربا شامل همه کالاها می شود، حتی «نقدَین» و مسـئله «نقدَین»، خصیصه ای دارد که در سائر کالاها نیست.

در جریان «ذهب و فضه» که فرمودنـد قبض لازم است، البته اختصاص ندارد به اینکه از یک جنس باشـند یا از دو جنس؛ خواه طلاـ به طلاـ نقره به نقره و خواه طلاـ به نقره باشـند. در طلاـ به طلاـ که وحـدت جنس است یا نقره به نقره که وحـدت جنس است، ربا راه دارد «کما تقـدم»؛ امّا در طلا به نقره که «ثمن و مثمن»، یکی طلا باشـد یکی نقره، جای ربا نیست، «تفاضل» جائز است؛ این جا تعبـد نیامـده که بگویـد «ذهب و فضه» مثل «حنطه و شـعیر» جنس واحـد است، «تفاضل» جایز است. آنچه که در صرف معتبر هست، خواه با وحدت جنس و خواه با اختلاف جنس، لزوم «قبض فی المجلس» است، پس محور بحث این است.

معنـای قبض هم اعم از اقباض خارجی یا اقباض توکیلی است. «ثمن و مثمن»، «فی المجلس» بایـد قبض شود؛ خواه عیناً کالا را بایع در اختیار مشتری و مشتری ثمن را در اختیار بایع قرار بدهد یا اگر مشتری طلبی را در ذمّه بایع دارد، می گوید من این طلا را از شـما می خرم به فلاـن مبلغِ نقره که در ذمّه شـما طلب دارم؛ در این جـا «فی المجلس» قبض حاصل است، برای اینکه اگر مشتری بـایع را وکیـل کنـد در اینکه «ما فی الـذمّه» خود را به او منتقل کنـد، این مسـئله قبض و اقباض حاصل شـده است. پس قبض و اقباض گاهی در خارج محقق می شود، گاهی به صورت نقل و انتقال ذمّی.

ص: ۴۵۰

اما منظور از مجلس چیست؟ تا به ادلّه مسئله برسیم. منظور از مجلس بعضی از امور است که در شرع با حفظ وحدت مجلس معیار است؛ نظیر خیار مجلس. همان طور که در جریان خیار مجلس روشن شد که معنا و معیار آن چیست، در این جا قبضِ در مجلس هم معیار آن مشخص خواهد بود. منظور از مجلس، محلّ نشستن نیست که دو نفر نشسته معامله کنند، چون غالباً اینها در مغازه یا جایی می نشستند و معامله می کردند، از این جهت مجلس گفته شد؛ یعنی آن هیأت داد و ستدی؛ خواه هر دو نشسته باشند، خواه هر دو ایستاده باشند، خواه یکی نشسته و دیگری ایستاده باشند، خواه هر دو در حال حرکت باشند، آن هیأت ایقاع عقد را می گویند مجلس که خیار مجلس در همان مدار است و لزوم تقابض در «صرف» هم در همین مدار هست.

الآن که داد و ستد از راه دور هم انجام می شود؛ یکی در شرق است و یکی در غرب، حالا یا تماس تلفنی است یا غیر تلفن، همین که تلفن قطع شد، هم خیار مجلس ساقط است و هم قبض نشده، معامله باطل است. وحدت مجلس در هر عصر و مصری به لحاظ همان منطقه است. الآن هم اگر کسی سوار این سفینه های فضاپیما شود و برود کره دیگر، این جا «بعت» بگوید و دیگری «اشتریت» بگوید، همین که رابطه قطع شد، هم خیار مجلس ساقط است و هم معامله باطل است، برای اینکه قبض نشده است؛ اگر قبض شود، ولو به همین معنای توکیل در ذمّه، مادامی که این رابطه تلفنی برقرار است، هم خیار مجلس محفوظ است و هم حق قبض دارند. وحدت مجلس در هر زمان و زمینی به لحاظ همان منطقه است؛ حالا توسعه پیدا کرده، این طور نیست که حالا اگر کسی در زمین است و فروشنده یا خریدار در آسمان است، این معامله صحیح نباشد یا خیار مجلس نباشد یا خیار غبن نباشد یا لزوم تقابض و امثال آن نباشد. پس هر حکمی که در جریان خیار مجلس گفته شد، این جا هم هست.

در مسئله خیار مجلس هم گذشت به اینکه هیأت داد و ستدی نباید عوض شود. این نباید عوض شود، نفی آن به لحاظ بُعد است، نه به لحاظ قُرب. مستحضرید که تحدیدهای شرع، گاهی به طرف پایین است و گاهی به طرف بالا؛ در جریان محدود کردن سفر مسافری که نمازش شکسته است که گفتند باید هشت فرسخ باشد؛ یعنی کمتر نباشد، نه بیشتر نباشد؛ حدّ آن نسبت به مادون است، وگرنه نسبت به مافوق نیست؛ امّا در جریان «دماء» و «دم حیض»، اگر کمتر از سه روز بود دیگر حیض نیست، بیشتر از ده روز بود دیگر حیض نیست، تحدید آن به لحاظ دو طرف است؛ هم به طرف کم و هم به طرف زیاد. در جریان کُر، در جریان مسافت در سفر و مانند آن، همه این تحدیدها به لحاظ مادون است و اگر برای کُر حدّی ذکر کردند؛ یعنی کمتر نباشد بیشتر آن عیب ندارد و اگر در جریان مسافت در سفر گفتند هشت فرسخ باشد؛ یعنی کمتر نباشد بیشتر آن عیب ندارد. این جا هم وقتی می گویند در خیار مجلس، هیأت داد و ستد فرق نکند و دگرگون نشود؛ یعنی بیشتر نشود، نه کمتر نشود. اگر اینها هنگام داد و ستد دو متر از هم فاصله داشتند و حالا یک متر فاصله پیدا کردند یا هنگام راه رفتن دو متر فاصله داشتند و الآن نزدیک تر شدند، این را نمی گویند هیأت مجلس بهم خورد، چون این تحدید به لحاظ آن بعید است و نه به لحاظ قریب، به لحاظ بُعد است و نه به لحاظ قرب. پس اگر خریدار و فروشنده هیأت تابعی آنها بهم خورد به نحو بُعد، بله این خیار مجلس ساقط است، یک؛ معامله هم باطل است، برای اینکه قبض نشده است، دو؛ امّا اگر نزدیک تر شدند، هم خیار مجلس محفوظ است و هم مسئله تقابض همچنان جای خود باقی است. پس «القبض ما هو؟» مشخص شد. «المجلس ما هو؟» مشخص شد و معیار «صرف» آن راهی است که مرحوم شهید در لمعه طی کرده، نه راهی که محقق در شرایع ذکر کرده است. باید مسئله صرف را جداگانه مطرح کرد، کاری با مسئله ربا ندارد، چون در جریان «صرف» - خواه با وحدت جنس و خواه با اختلاف جنس - تقابض در مجلس شرط است، در حالی که آن جا با اختلاف جنس سخن از ربا نیست.

ص: ۴۵۲

برخی از فقها می گویند که الآن بحث درباره صرف که قبض در مجلس شرط است، این نظیر بحث «عبید و امّاء» است، برای اینکه الآن محل ابتلاـ نیست. چیزی محل ابتلای علمی فقهاست که محلّ ابتلای عملی جامعه مسلمین باشد، اگر محلّ ابتلای عملی مردم نبود، محلّ ابتلای علمی فقها هم نیست، اینها براساس چه چیزی بحث کنند؟ الآن که خرید و فروش طلا و نقره اصلاً رواج ندارد؛ طلا را با پول می خرند و نقره را هم با پول می خرند، نه اینکه طلا را با طلا و نقره با نقره یا طلا را با نقره بخرند؛ معامله این امور با آن اوراق نقدی است، خودِ این امور را که با یکدیگر معامله نمی کنند، بله در صدر اسلام که اوراق و اسکناس نبود، معامله رسمی براساس همین ها بود.

سؤال: معاوضه چه حکمی دارد؟

جواب: معاوضه هم باید عنوانی داشته باشد؛ یک وقت است که معاوضه به این صورت است که بایع این را به مبلغی به او می فروشد و در قبال آن مبلغ فلان مقدار نقره دریافت می کند، این دو بیع است! وگرنه معاوضه بدون اینکه نامی در اسلام داشته باشد که ما نداریم، بالاخره یا «صلح» یا «بیع» یا «مضاربه» یا «مساوات» یا امثال آن وارد است. اینکه می گویند معاوضه کردیم، یعنی خرید و فروش کردیم. اگر خرید و فروش باشد، همین حکم را دارد؛ امّا آنکه در بازار رواج دارد، این است که طلا را با اسکناس می خرند و نقره را با اسکناس بخرند، نه اینکه طلا را با طلا بخرند یا نقره را با نقره بخرند. گاهی ممکن است که در هزار مورد، یک جا اتفاق بیافتد، برای این امور نادر، فقها وقت صرف نمی کنند.

ص: ۴۵۳

حرف این بزرگواران این است که الآن وِزان «صرف»، یعنی خرید و فروش طلا به طلا، نقره به نقره و طلا به نقره، این «نقدَین» را بـاهم معـامله کننـد که هر دو، یعنی «ثمن و مثمن»، هر دو جزء همین عقود باشـند، این نظیر «عبیـد و امّاء»، «فی غایه النـدره» است. برخی ها خواستند بگوینـد که این اسـکناس هایی که رایـج است و محور معامله است، به اعتبار همان طلا و نقره است، پس طلاـ و نقره در حقیقت مطرح می باشـند. این را هم مستحضـرید که اگر این اسـکناس هـا ارزش معاملی و ملکیت و رواج معاملی آنها به لحاظ همان «نقـدَین» باشد، بالاخره که باید به اینها زکات تعلق بگیرد، برای اینکه اینها کاغذی هسـتند که هیچ ارزشـی ندارند و فقط به لحاظ آن «نقدَین» ارزش دارند؛ در حالی که این چنین نیست و بسـیاری از کشورها معاملاتشان، برای همان معدن و نفت و گاز و امثال آنهاست یا صنعت های تجاری مهمی است که دارند و سخن از طلا و نقره نیست.

بارهـا به عرضـتان رسـید بعـد از جنگ جهانی دوم که آلمان به صورت یک خاکستر در آمـد، مردم آن قیام کردنـد که ما می خواهیم کشورمان را بازسازی کنیم. آنها که پیروز بودنـد و آلمان را به صورت تلّی از خاک درآوردنـد، گفتند شـما بخواهید کشور مسـتقلی داشـته باشـید، کشورتان پول می خواهد و پول پشـتوانه می خواهد، شـما پشتوانه ای ندارید و چیزی ندارید؛ نه معـدن نفت داریـد، نه معدن گاز دارید، هیچ چیز ندارید، همه خراب شد. اینها گفتند کشور پول می خواهد و بدون پول نمی تواند زندگی کند، پول هم پشتوانه می خواهد، نمی شود همین طور اسکناس چاپ کرد، پشتوانه اسکناسِ ملت ما، کار ماست و کـار مـا مثـل طلاـ و نقره می ارزد و راست گفتنـد. اینهـا این سـخنان را از اسـلام گرفتنـد؛ شـما این قصه را مکرر شـنیدید یا خودتان، برای دیگران گفتید، در چند مورد بود و یکی هم در مورد پسـر پیغمبر(صـلی الله علیه و آله و سـلّم) بود، یکی درباره دیگری؛ وجود مبارک پیغمبر در همان قبرسـتان بقیع حضور پیـدا کرد و به این گورکن می گفت این قـدر فاصـله بگـذار! این قدر بکَن! این طور بکَن! لحد را این طور بچین! آن شـخص بالأخره به ستوه در آمد و عرض کرد: یا رسول الله! این مرده است و زیر خروارهـا خـاک است، دیگر فرار نمی کنـد، این همه دسـتور می دهی که لحـد را این طور بچین و آن قـدر قبر را بِکَن! فرمود ما خانه ای را که برای مرده ها درست می کنیم، بایـد محکم درست کنیم، این طور نیست که خانه و ساختمانی درسـت کنیم که هنوز همه نیامده، هفده - هجده نفر زیر آن آواره شوند. این شهرسازی اسلامی یعنی این! فرمود: «لَكِنَّ اللَّهَ يُحِبُ عَبْداً إِذَا عَمِلَ عَمَلًا أَحْكَمَهُ»؛ (۱) خانه، برای مرده درست می کنی محکم درست بکن! این می شود شهرسازی اسلامی.

۱- الأمالی، الشیخ الصدوق، ص۴۶۸.

غرض این است که فرمود که کـار ما محکم و متقن است. این را وجود مبارک حضـرت به همه آموخت و آنها هم گفتنـد که پشـتوانه اسکناس ما، کار ماست. غرض این است که این طوری که ما بگوییم پشتوانه اسکناس طلا و نقره است و به لحاظ طلا و نقره این بحث جا دارد، این تام نیست؛ امّا طرح بعضـی از مسائل که در اسلام آمده، ولو به صورت رایج؛ نظیر بحث «صوم و صلاـه» آن طور لازم نیست؛ ولی اصل این فکر در حوزه ها بایـد باشـد. الآن شـما می بینیـد این تکفیری ها، این سـلفی ها، این داعشـی ها (علیهم من الرحمن ما یسـتحق)، معامله «عبد و أمه» را متأسفانه با بعضی افرادی که به اسارت گرفتند دارند اجرا می کنند، آیا جریان «عبد و أمه» همین است که هر کسـی جنگ کرد و پیروز شد، زن به این صورت دربیاید؟ یا شرایطی دارد که حرمت زن و کرامت زن هم محفـوظ است؟ زن بالأـخره تـا چه انـدازه پیش خـدا و پیغمـبر ارزش دارد؟ چگونه می شود بـا او معامله کرد؟ چگونه می شود با او زنـد گی کرد؟ او هیـچ حرمتی، هیچ کرامتی، نه «مهر المثل» و نه «مهر المسـمّی»، هیچ چیزی نـدارد؟! اینها باید بحث شود تا در چنین روزی که چنین فکری پیدا شده، دیگری نقدی و نقبی به اسـلام زده، آدم بتواند یک پاسـخ مثبتی دهـد که بالأخره کرامت زن کجا رفته؟ چگونه می شود که این طور به صورت یک کالا و به صورت یک پارچه دَم دست باشـد؟ طرح این مسائل که در فقه آمـده، «فی الجمله» - نه «بالجمله» - در حوزه ها لازم است؛ «بالجمله» نظیر صوم و صلاـت است که وظیفه روزانه همه ماست؛ امّا مسـئله «نقود»، معامله طلا و نقره، معامله با «عبـد و أمه»، اینها بایـد در فقه مطرح شود.

ص: ۴۵۵

به هر تقـدیر در مسـئله «صـرف»، گرچه الآن خیلی محل ابتلای جامعه نیست تا فقیه درباره آن بحث کند؛ امّا حالا خطوط کلی آن این است. پس صورت مسـئله مشـخص شد، تمایز بین مسـئله «صـرف» و مسئله ربا مشخص شد؛ به اینکه حق با تنظیمی بود که مرحوم شـهید در لمعه انجام داده و نه آن کاری که محقق در شرایع کرده و مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) هم که ضمناً مسـئله ربا را مطرح کرده، برای اینکه مرحوم محقق در متن شـرایع این را جزء شـرط سوم قرار داده که «صـرف» در کنار «مکیل و موزون» و در کنار اتحاد جنس و مانند آن مطرح شده است.

حالا روایات مسـئله مانـده است. لزوم قبض را غالب فقها مطرح کردنـد؛ مرحوم صـدوق(رضوان الله علیه) (۱) موافقت نکرده، مرحوم محقق در متن شـرایع می فرماید که «أشـهر» این است که قبض شرط است. (۲) فقهای بعدی مخصوصاً مرحوم صاحب جواهر دارد که «أشـهر» این نیست، بلکه «مشهور» این است. (۳) بارها ملاحظه فرمودید که «مشـهور» بالاتر از «أشهر» است، چه اینکه «کثیر» بیشتر از «اکثر» است. اگر گفتند این مطلب «أشـهر» است؛ یعنی قول مقابل شهرتی دارد؛ ولی این «مشهور»تر است، امّـا وقتی گفتنـد «بـل المشـهور» است؛ یعنی این شاذ و نادر است. اینکه صاحب جواهر و دیگران برای تقویت قول می گوینـد: «أشـهر» این است «بـل المشـهور»، ترقی می کننـد؛ یعنی اگر ما گفتیم این قول «أشـهر» است، معنای آن این است که مقابل آن «مشـهور» است؛ امّا وقتی گفتیم که این قول «مشهور» است؛ یعنی مقابل آن شاذ و نادر است. همچنین «اکثر و کثیر»، اگر گفتیم «اکثر» این است؛ یعنی قول مقابـل آن «کثیر» است؛ ولی اگر گفتیم این «کثیر» است؛ یعنی مقابـل آن «قلیل» است. اینکه مرحوم صـاحب جواهر بعـد از اینکه محقق فرمود: «أشـهر» این است، ایشـان فرمود: «بـل المشـهور» این است و حتی ادعـای اجماع هم کردند. (۴) فرمایش مرحوم صدوق را گفتند، چون سـند آن بعضـی از روایات آن ضعیف است، معتبر نیست که قبض را معتبر نمی داند. بخشی از نصوصی که ربا مطرح کرده است به احترام فرمایش مرحوم محقق در شرایع که این را هم با مسئله ربا ذکر کرد، به طور اجمال اشاره کنیم تا به مسئله لزوم تقابض برسیم.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۴.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۴.

در جریان ربا، مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله تعالی علیه) در جلد هجدهم، ابواب ربا که تمام شد، در صفحه ۱۶۵ به «أَبْوَابُ الصَّرْفِ» می رسد که آن را در باب ربا این را ذکر نکرده؛ منتها در طلا و نقره چند حکم است: یکی اینکه در صورت اتحاد جنس، «تفاضل» جایز نیست و دیگر اینکه چه در اتحاد جنس و چه در اختلاف جنس تقابض لازم است. باب اول «تَحْرِيمِ التَّفَاضُلِ فِي بَيْعِ الْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ» است که اتحاد جنس معتبر است. چند روایت در این باب است که هم مشمول روایات باب رباست و هم مشمول روایات باب خاص خود است که هم روایات صحیح در آن است و احیاناً ممکن است روایات غیر صحیح هم در آن راه داشته باشد.

روایت اول که مرحوم شیخ طوسی «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ» که روایت معتبری است، از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه): «قَالَ الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ»؛ یعنی «تفاضل» جایز نیست. «لَيْسَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَ لَا نُقْصَانٌ» که از این شرط حکم وضعی استفاده می شود؛ اگر کسی طلا را با طلا یا نقره را با نقره «مع التفاضل»» فروخت، گذشته از بطلانِ معامله، این معامله حرام است، برای اینکه فرمود: «الزَّائِدُ وَ الْمُسْتَزِيدُ فِي النَّارِ»؛ (۱) [۱۲]یعنی خریدار و فروشنده، آن کسی که زیاد داد و آن کسی که هم زیاد گرفت، هردو «فی النار» هستند، چون معامله ربوی حرمت آن برای طرفَین است؛ حالا یک وقت کسی مضطر است، ممکن است براساس «رُفِعَ ... مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» (۲) [۱۳]حرمت از او گرفته شود؛ ولی اگر مضطر نبودند «کلاهما فی النار».

ص: ۴۵۷

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۸.

۲- التوحید، الشیخ الصدوق، ص۳۵۳.

همین روایت را که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله تعالی علیه) با سند معتبر نقل کرد، مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ» همین را نقل کرد، «إِلَّا أَنَّهُ زَادَ وَ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مِثْلًا بِمِثْلٍ وَ قَالَ لَيْسَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَ لَا نَظِرَةٌ»؛ (۱) [۱۴]در خرید و فروش طلا ـ و نقره، نه زیادی عینی جایز است و نه زیادی حکمی؛ زیادی عینی که مشخص است که یکی ده مثقال و دیگری یازده مثقال است و زیادی حکمی هم همین «نَظِرَه» است؛ یعنی یکی نسیه دهد. شخصی فرصت و مهلت دهد که بعداً بپردازد؛ اگر ثمن نقد باشد و مثمن نیسه یا ثمن نسیه باشد و مثمن نقد، این می شود «نَظِرَه». فرمود «سلف» در اینها جایز نیست، یک؛ نسیه در اینها جایز نیست، دو؛ این نقداً باید باشد، سه؛ این زیادی است که در روایت مرحوم صدوق هست و در روایت مرحوم شیخ طوسی نیست.

باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله تعالی علیه) (۲) با سند خاصی که از «ابن صبیح» نقل کرده است «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) يَقُولُ: الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَ الْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ الْفَضْلُ بَيْنَهُمَا هُوَ الرِّبَا الْمُنْكَرُ»؛ (۳) [۱۶]

با این یک تعبیر، هم حکم تکلیفی را که حرمت است بیان فرمود، هم حکم وضعی را که بطلان است مطرح کرد. پس گاهی با دو جمله مثل روایت اُولی، گاهی با یک جمله مثل روایت ثانیه، هم حکم تکلیفی بیان می شود و هم حکم وضعی.

ص: ۴۵۸

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۸۸.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۸.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۶۶، ابواب الصّرف، باب۱، ط آل البیت.

روایت سومی که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده است «عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِی جَعْفَر(علیهما السلام) أَنَّهُ قَالَ: فِي الْوَرِقِ بِالْوَرِقِ وَزْناً بِوَزْنٍ وَ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَزْناً بِوَزْنٍ»؛ از این حدیث بیش از حکم وضعی استفاده نمی شود. به کمک ادلّه خارج می شود حکم تکلیفی را فهمید؛ ولی از خود این حکم تکلیفی استفاده نمی شود. فرمود: «وَزْناً بِوَزْنٍ»؛ یعنی بیش از این صحیح نیست؛ امّا اگر کسی این کار را کرد آیا حرام است یا نه؟ این باید به شاهد خارجی بیان شود.

پرسش: و از اینکه ثابت می شود حکم تکلیفی است، پس وضع آن حرام نیست؟

پاسخ: نه، خیلی از موارد است که حکم وضعی بطلان است؛ امّا حکم تکلیفی حرمت ندارد. الآن اگر کسی اعیان نجسه را معامله کرد، این معامله باطل است؛ اگر آن پول را گرفته غصب می شود، حرف دیگری است. الآن همین را کسی معامله ربوی کنند و بعد از مدتی فسخ کنند، این طور نیست که معصیت از بین رفته باشد؛ یکی خیار داشته باشد فسخ کند یا تقایل کنند و به تراضی طرفَین اقاله کنند و معامله را به هم بزنند، غصبی در کار نیست، چون هر مالی به صاحب خود برگشت؛ ولی آن حرمت که از بین نمی رود. خیلی از معاملات است که باطل است؛ ولی حرام نیست.

در روایت چهارم این باب که این هم از مرحوم شیخ طوسی (۱) است، از وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) است که فرمود: «لَا تَبِیعُوا دِرْهَمَیْنِ بِدِرْهَمٍ»؛ (۲) [۱۸]این شامل ذهب نمی شود و استفاده حکم تکلیفی از این هم آسان نیست، برای اینکه این گونه از نواهی متعلق به معاملات، غالباً ارشاد به نفی موضوع است؛ یعنی حاصل نمی شود و بیش از حکم وضعی از آن استفاده نمی شود.

ص: ۴۵۹

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۸.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۶۶، ابواب الصّرف، باب۱، ط آل البیت.

روایت پنجم این باب هم جزء مناهی پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلّم) است که فرمود: «وَ نَهَی عَنْ بَیْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ زِیَادَهً إِلَّا وَزْناً بِوَزْنٍ»؛ آیا این نهی در معاملات، ناظر به حکم تکلیفی هم هست یا نه؟ این نیاز به اثبات دارد؛ امّا از آن روایات به خوبی می شود هم حکم تکلیفی را و هم حکم وضعی را استفاده کرد، البته به کمک آن روایاتی که هم حکم تکلیفی و هم حکم وضعی را می فهمانند، از این نهی می شود هر دو را فهمید.

پرسش: حکم وضعی با حکم تکلیفی باید توازن برقرار باشد؟

پاسخ: نه، بعضی از جاهاست که حکم تکلیفی است و حکم وضعی نیست؛ بعضی از جاهاست که حکم وضعی هست و حکم تکلیفی نیست. در جایی که حکم تکلیفی باشد و حکم وضعی نباشد، مثل بیع «وقت النداء»، وقتی گفته شد: (إِذَا نُودِیَ لِلصَّلاَهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ)، (۱) [۱۹]این جا یعنی وقت خود را صرف کنید برای خرید و فروش، صرف وقت برای خرید و فروش یا برای اجاره، یک کار حرامی است و باید زودتر به نماز جمعه برسید؛ امّا حالا اگر این کار را کرد این معامله صحیح است، این طور نیست که بیع «وقت النداء» باطل باشد. در بعضی از موارد بیع «وقت النداء» نیست و موارد دیگری است؛ مثلاً خنزیری را خریده یا یک حیوان حرام گوشتی را که هیچ استفاده ای ندارد خریده، این معامله باطل است، حرام که نیست. بله، پولی را که گرفته می شود غصب، تصرف در این مال بحث دارد. پس گاهی بطلان وضعی هست و حرمت تکلیفی نیست، گاهی حرمت تکلیفی هست و بطلان وضعی نیست و گاهی هم مثل مسئله ربا هر دو هست.

۱- جمعه/سوره۶۲، آیه۹.

روایت شـشم را مرحـوم کلینی (۱) نقـل کرده اسـت. آن چهـار روایت اوّل را مرحـوم شـیخ طوسـی نقـل کرد، روایت پنجم را مرحوم صـدوق(رضوان الله علیه) که فرمود: «نَهی» (۲) [۲۱]و جزء نواهی حضـرت بود، روایت شـشم را مرحوم کلینی (رضوان الله علیه) نقل کرد و این باب هم همین شـش روایت را دارد. «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَـفْوَانَ عَنْ إِسْـحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) الدِّرْهَمُ بِالدِّرْهَمِ وَ الرَّصَاصِ»، (۳) [۲۲]این چطور است؟ یک وقت یک درهم می دهد با یک درهم و مقداری فلز روی، مقداری فلز قلع، مقداری فلز مس که ثمن بیش از مثمن است، این چطور است؟ «الـدِّرْهَمُ بِالـدِّرْهَمِ وَ الرَّصَاصِ». فرمود: «الرَّصَاصُ بَاطِلٌ»؛ این زائد جایز نیست، پس ربا می شود. نه اینکه این ضمیمه عیب دارد، شـما «رصاص» را ضـمیمه درهم بکنید و با آن گندم بخرید، اینکه محذوری ندارد. اینکه فرمود: «الرَّصَاصُ بَاطِلٌ»؛ یعنی این زیاده باطل است؛ یعنی این رباست.

عصـاره این روایـات شـش گـانه که چهـار مورد را مرحوم شـیخ طوسـی نقل کرد، یکی را مرحوم صـدوق نقل کرد و یکی را مرحـوم کلینی(رضـوان الله علیهم) نقـل کرد، این است که «تفاضـل» در ذهب به ذهب و فضه به فضه باطـل است. این بحث در معاملات ربوی قبلاً هم مبسوطاً بیان شـده بود، برای اینکه اینها موزون هسـتند، یک؛ با وحـدت جنس «تفاضل» در اینها جایز نیست، دو؛ فرمایشـی که بعضـی از محققین نظیر صـاحب جواهر و امثـال ایشـان دارنـد، این است که حتی این طلا و نقره های مسـکوک هم با اینکه عـددی است، این هم ربوی است. (۴) چرا؟ برای اینکه در صـدر اسـلام که عدد در کار نبود، در صدر اسـلام اینهـا مـوزون بودنـد. براسـاس آن مبنـای ناتمـامی که مرحوم محقق داشت و صـاحب جواهر هم همـان راه را طی کرد، فرمودند که اینها چون در صدر اسلام موزون بودند، یک؛ قضیه به نحو خارجیه است، دو؛ بعد به صورت قضیه حقیقه در آمد، سه؛ الآـن اگر خوب تحقیق کنیـد کار آسانی نیست، این حرف ها نفس گیر است که کجا قضـیه خارجیه است؟ چگونه قضـیه خارجیه به قضـیه حقیقیه تبـدیل می شود؟ الآن «فی مشارق الارض و مغاربها» حکم طلا و نقره این است، ولو عـددی هم باشد؛ اینها معدود هسـتند، چون معیار کیل و وزن صدر اسـلام می باشد و در صدر اسلام باید دید چه چیزی موزون بود و چه چیزی موکول بود؛ یعنی قضـیه خارجیه و بعـد این قضـیه خارجیه، دالان ورودی را طی کرد و به صورت قضـیه حقیقیه در آمـد، الآن «فی شـرق الارض و غربها» حکم طلا و نقره این است. اگر ما گفتیم اوّل به نحو قضیه حقیقه است، هر چیزی که در هر عصری در هر مصری، «مکیل و موزون» است حکم خاص خود را دارد و اختصاصی به زمان حضرت ندارد؛ امّا این جمود متأسفانه در فرمـایش محقق راه پیـدا کرده، بعـد صاحب جواهر هم آن را امضا کرده است. صاحب جواهر فرمود این طلا و نقره ولو بعـدها مسـکوک شد؛ امّا در صدر اسلام که سکه نبود، اینها موزون بودند، نه معدود، بعدها که سکه و عددی شد، باز هم اینها ربوی است، برای اینکه به لحاظ اصل موزون هستند که البته این حرف، حرف ناتمامی است. ایشان می فرماید که چون معیار «مکیل و موزون» عصر حضرت است و طلا و نقره در آن عصر موزون بودند، ولو مسکوک و معدود شوند، «فیه ربا». به هر تقدیر اگر اینها وحـدت جنس داشـتند و وزنی بودنـد، ربوی است و اگر وزنی نبودنـد و عـددی هم باشـد، ولو وحـدت جنس هم داشـته باشـند، ربـا نیست. حالا اینها حرف هایی بود که نبایـد می گفتیم، برای اینکه بحث های قبلی تمام شـد، مرحوم صاحب جواهر این زحمت را به عهده ما انداخت و سرّش آن کم نظمی غیرمتوقّع متن شرایع است، این جا شما باید راهی را که مرحوم شهید در لمعه رفت، آن راه را می رفتیـد؛ یعنی «صـرف» هم یک بحث جدایی دارد، «نقدَین» از آن جهت که ربا دارند که بحث ربا شامل حال آنها می شود و چیز جـدایی نیست، هیچ فرقی بین طلا و نقره با جو و گندم و ذرت و برنج نیست، «مکیل و موزون» هسـتند که با وحدت جنس در آنها ربا هست. این معامله «صـرف» را فقها جداگانه و روایات جداگانه ذکر کردند، برای اینکه

قبض در آن شرط است، نه برای اینکه «تفاضل» در آن جایز نیست.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۶، ط اسلامی.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۱۱.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۶۶، ابواب الصّرف، باب۱، ط آل البیت.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۴.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

جریان «صرف الأثمان» که در تعبیر بسیاری از بزرگان فقهی آمده است، چند نکته را به همراه دارد: چرا خرید و فروش طلا و نقره را به عنوان «صرف الأثمان» گفته اند؟ چون گفته اند که «صرف» یعنی صوت، (۱) خرید و فروش کالاها سر و صدایی ندارد؛ ولی وقتی سکه خرید و فروش می شود، نقل و انتقال سکه ها با صوت همراه است؛ لذا از خرید و فروش طلا و نقره به «صرف» یاد شده است، چون صوت دارد. چرا «أثمان» گفته اند؟ برای اینکه طلا و نقره هر دو «ثمن» کالاهای معروف هستند؛ وقتی چیزی می خریدند، سابق این طور بود که یا طلا می دادند یا نقره، الآن هم «ذهب» ثمن است و هم «فضه» «ثمن» هست؛ اگر «ذهب و فضه» را بخواهند با هم معامله کنند، گویا «ثمن»ها را با هم معامله می کنند. کالاهای معمولی مثل گندم، جو و پارچه، اینها «مثمن» هستند و طلا و نقره «ثمن» می باشند؛ اگر خود طلا و نقره بخواهد مورد معامله قرار بگیرد، می گویند این معامله «أثمان» است؛ با اینکه یکی «ثمن» قرار می گیرد و دیگری «مثمن»؛ یعنی طلا را به نقره می فروشند یا نقره را به طلا می فروشند که یکی «مثمن» است و دیگری «ثمن»، چون هر دو «ثمن» قرار می گیرند، از این جهت گفته اند «صرف الأثمان»؛ حال اینها نکات ادبی بحث است.

ص: ۴۶۳

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۳.

مطلب فقهی بحث این است: همان طوری که خیار مجلس، یک حکم فقهی تعبدی در خصوص بیع است و در معاملات دیگر نیست؛ تقابض، هم یک حکم فقهی مخصوص به بیع است و در معاملات دیگر نیست. فرق جوهری مسئله قبض و مسئله ربا این است که ربا در همه معاملات راه دارد؛ چه بیع باشد، چه صلح باشد چه قرض باشد و چه معاملات دیگر باشد، ربا راه پیدا می کند؛ ولی لزوم تقابض مخصوص بیع است، آن هم بیع «أثمان»؛ از این جهت با مسئله ربا کاملاً فرق می کند.

مطلب دیگر آنکه حرفی را که مرحوم شهید ثانی در مسالک خود دارد، مورد پذیرش این آقایان است. مرحوم شهید ثانی یکی فرمایشی در مسالک دارد که می فرماید: بین مسئله ربا و مسئله «صرف»، «عموم و خصوص من وجه» است، برای اینکه اینها یک ماده اجتماع دارند که موجبه جزئیه است و دو ماده افتراق دارند که سالبه های جزئیه هستند. (۱) آن جا که ربا هست و مسئله «صرف» که حکم آن قرض باشد، نیست؛ مثل خرید و فروش گندم، جو و کالاهایی که مکیل و موزون است این جا ربا راه دارد؛ ولی حکم قبض که لزوم قبض «فی المجلس» باشد، در این جا مطرح نیست. در مکیل موزون که ربا راه دارد، در «ذهب و فضه» هم از آن جهت که موزون هستند ربا راه دارد؛ ولی در این جا ربا هست و حکم قبض نیست. در جریان «صرف الأثمان» حکم قبض است؛ ولی ربا راه ندارد، مثل آن جایی که «ثمن و مثمن» دو جنس باشند، نه یک جنس؛ اگر خواستند طلا را با نقره معامله کنند، این جا لزوم قبض مطرح است؛ ولی ربا راه ندارد، برای این که اگر تفاضل باشد ربا نیست، چون

«ثمن و مثمن» یک جنس نیستند، دو جنس می باشند. پس در خرید و فروش طلا به نقره یا نقره به طلا لزوم قبض مطرح است؛ ولی ربا راه نـدارد، چون تفاضل آن جایز است. آن جایی که هم ربا و هم قبض هست، آن جایی است که طلا به طلا و یا نقره به نقره معـامله شود؛ آن جـا هم حکم ربا راه دارد و هم مسئله قبض مطرح است. اینها سـخنانی بود که در اطراف این موضوع گفته شـده است و خیلی علمی نیست؛ اما اساس علمی بحث چنین است: - در فصول نه گانه ای مرحوم شـیخ(رضوان الله علیه) در کتـاب شـریف مکـاسب داشـتند که این موارد بایـد نقـد در دست شـما بزرگواران باشـد که هر وقت خواستیـد به مطلبی از مطالب مربوط به این نُه فصل مکاسب رجوع کنید، این آسان باشد - مرحوم شیخ در مکاسب محرّمه دو بخش دارند: یکی آن جایی که خریـد و فروش حرام است، در اثر اینکه کالا حرام است و «نجس العین» است؛ مثل خرید و فروش آلات قمار، آلات بت پرستی یـا مثـل «کلب» و «خنزیر» و امثـال آن نجس هست که حرمت کسب به لحـاظ حرمت و حرام بودن آن کالاـست یا حرمت کسب مربوط به حرمت آن خدمات و کاری است که انسان انجام می دهد؛ مثل معونه ظالم، سـحر، شـعبده و جادو که این کارها چون حرام است، کسب با این کارها هم حرام است. محور اصـلی مکاسب مرحوم شـیخ این دو عنوان است؛ لذا آن جایی که کسب در اثر اینکه ربا و مانند آن حرام است و مانند آن، این در مکاسب مطرح نیست. در فصول نُه گانه مسئله بیع:

۱- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص۳۳۳.

فصل اول مربوط به بیع بود که «البیع ما هو؟» ایجاب، قبول، ترتیب، موالات و مانند اینها.

فصل دوم در این بود که بایع و مشتری «من هما؟» باید بالغ و عاقل باشند یا مالک یا مَلِک باشند؛ یعنی یا صاحب مال باشند یا حق و مُلْک داشته باشند؛ مثل وکیل، ولیّ، متولّی که اینها مُلْک دارند؛ ولی مِلْک برای اینها نیست؛ امّا مُلْک، سلطنت و حق خرید و فروش دارند. مسئله بیع فضولی در این فصل دوم مطرح است.

فصل سوم این است که «معقود علیه» چه چیزی باید باشد؟ این «معقود علیه» غیر از آن بحث هایی است که در مکاسب محرّمه بود؛ غیر از اینکه «معقود علیه» باید حلال باشد و ملکیت داشته باشد، بلکه می گویند باید طِلق و آزاد باشد؛ نمی شود وقف و رهن را فروخت، این چیزهایی که طِلق نیست، مقیّد و بسته است را خرید و فروش نکنند که این گونه از شرایط در فصل سوم است که «معقود علیه» است.

فصل چهارم دربارهٔ خیار است.

فصل پنجم دربارهٔ شروط است.

فصل ششم دربارهٔ احکام خیار است.

فصل هفتم دربارهٔ نقد و نسیه است.

فصل هشتم دربارهٔ قبض است.

فصل نُهم دربارهٔ احکام قبض است.

این فصول نُه گانه و عناوین آن باید در دست شما بزرگواران باشد که اگر در فقه هر کدام از این مطالب راجع به نُه فصل فوق مطرح شد، فوراً بتوانید به جای آن مراجعه کنید؛ بقیه مباحث تجارت در کتاب شریف مرحوم شیخ نیست. در آن بحث هایی که مربوط به این است که بیع چیست، یک فرق جوهری که بیع با سایر معاملات دارد؛ یعنی معاملات لازم، این است که معامله جایز، مثل هبه و امثال آن، اینها یک مرحله ای است. وقتی کسی ایجاب و دیگری قبول را خواند که یکی گفت «وهبت» و دیگری گفت «اتّهبت» یا مسئله توکیل و این گونه از عقودِ غیر لازم اینها یک مرحله ای هستند؛ یعنی صرف ایجاب و قبول برای تحقق کافی است و می شود برابر آنها عمل کرد؛ اما بیع و امثال بیع که عقد لازم هستند، اینها دو مرحله ای می باشند: یکی مرحله نقل و انتقال است که یکی می گوید «بعت» و دیگری می گوید «اشتریت» و دوم اینکه وقتی مرحله نقل و انتقال تمام شد، طرفین تعهدی دیگر دارند که ما پای امضای خود می ایستیم؛ این تعهد که پای امضای خود می ایستیم، در حوزه (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) (۱) است و آن نقل و انتقال در حوزه (أَحَلَّ اللّٰهُ البَیْعَ) (۲) است. بیع یک ایجاب و قبولی دارد که این معامله بسته شد، امّا حالا این معامله لازم است یا لازم نیست؟ آیا بیع مثل هبه است که می شود آن را به هم زد یا یک تعهد دیگری لازم است؟ می فرمایند که بیع و بعضی از عقود دیگر که لازم هستند، مثل هبه یک مرحله ای نیستند؛ در هبه یک مرحله نقل و انتقال است، امّا هیچ کدام تعهد ندارند که پای امضای خود بایستند. در مسئله بیع دو تعهد است: یک تعهد نقل

و انتقال کالا و «ثمن» است که این مرحله بیع است و مرحله دیگر اینکه طرفین تعهد دارند که پای امضای خود بایستند که این مرحله عقد است. (أَوْفُوا بِالعُقُودِ)، نشانه لازم بودن این کار است، زیرا طرفین تعهد کرده اند که پای امضای خود بایستند و تخلف نکنند، این تعهد ثانی در مسئله هبه و وکالت و امثال آن نیست؛ لذا طرفین فوراً می توانند بر هم بزنند و پای عقد خود نایستند. پس در بیع و عقود دیگر که لازم است، دو تعهد است؛ این دو تعهد هم طبق آیه و روایت نیست که یک آیه بگوید «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» بیع دو تعهد دارد، بلکه این تحلیل غرائز عقلا است، یک؛ امضای صاحب شریعت است، بدون ردّ، دو؛ عقلا بین بیع و هبه این فرق جوهری را می گذارند، وقتی شما غرائز اینها را تحلیل کنید، می بینید در هبه، نقل و انتقال است بدون تعهد و در بیع، نقل و انتقال است با تعهد؛ اجاره هم همچنین است. پس در مسئله بیع دو تعهد است: یکی تعهد درباره اصل نقل و انتقال و دیگر اینکه ما پای امضای خود می ایستیم؛ لذا فروشنده کاملاً مجاز است و قانوناً و شرعاً حق دارد که در همان مغازه خود بنویسد کالایی را که فروختم پس نمی گیرم، چون یک تعهد شرعی است و عقد لازم است؛ چه اینکه مشتری هم می تواند بگوید کالایی را که خریدم پس نمی دهم؛ حالا اقاله طرفین مطلب دیگری است، این دو تعهد است. پس در تعهد اول جای نقل و انتقال است و تعهد دوم جای تسلیم است.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مسئله «صرف أثمان» خصیصه ای دارد و آن مسئله این است که تا قبض نشود، ملکیت حاصل نمی شود. در خرید و فروش کالاهای دیگر، قبض ناظر به تعهد ثانی و ناظر به وفای به عقد است؛ ولی در مسئله «صرف أثمان»، قبض در مرحله خود عقد راه دارد، زیرا کسی طلا- را به طلا- یا طلا را به نقره فروخت که یکی گفت «بعت» و دیگری گفت «اشتریت»، ملکیت حاصل نمی شود، مگر «بالقبض» که قبض از سنخ وفای به عقد نیست، از سنخ بستر اصل عقد است. در خرید و فروش کالاهای عادی، وقتی کسی یک پارچه را می فروشد، فروشنده تملیک کرد و خریدار مالک شد؛ وقتی این پارچه را می دهند، دارند به عقد خود وفا می کنند؛ ولی در مسئله «صرف أثمان» از این قبیل نیست؛ وقتی دارند قبض می کنند، دارند آن پیچ و مهره عقد را محکم می کنند، چون تا به حال ملکیتی حاصل نشده است. اگر تقابض، شرط صحت عقد است تا قبض نشود، «بعت و اشتریت» اثر ندارد؛ لذا فرق اساسی «صرف الأثمان» با بیوع دیگر این است که در خرید و فروش دیگر، قبض و اقباض در مرحله وفای به عقد است؛ ولی در جریان «صرف أثمان» در مرحله بستر اصل عقد است؛ در بیع های دیگر با «بعت و اشتریت» ملکیت حاصل می شود، قبض و اقباض ناظر وفای به عقد است؛ ولی در مسئله «صرف أثمان» اصلاً ملکیت حاصل نمی شود، مگر به قبض، پس چنین فرق اساسی بین خرید و فروش طلا و نقره با معاملات دیگر هست و یک معونه زائده می خواهد، گرچه فقها غالباً بر این مطلب اتفاق دارند که در «صرف أثمان»، قبض شرط است؛ ولی یک فقیه بزرگوار مثل مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) موافق نیست و برخی از متأخران هم مایل هستند که فرمایش مرحوم صدوق را بپذیرند.

فرمایش مرحوم صدوق و بعضی از متأخران این است که ما یک اصول اوّلیه داریم و برابر آن اصول اوّلیه قبض در مرحله دوم قرار دارد؛ قبض در قلمرو وفای به عقد است، نه خود عقد؛ قبض و اقباض در حوزه تسلیم و تسلّم می باشند، نه در حوزه خرید و فروش؛ در حوزه (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) هستند، نه در حوزه (أَحَلَّ اللّهُ البَيْعَ) و بیع با همان ایجاب و قبول حل می شود؛ کالا شرایط خود را دارد، بایع شرایط خود را دارد، «بعت و اشتریت» هم گفته شد، نقل و انتقال باید حاصل شود. اگر شک کردیم که شیء زائدی معتبر است یا نه، اصل عدم شرطیت است، این یک؛ اطلاقات و عمومات اوّلیه هم این شرط زائد را نفی می کنند، این دو؛ یعنی (أَحَلَّ اللّهُ البَيْعَ)، (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) و (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ)، (۱) بنابر اینکه همه آنها متن اولی را در بر بگیرند، شرط زائد را نفی می کنند؛ آن وقت می اُفتد در عمومات ثانویه که مسئله ربا و امثال ربا است، این سه؛ در عمومات ثانویه گفته شد که اگر چیزی مکیل یا موزون بود، فقط تساوی شرط است، تفاضل مانع است و چیز دیگری شرط نیست، بنابراین قبض هم شرط نیست و به این عمومات هم می شود تمسک کرد. پس سه منبع در دست یک فقیه مثل مرحوم صدوق هست؛ آن اصل های اوّلی، عمومات اوّلی و عمومات مسئله ربا؛ این عمومات اطلاقات مسئله ربا می گوید اگر «ثمن و مثمن» موزون بودند، غیر از تساوی و حرمت تفاضل - که ربا آور است - چیز دیگری شرط نیست؛ پس قبض شرط نیست. شما اگر بخواهید قبض شرط کنید - که قبض را شرط صحت عقد کنید - دلیل می خواهد. روایات هم هست بعضی از این روایات دارد که باید قبض شود: «يَداً بِيَدٍ»؛ (۲) امّا بعضی از روایات دیگر است که می گوید لازم نیست، اگر «يَداً بِيَدٍ» هم نشد عیب ندارد، (۳) پس معلوم می شود آن طور را می توان حمل بر استحباب کرد یا رجحان های دیگری برای آن قائل شد که فرمایش مرحوم صدوق این است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۱، ط اسلامی.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

امّا غالب روایات به این طرف است که می گویـد بایـد قبض شود و هیـچ فقیهی که معاصـر مرحوم صـدوق یا بعـد از او، پیـدا نشده که بیاید بگوید که قبض شرط نیست؛ حتی مرحوم علامه(رضوان الله علیه) که تحریر ایشان را ملاحظه بفرمایید، می بینید که در این مسئله می فرماید پانزده حکم است؛ [(۱)](#) تحقیق و بحث مبسوط و دقیقی در این کتاب ندارد. بر خلاف همین علامه در تذکره، [(۲)](#) در تحریر آن براهیـن و امثـال آن را نـدارد و ایـن فروع را همین طـور مرتب ذکر می کنـد و اصـلاً به مخـالفت مرحـوم صـدوق(رضـوان الله تعـالی علیه) تـوجه ای نـدارد و غالبـاً ادعـای اتفـاق کـل و اجمـاع می کننـد، گویـا اصـلاً مرحـوم صـدوق(رضوان الله علیه) مخـالفتی نکرده است؛ از بس همه فقها اتفاق دارنـد بر اینکه قبض شـرط است، این قـدر برای آن ها مسلّم است که به فرمـایش مرحوم صـدوق اصـلاً توجه ای نشـد. البته به این اجماع نمی شود بسـنده کرد، برای اینکه این همه روایاتی که در مسئله هست، انسان اطمینان دارد که فقهای بزرگوار به استناد همین روایات فتوا داده اند، اجماع تعبدی نیست؛ ولی آنچه که انسان می تواند به این اجماع تکیه کند، این است که این همه فقها - چه مرحوم شـیخ طوسی [(۳)](#) و همه بزرگان تا برسد به صاحب جواهر [(۴)](#) همه اینها - می گویند در «صرف الأثمان و بیع الأثمان» قبض شرط است و مخالفت با این سلسله بزرگان و بزرگوار از فقاهت، کار آسانی نیست. اجماع تعبدی در کار نیست، برای اینکه چند روایت در باب است؛ ولی انسان فهم همه اینها را کنار بگـذارد و بگویـد مرحوم صـدوق این چنین فرمود، این تام نیست.حالا این روایت ها - فعلاً شاید به بیان همه آنها نرسیم - اجمالاً اشاره می شود تا به جمع بندی روایی برسیم. در کتاب شریف وسائل، جلد هجدهم، «ابواب الصرف» چنـد باب دارد که روایت های باب اوّل که شـش روایت بود در جلسه قبل خوانـده شد؛ اما باب دوم که جلد هجدهم، صـفحه ۱۶۷ بـاب دوّم از «ابواب الصـرف» است، این پـانزده روایت دارد که روایت چهـاردهم آن موافق بـا مرام مرحوم صـدوق است. روایت چهـاردهم را ملاحظه بفرماییـد در برابر این همه روایـاتی وارد شـده است که می گویـد که قبض شـرط است، آیا می تواند مقاومت بکند یا نه؟

ص: ۴۶۸

۱- تحریر الأحکام، العلامه الحلی، ج ۲، ص۳۱۳.

۲- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج ۱۰، ص۴۱۳.

۳- الخلاف، الشیخ الطوسی، ج ۳، ص۲۰۴.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۴.

روایت چهاردهم این است که «أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُسْلِفَ دَنَانِيرَ بِكَذَا وَ كَذَا دِرْهَماً إِلَى أَجَلٍ قَالَ: نَعَمْ لَا بَأْسَ»؛ حالا از حضرت سؤال می کند که این دینارها هم نظیر جو و گندم است که انسان با آن سلفی معامله کند - در برابر نسیه - که «مثمن» تأخیر باشد و «ثمن» نقد؛ یعنی قبض حاصل نشود؟ فرمود: بله، عیب ندارد. معامله سلفی این است که «ثمن» نقد است و «مثمن» بعداً تحویل داده می شود، در برابر نسیه که کالاـ نقد است و «ثمن» نسیه که فرمود: «لَا بَأْسَ». این روایت مورد استناد مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) (۱) است و در ادامه روایت آمده است: «وَ عَنِ الرَّجُلِ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَشْتَرِيَ دَنَانِيرَ بِالنَّسِيئَةِ قَالَ: نَعَمْ إِنَّ الذَّهَبَ وَ غَيْرَهُ فِي الشِّرَاءِ وَ الْبَيْعِ سَوَاءٌ»؛ طلا و نقره مثل جنس های دیگر هستند؛ مثل جو و گندم، پارچه و فرش هستند که هم نسیه جایز است و هم سلف جایز است؛ در نسیه کالا نقد است و «ثمن» نسیه است، در سلف «ثمن» نقد است و کالا نسیه است؛ فرمود که عیب ندارد، طلا و نقره با کالاهای دیگر هیچ فرقی نمی کند. آیا این روایت در برابر این همه روایاتی که وارد شده که «ذهب و فضه» با کالاهای دیگر فرق می کند، می توانند مقاومت بکنند یا نه؟ روایت از آن طرف فراوان است، یک؛ عمل اصحاب «من الصدر الی الساق» بر لزوم تقابض در معامله صرف است، این دو؛ آیا می توان در برابر این دو قدرت، فرمایش مرحوم صدوق را تقویت کرد یا نه؟

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

جریان «صَرف» آن طوری مرحوم شهید در لمعه (1) مطرح کرده است، با نظم طبیعی هماهنگ تر است تا آن طوری که مرحوم محقق در شرایع (2) ذکر کردند. مرحوم محقق در شرایع «صَرف» را در کنار ربا و در فصل هفتم ذکر کردند و اینها دو مبحث جدای از هم هستند. در ربا اگر وحدت جنس «ثمن و مثمن» و مکیل یا موزون باشند تفاضل جایز نیست، چون ربا می شود؛ خواه از سنخ طلا و نقره باشد، خواه از سنخ جو و گندم و حبوبات دیگر باشد، ولی در جریان صَرف این است که قبض «فی المجلس» لازم است، این کاری به مسئله ربا ندارد و بحث جدایی است. به هر تقدیر در جریان «صَرف» آن خصیصه ای که در آن است این است که صحت معامله «صَرف»؛ یعنی طلا و نقره با هم؛ خواه«ثمن و مثمن» از یک جنس باشد، خواه «ثمن و مثمن» از دو جنس باشد؛ یعنی طلا به طلا و نقره به نقره یا طلا به نقره باشد، قبض در مجلس لازم است. در بحث دیروز ملاحظه فرمودید که معاملات از نظر لزوم و جواز یک تفاوتی دارند و از نظر دخالت قبض در تملیک و تبدیل مال و عدم دخالت یک مسئله دیگری است؛ اینها دو مسئله کاملاً جدای از هم هستند.

ص: ۴۷۰

۱- اللمعه الدمشقیه، الشهیدالاول، ص۳۰۳.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

مسئله و مطلب اول این است که عقود و معاملات دو قسم می باشند: بعضی یک مرحله ای و بعضی دو مرحله ای هستند. عقدهای جایز؛ نظیر وکالت و هبه اینها یک مرحله ای هستند؛ یک ایجاب است و یک قبول و دیگر تمام شد، غیر از ایجاب و قبول تعهد دیگری نیست؛ ولی در عقود لازم غیر از ایجاب و قبول که عهد است یک تعهد دیگر مطرح می باشد و آن تعهد دیگر این است که طرفین بعد از نقل و انتقال مال یا غیر مال هرچه که هست، متعهد می شوند که ما پای امضایمان بایستیم، این تعهد که مرحله دوم است باعث می شود که آن عقد را عقد لازم کند.

تفاوت اساسی عقد لازم و عقد جایز این است که در عقد جایز فقط یک مرحله است که ایجاب و قبول می باشد، در عقد لازم دو مرحله است؛ بعد از مرحله ایجاب و قبول یک تعهد جدید است که ما پای امضایمان می ایستیم؛ این در اجاره هست، در بیع هست، در عقود دیگر هست؛ لذا فروشنده، کالایی را که فروخت می تواند در مغازه خود بنویسد کالای را که فروختم پَس نمی گیرم، چون حق قانونی و شرعی اوست؛ یعنی عقد، عقد لازم است و خریدار هم می تواند بگوید کالایی را که خریدم پَس نمی دهم، چون حق شرعی اوست. بیع یک عقد لازم است، وقتی لازم شد معنا ندارد که دیگری بخواهد به هم بزند. عقد جایز این مرحله دوم را ندارد؛ ولی عقد لازم این مرحله دوم را دارد؛ این یک تفاوت بین عقد لازم و جایز است. این عقد لازم که این مرحله دوم و تعهد را دارد؛ یا مطلق و باز است یا بسته است؛ اگر مطلق بود این معامله می شود لازم مطلق

و اگر در مدار بسته بود؛ مثلاً شرطی ذکر کردند، خیاری قرار دادند، «شرط الخیار» کردند یا شرطی انجام دادند که تخلف آن شرط خیار آور است، این یک مدار بسته می شود؛ ولی به هر تقدیر در بیع و امثال بیع، مرحله دوم گاهی باز است و گاهی بسته است؛ اگر باز بود این بیع می شود لازم مطلق و اگر بر مدار بسته بود، این بیع خیاری می شد، در غیر بیع خیار این بیع لازم است. این یک تفاوت بین عقود بود.

ص: ۴۷۱

تفاوت دیگری در عقود از لحاظ دخالت قبض و عدم قبض وجود دارد. در عقود برای نقل و انتقال؛ گاهی خود ایجاب و قبول کـافی است و گـاهی ایجـاب و قبول به تنهـایی کافی نیست، یک متمّمی لازم دارد که آن قبض است و این متمّم؛ هم در عقد لازم مطرح است و هم در عقد جایز، در عقد جایز نظیر هبه، «وهبت» و «اتهبت» است یا «قبلت» است، یک ایجاب است و قبول که این برای نقـل و انتقـال است؛ متمم نقل و انتقال در مسأله هبه قبض است، در هبه اگر قبض نشود ملکیت حاصل نمی شود. وقف اگرچه به این معنی عقد نیست و به ایقاع نزدیک است، زیرا بنابر اینکه قبول در او شرط نباشد، این دیگر عقدی نیست و این به ایقاع نزدیکتر است، لکن قبض در آن شـرط است. وقف زمانی صحیحاً منعقد می شود که بعد از اجرای آن صیغه، عین موقوفه را واقف به متولّی تحویـل بدهـد؛ حالا ـ گـاهی کارهـایی انجام می شود که به منزله قبض آن متولّی است؛ ولی بالاخره قبض لازم است، این قبض در آن مرحله اول عقـد یا ایقاع قرار دارد. در جریان هبه این عقد در آن مرحله اول قرار دارد؛ یعنی اگر قبض نشود چیزی از «واهب» به «مُتَّهِب» نرسـیده است، این عقـد جائز است که قبض متمّم نقل و انتقال است. در عقد لازم که قبض متمّم نقل و انتقال باشد، همین مسأله بیع صَرف است؛ آن جایی که طلا را با طلا و نقره را با نقره یا طلا را با نقره می فروشـند، صِرف «بِعْتُ و اشتَریتُ» این نقل و انتقال را بر عهـده نـدارد. متمّم این انشاءِ نقل، مسئله قبض است و اگر در مجلس قبض نشود، ملکیت حاصل نخواهد شد، پس در بیع لازم نظیر بیع «صَرف» گذشته از ایجاب و قبول، آنچه که متمم دلیل نقل و انتقال است، مسأله قبض است.

ص: ۴۷۲

پرسش: فرمودید مسئله اول در بیع «صَرف» قبض است که اگر نباشد ملکیت حاصل نمی شود؟

پاسخ: بله، الآن همان سخن است. درباره هبه در مرحله اولش قبض داخل است، در مسأله صَرف و سَلَم هم در مرحله اول قبض دخیل است که اگر قبض نباشد ملکیت نیست، چه اینکه در مسأله وقف هم اگر قبض نباشد وقف حاصل نمی شود. قبض سهم تعیین کننده ای؛ هم در بخش عقدهای جایز دارد و هم سهم تعیین کننده ای در بعضی از عقدهای لازم، در این مسأله حرفی نیست.

بعضی از امور است که مورد اختلافی است که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) و برخی از هم فکرانشان به این نظر متمایل هستند؛ ولی معروف بین فقهاء(رضوان الله علیهم) چیز دیگری است و آن این است که اگر چنانچه یک عقدی خیاری بود؛ یعنی عقد لازمی که خیار در آن «بأحد انحاء» راه پیدا کرده است - یعنی از آن اسباب چهارده گانه خیار - اگر عقد خیاری داشتیم گذشت زمانِ خیار، متمّم نقل است؛ یعنی صِرف ایجاب و قبول برای نقل و انتقال کافی نیست؛ یعنی در زمان خیار آن کسی که خیار دارد یا «علیه الخیار» است، مالک نیست و وقتی ملکیت حاصل می شود که یا خیار ساقط شود یا زمان خیار بگذرد، گرچه مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) فتوای مستقیمی در همه کتاب های ایشان نیست، بلکه در بعضی از کتاب ها موافق با «ما هو المعروف» و در بخشی از کتاب ها مخالف هستند؛ ولی معروف بین فقهاء این است که گذشت زمانِ خیار، متمّم نقل نیست. در زمان خیار طرفین مالک هستند که می توانند تصرّف کنند و از نماهایش بهره بگیرند و مانند اینها، پس این مسأله در احکام خیار گذشت که زمان خیار، گذشت آن دخیل در حصول ملکیت نیست؛ امّا الآن بحث در قبض است، پس معلول می شود قبض گاهی در عقد جائز و گاهی در عقد لازم در مرحله اولی دخیل است؛ یعنی متمّم نقل است، به استثناء این گونه از عقود که قبض در مرحله اولی دخیل است، در سایر عقود در مرحله ثانیه دخیل است، نه در مرحله اول؛ مرحله ثانیه عقد مرحله وفا است، نه مرحله تبدیل و تملیک، (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) (۱) می گوید عقدی را که بستید وفا کنید و می گوید هر عقد را «علی ما له من الآثار» وفا کنید، (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) نمی گوید که وفای به عقد واجب است، (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) می گوید وفای به عقد «علی ما یقتضیه ذلک العقد» واجب است؛ اگر عقد، عقد جائز بود، وفای آن به یک نحو است؛ اگر عقد لازم بود، وفای آن به یک نحو دیگری است؛ عقد خیاری بود، وفای آن به یک نحو است؛ عقد غیر خیاری بود، وفای آن به یک نحو دیگری است، هر طوری که تعهد کردید پای تعهدتان بایستید؛ اگر تعهد جائز کردید، وفای به آن جائز است؛ اگر تعهد لازم کردید، وفای به آن لازم است؛ اگر تعهد مطلق کردید - یعنی خیار نداشته باشید - وفای به آن مطلق است؛ اگر تعهد خیاری دارید، وفای به آن خیاری است. (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) نمی گوید إلّا و لابد وفای به عقد «عَلی أیُّ حالٍ» واجب است، بلکه می گوید عقد را هر طور که بستی، همان طور به آن وفا کن.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

مسأله قبض در عقود رائج این در مرحله اول نیست؛ حالا در خصوص «هبه» و «صَرف» در مرحله اول راه پیدا می کند؛ ولی در سایر عقود در مرحله ثانیه راه دارد. مرحله ثانیه ای که این جا مطرح است غیر از آن مرحله ثانیه بحث قبلی است. بحث قبلی این بود که عقود بعضی یک مرحله ای است و بعضی دو مرحله ای هستند. عقدهای جائز یک مرحله ای است؛ یعنی فقط نقل و انتقال است. عقدهای لازم دو مرحله است؛ یعنی نقل و انتقال با ایجاب و قبول حاصل می شود، بعد طرفین تعهد می کنند که ما پای امضای خود می ایستیم، این تعهد که باعث لزوم عقد است، مخصوص عقود لازمه است. در عقود جائزه این تعهد ثانی نیست؛ لذا خیارات و امثال خیارات در عقود جائزه نیست، برای اینکه آن جا جواز حُکمی است، نه جواز حقّی و خیار جواز حقّی است و سخن از حکم و مانند آن نیست.

امّا این جا که گفته می شود قبض در مرحله ثانیه داخل است، این است که در مرحله اولی فقط تملیک، تملّک، نقل و انتقال و امثال آن است؛ یعنی جای (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ) (۱) است. قبض در مرحله ثانیه است؛ یعنی در (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) نه (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ)؛ یعنی وقتی که حالا این بیع حلال بود، شما ایجاب و قبول را گفتید و پیمان بستید، وفا کنید که وفای به آن در قبض و اقباض است. قبض در مرحله وفای به عقد است، نه خود عقد، در مرحله عقد دخیل نیست؛ حالاـ که شما عقد بستید و چیزی را فروختید، به این عقدتان وفا کنید که نوبت قبض و اقباض می شود. پس قبض و اقباض در مرحله وفا است، نقل و انتقال در مرحله اصل عقد است. گاهی عقد فضولی است که بحث های فراوان را به دنبال داشت و ملاحظه فرمودید، گاهی وفا فضولی است و بینشان خیلی فرق است. آن جا که عقد فضولی باشد؛ مثل این است که کسی مال مردم را بفروشد یا با مال مردم چیزی را بخرد که این می شود عقد فضولی، اگر کالای مردم را فروخت، بیع فضولی می شود؛ با پول غصبی - با عین، نه با ذمّه - با پول حرام چیزی را خرید، این معامله فضولی می شود، این خیال نکند که حالا مالك می شود، فرش را می گیرد و می تواند برود منزل و ملك او شده است، این طور نیست؛ اگر با پول حرام - با عین، نه با ذمّه - که ثمن مال او نبود و چیزی را خرید، این معامله فضولی است، چه این که اگر مثمن مال کسی نبود و مثمن را فروخت، این معامله فضولی می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

در جریـان فضولی گـاهی عقـد فضولی است و گـاهی وفـا فضولی است؛ آن جـایی که ثمن یا مثمن عین مال مردم باشـد، این معـامله فضولی است. یـک وقت است که ثمن یا مثمن عین مال مردم نیست، مثمن یک کالایی است که مال فروشـنده است و ثمن یک امر کلی در ذمّه خریدار است که خریدار باید آن ثمن را بپردازد؛ اگر خریدار از مال حلال خود این ثمن را داد، این معـامله از دو طرف صـحیح است و هیـچ کـدام فضولی نیسـتند؛ امّـا اگر بـا مـال حرام این ثمن را داد این وفـا فضولی است، نه معامله؛ یعنی هنوز بدهکار است و مال مردم را هنوز نداد، آن چیزی را که داد برای مردم بود و آن چیزی که برای خودش بود را نداد، این جا وفا فضولی است، نه عقد؛ لذا ذمّه او همچنان مشـغول است، چون آن مالی را که داد برای او نبود و در حقیقت دادن، اقباض، تسـلیم و وفای به عقـد نیست، آن چیزی که وفای به عقد است را او انجام نداد، پس این مرزها کاملاً از هم جدا شد؛ یک مرز این است که معامله جائز یک مرحله ای است و معامله لازم دو مرحله ای است.

یـک بحث این است که قبض؛ گـاهی در معامله جائز متمّم نقل و انتقال است و گاهی در معامله لازم متمّم نقل و انتقال است. هیچ ارتباطی بین مبحث دوم و مبحث اول نیست.

بحث سوم این است که قبض که دخیل است - به همان مناسـبت ارتباط با مسأله قبل - گاهی در (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ) حضور دارد و گاهی در (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) حضور دارد؛ گاهی در مرحله اول است، آن جایی که متمّم نقل است؛ نظیر «هبه» و بیع «صَـرف» و گاهی در مرحله نقل و انتقال حضور ندارد، بلکه در مرحله وفا حضور دارد که وفای به عقد است.

مبحث چهارم این است که گاهی عقد فضولی است و گاهی وفا فضولی است؛ آن جا که عقد فضولی باشد، آن بحث های دامنه دار عقد فضولی در آن است که اجازه کاشف است یا ناقل است و مانند آن؛ امّا این جا که وفا فضولی است و نه عقد، آن بحث های عمیق در این جا راه ندارد.

پرسش: ... کل معامله فضولی می شود؟

پاسخ: کل معامله فضولی نمی شود، چون نقل و انتقال حاصل شد؛ یعنی این مثمن که در دست اوست ملك طِلق اوست، برای اینکه بایع مال خودش را به او فروخت و ایشان در قبال این مثمن، ثمن را در ذمّه قبول کرد، نه در عین خارجی و ذمّه او مشغول است، این مثمن مال اوست و او هم بدهکار ثمن است. آن چیزی را که داد برای مردم بود و ذمّه او را تبرئه نکرد، بلکه یك کار حرام دیگری انجام داد؛ آنچه که در ذمّه اوست، ثمن است که برای فروشنده است که باید بپردازد. بنابراین معامله فضولی نیست، وفا فضولی است و در بعضی از موارد هم ممکن است که خود این وفای فضولی مشکل اصل معامله را به همراه داشته باشد.

پرسش: ؟پاسخ: تصرّف غاصبانه است، هر لحظه ای که در دست اوست حدوثاً و بقاءً معصیت است؛ داشته باشد لحظه به لحظه گناه می نویسند، به دیگری بدهد هم گناه می نویسند، چون تصرف در مال مردم است؛ چه در منزل خود نگهداری کند و چه این را به عنوان ثمن به فروشنده دهد؛ هرگونه تصرفی، ولو ابقاء در منزل لحظه به لحظه برای او معصیت است. پس این سه – چهار مرحله را باید گذراند.

در مرحله قبض که گفته شد گاهی در مرحله اولی دخیل است، گاهی در مرحله ثانیه دخیل است، گاهی متمم نقل است، گاهی متمم نقل نیست و در مقام وفا دخیل است، همه این بحث ها در عقودی است که قولاً انجام شود، امّا در عقود فعلی؛ یعنی معاطات، این قبض هم در مرحله اول بعینه حضور دارد و هم در مسأله ثانیه؛ عقد گاهی قولی است مثل «بِعْتُ و اشْتَرَیْتُ» و سائر عقود که با صیغه انجام می شود و گاهی هم فعلی است؛ حالا با تعاطی متقابل، یا با اعطی و أخذ، بالاخره فعلی است. نباید گفت بیع دو قسم است، عقدی داریم و معاطاتی، بلکه باید گفت عقد دو قسم است: یا قولی است یا فعلی، چون معاطات عقد است. در معاطات اعطی می شود ایجاب و اخذ می شود قبول؛ در تعاطی متقابل، این که اعطی می کند می شود ایجاب و آن که اعطی می کند می شود قبول؛ عقد دو قسم است: یا قولی است و یا فعلی است، نه اینکه بیع دو قسم است یا عقدی یا معاطاتی، چون معاطات عقد است؛ منتها عقد فعلی است. در آن جایی که قبض بخواهد متمّم نقل باشد در معاطات حاصل است.

پرسش: ؟پاسخ: بیع است، چون به قصد خرید و فروش دارند این کار را انجام می دهند و شارع مقدس هم همین را امضاء کرده و بناء عقلا هم همین است؛ این که این کالا را می دهد به منزله «بِعتُ» است و آن که پول را می دهد به منزله «اشتریت» است.

پرسش:؟پاسخ: نباید گفت بیع عقدی یا معاطاتی است؛ خود معاطات در این صورت قسیم شیء می شود. بیع که عقد خاص است، یا با قول است یا با فعل، هر دو بیع هستند و نباید گفت بیع یا عقدی یا معاطاتی است، چون معاطات هم عقد است.

بنابراین قبض در بخشی از عقود در مرحله اول راه ندارد، بلکه در مرحله دوم راه دارد؛ یعنی در آن جایی که عقد قولی باشد؛ امّا اگر عقد مثل معاطات فعلی بود؛ این هم کار مرحله اولی را انجام می دهد و هم کار مرحله ثانیه را؛ آن جایی که قبض متمم نقل است، این جا چون خودش معاطات است و با فعل حاصل شده، نقل حاصل می شود و آن جا که قبض در مرحله ثانیه است؛ یعنی در وفا دخیل است، نه در بیع؛ یعنی با (أَوْفُوا بِالعُقُودِ) کار دارد و نه با (أَحَلَّ اللّهُ البَیْعَ)؛ یعنی با تسلیم کار دارد، نه با تملیک، باز هم قبض حاصل است؛ هم در مرحله اولی و هم در مرحله ثانیه است. پس این بحث که قبض لازم است در کنار انشاء، ایجاب و قبول باشد یا در مرحله ثانیه داخل است، این در غیر معاملات معاطاتی است؛ در معامله معاطاتی همان طوری که می تواند متمّم نقل باشد، مثل معاطات و مثل بیع «صَرف»، می تواند بعینه وفای به عقد هم باشد. بنابراین قبض در معاطات کار دو مرحله را انجام می دهد.

حالا عمده این است که در معامله «صرف» قبض لازم است یا قبض لازم نیست؟ معروف بین اصحاب(رضوان الله علیهم) قبض لازم است و اگر قبض نباشد ملکیت نمی آید. فرمایش مرحوم صدوق (۱) این است که بدون قبض هم ملکیت می آید، خرید و فروش طلا و نقره مثل خرید و فروش کالاهای دیگر است که قبض در مرحله وفا دخیل است و نه در مرحله عقد. منشأ اختلاف بین مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) و بزرگان دیگر، اختلاف نصوص است. اینکه مرحوم صاحب جواهر (۲) اصرار دارد که به اجماع تکیه کند، این هیچ وجهی ندارد. مرحوم شهید ثانی در مسالک (۳) این کار را کرده، صاحب ریاض (۴) این کار را کرده، بعد مرحوم صاحب جواهر اینها را جمع بندی کرده و به عنوان سخنگوی مشهور آمده از شهرت به «لا خلاف» و از «لا خلاف» به اجماع رسیده که مخالفت مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) را به حساب نیاوردند. شما این همه تلاش و کوشش می کنید با بودن این همه روایات اجماع تعبدی درست کنید؟! یا می خواهد بگوید که فهم ما پشتوانه آن فهم تمام اصحاب یا اکثری اصحاب است، این چیز خوبی است که انسان بگوید تنها نظر ما نیست، بزرگان فراوانی از قدماء و فقهاء میانی و متأخر به این فتوا دادند؛ اگر به عنوان پشتوانه فتوا ذکر می کنید، این تام است؛ اما اگر اصراری داشته باشید و بگویید این اجماع است «و هُوَ الحُجَّه مضافاً الی النصوص»، با بودن این همه روایات شما از کجا می توانید اجماع تعبدی درست کنید؟! بنابراین حرف اول این مسئله را روایات می زند. روایات همان طوری که معروف بین اصحاب است، مرحوم صاحب جواهر و قبل از ایشان شهید در مسالک خیلی از راه ها را صاف کردند، بعد سید طباطبایی در ریاض بخش دیگری را صاف کرده، این راه های صاف شده را در اختیار صاحب جواهر قرار دادند، ایشان هم یک فقیه فَحلی است که هم زبان فقهاء را کاملاً مسلط است و هم می تواند سخن گوی «ما هوَ المشهور بین الفقهاء»(رضوان الله علیهم) باشد.

۱- کشف الرموز، الفاضل الآبی، ج ۱، ص۴۹۷. .

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۴.

۳- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص۳۳۲.

۴- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج ۸، ص۴۴۳.

حالا- این روایات را مرور می کنیم. روایت چهارده را در بحث دیروز اشاره کردیم که این روایت چهارده ناظر به این است که قبض لازم نیست و مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) هم به همین روایت چهارده بسنده کرده است. این روایت چهارده گاهی ممکن است که شبیه آن پیدا شود.

پرسش: روایت چهارده به هیچ وجه تعارضی ندارد؛ یکی دلیل سندی، دوم محتوایی و ... دلیل سندی آن عمار است که مشترک است، بعد «يَشْتَرِيَ» که در روایت آمده است به دو وجه است: یکی به معنای خریدن است و یکی به معنای فروختن، بعد «بِالنَّسِيئَه» می تواند صفت «دَنَانِيرَ» باشد یا می تواند حال برای قید باشد... ممکن تقیةً صادر شده باشد؟

پاسخ: بله اگر «تقيةً» گفتند که این مخالف تقیّه است. درباره مشترک بودن عمّار؛ هم خود این نقد اشتراک را ذکر کردن و هم پاسخ دادند و یکی از جاهایی است که صاحب جواهر (۱) می فرماید این سندی که مستند مرحوم صدوق ضعیف است، همین است! ولی روایت از این جهت مشکلی ندارد؛ حالا ملاحظه بفرمایید.

در جریان باب دوم از ابواب «صَرف»، یعنی وسائل جلد ۱۸ صفحه ۱۶۷ این باب ۱۵ روایت دارد که روایت چهارده مورد استدلال مرحوم صدوق است (۲) که در بحث دیروز اشاره شده و مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه)، چون موافق با فتوایی است که مشهور بین اصحاب است، پاسخ مرحوم صدوق را همین جا داده است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۶.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.

روایت چهاردهم این است: «أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ عَمَّارٍ - آن را غالباً موثقه یاد می کردند - عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ هَلْ یَحِلُّ لَهُ أَنْ یُسْلِفَ دَنَانِیرَ بِکَذَا وَ کَذَا دِرْهَماً إِلَی أَجَلٍ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ»؛ آیا می تواند بخشی از طلا را نسیه به نقره بفروشد و این در مجلس قبض نشود؟ حضرت فرمود: «نَعَمْ لَا بَأْسَ» این «یُسْلِفَ» برای بایع است و آن «بِکَذَا وَ کَذَا» ثمن است و این «باء» روی عوض در می آید و «إِلَی أَجَلٍ» هم یعنی نسیه، «قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ»، دنباله همین سؤال در حدیث چهاردهم این است که «وَ عَنِ الرَّجُلِ یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَشْتَرِیَ دَنَانِیرَ بِالنَّسِیئَهِ»، از این مطلب پیدا است که مشتری است و نه فروشنده؛ از حضرت سؤال می کند که آیا ممکن است که کسی مقداری از طلاها را نسیه بخرد؟ «قَالَ نَعَمْ إِنَّ الذَّهَبَ وَ غَیْرَهُ فِی الشِّرَاءِ وَ الْبَیْعِ سَوَاءٌ »؛ (۱) [۱۱] طلا با کالای دیگر فرق نمی کند و قبض لازم نیست! همان طوری که در خرید و فروش کالاهای دیگر قبض لازم نیست و قبض در مرحله وفا دخیل است و نه در مرحله عقد، این جا هم همین طور است. اگر سند این تام بود و اصحاب به آن عمل می کردند، از نظر روایت هیچ مشکلی نداشت.

مرحوم صاحب وسائل چون نظر شریفشان مطابق با «ما هو المشهور» است، این روایت را با چند وجهی که با دیگران به ارث رسیده است دارد پاسخ می دهد؛ اول پاسخی است که خود شیخ طوسی (۲) داده است: «قَالَ الشَّیْخُ هَذِهِ الْأَخْبَارُ الْأَصْلُ فِیهَا عَمَّارٌ» است که سند به عمار متصل می شود و چون عمار وضع او روشن نیست «فَلَا تُعَارِضُ الْأَخْبَارَ الْکَثِیرَهَ السَّابِقَهَ»؛ یعنی آن سیزده روایتی که یکی پس از دیگری - انشاء الله - باید اشاره شود وبخوانیم، این روایت معارض آن اخبار کثیره ای نیست که می گوید در بیع «صرف»؛ یعنی طلا و نقره، قبض لازم است. «ثُمَّ قَالَ» مرحوم شیخ طوسی «وَ یَحْتَمِلُ أَنْ یَکُونَ قَوْلُهُ نَسِیئَهً صِفَهَ الدَّنَانِیرِ»؛ یعنی این چنین باشد «یشتریَ دنانیرَ بالنسیه» نه «دنانیرَ بالنسیه»؛ یعنی چند دیناری که در ذمّه دیگر طلب داشت، این دینارها را می خواهد بخرد، این قبض است و هر دو هم حاصل است و این دینارها را می خواهد بخرد، «یشتریَ دنانیرَ بالنسیه»؛ یعنی چند دیناری که «نسیهً» به این آقا بدهکار بود، حالا می خواهد این «دنانیر» با چند درهم بخرد؛ چند درهم بدهد در عوض آن چند دیناری که قبلاً نسیه گرفته بود و در ذمّه او هست؛ این مثمن را الان را دارد، ثمن را دارد می دهد، پس قبض حاصل است. نه «یشتریَ الدنانیرَ بالنسیه» که این بالنسیه مفعول بی واسطه باشد برای «یشتری»، بلکه این «بالنسیه» متعلق به «دنانیر»است؛ یعنی «دنانیر»ی که متّصف است به اینکه «نسیهً» در ذمّه این شخص است. زید چند دیناری که نسیه خریده بود را بدهکار به عمرو است، الآن در ذمّه زید چند دینار است؟ این زید به عمرو می گوید این چند دیناری که شما در ذمّه من طلب داری، من این چند دینار را به این دینار یا به این درهم می خرم و تحویل می دهم؛ ثمن را که تحویل می دهد و مثمن را که هم تحویل گرفته است، پس این «بالنسیه» یا مفعول بی واسطه است برای «یشتری» که مرحوم صدوق استدلال می کند، یا متعلق است به «دنانیر»؛ یعنی «دنانیر»ی که «کائنه» است در ذمّه این شخص «بالنسیه» که متعلق می شود به «دنانیر» و مفعول با واسطه می شود برای او که به لحاظ آن کائنه ای که تقدیر است معنای وصفی داشته باشد، نه مفعول با واسطه باشد برای «یشتری». فرمود: «وَ یَحْتَمِلُ أَنْ یَکُونَ قَوْلُهُ نَسِیئَهً صِفَهَ الدَّنَانِیرِ وَ لَا یَکُونَ حَالًا لِلْبَیْعِ» که «یشتری بالنسیه» که بیع و شراء نسیه باشد، خیر! شراء نقد است و نسیه نیست، قبض و اقباض «بالفعل» است و چیزی نسیه نیست؛ منتها مثمن قبلاً در ذمّه این شخص بود، الان این شخص به جای اینکه آن مثمن را بدهد، آن را با چند دینار دارد می خرد. «یَعْنِی أَنَّ مَنْ کَانَ لَهُ عَلَی غَیْرِهِ دَنَانِیرُ نَسِیئَهً جَازَ أَنْ یَبِیعَهَا عَلَیْهِ فِی الْحَالِ بِدَرَاهِمَ»؛ اگر زید چند دینار در ذمّه عمرو طلب دارد، عمرو می تواند این «دنانیر»ی که مال زید است و در ذمّه اوست، این چند دینار را با چند درهم بخرد؛ این چند درهم را که ثمن است اقباض می کند و آن «دنانیر» را که مثمن است و قبض کرده، در ذمّه اوست و الآن مالک می شود، «وَ یَأْخُذَ الثَّمَنَ عَاجِلًا لِمَا یَأْتِی».

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۱، ابواب الصرف، باب۲، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۱.

مرحوم صاحب وسائل بعد از نقل فرمایش شیخ می فرماید: «أَقُولُ: وَ یَحْتَمِلُ کَوْنُ الْأَخْذِ بِطَرِیقِ الْقَرْضِ فَإِنَّهُ یَجُوزُ رَدُّ الْعِوَضِ بِحَسَبِ التَّرَاضِی فِیمَا بَعْدُ مِنْ غَیْرِ شَرْطٍ وَ لَوْ بِزِیَادَهٍ کَمَا یَأْتِی إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَی وَ یَحْتَمِلُ الْحَمْلُ عَلَی التَّقِیَّهِ»؛ (۱) این دو وجه را مرحوم صاحب وسائل برای جمع بین این روایات معارضه پانزده گانه باب دوم اضافه کرده که این «تقیهً» آمده است، چون اهل سنت کلاً یا بعضاً فتوایشان این است که در معامله «صَرف» قبض لازم نیست، این هم «تقیهً» صادر شده باشد که بعد بزرگان دیگر گفتند به این که این حمل بر تقیه که ترجیح سندی است، آن وقتی است که ما نتوانیم جمع دلالی کنیم. حالا ببینیم این روایات پانزده گانه ای که ذکر شده – که روایت چهاردهم مورد استدلال مرحوم صدوق است – بقیه روایات تا چه اندازه دلالت دارند و چون روایات فروان است دیگر لازم نیست بحث درباره سند تک تک اینها به عمل بیاید.

روایت اول که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۲) نقل کرده است، این است که «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی مِنَ الرَّجُلِ الدِّرْهَمَ بِالدَّنَانِیرِ»؛ درهم را با دینار می خرند؛ یعنی نقره را با طلا می خرند، «فَیَزِنُهَا»این «دنانیر» را وزن می کنند که چند مثقال است «وَ یَنْقُدُهَا» آن را نقد می کنند و آماده می کنند «وَ یَحْسُبُ ثَمَنَهَا کَمْ هُوَ دِینَاراً» که چند دینار است و چقدر می ارزد، چه اینکه آن درهم را هم همین کار می کنند، «ثُمَّ یَقُولُ أَرْسِلْ غُلَامَکَ مَعِی حَتَّی أُعْطِیَهُ الدَّنَانِیرَ» خریدار به فروشنده می گوید یا به عکس؛ یعنی آن که باید دنانیر دهد، بگوید که این کارگر بیاید منزل تا من این چند دینار را تحویل او بدهم؛ حالا «احد العوضین» را گرفته و عوض دیگر در منزل یا در انبار اوست به آن شخص می گوید کارگر خود را همراه من بفرست که من این «دنانیر» را به او تحویل بدهم؛ یعنی در مجلس عقد قبض و اقباض «احدی الطرفین» حاصل نشده است «یَقُولُ أَرْسِلْ غُلَامَکَ مَعِی حَتَّی أُعْطِیَهُ الدَّنَانِیرَ فَقَالَ(علیه السلام) مَا أُحِبُّ أَنْ یُفَارِقَهُ حَتَّی یَأْخُذَ الدَّنَانِیرَ»؛ من این کار را دوست ندارم، آن فروشنده نباید این خریدار را رها کند، مگر اینکه «فی المجلس»، «دنانیر» را از او قبض کند؛ درهم را «فی المجلس» داد، دینار را هم باید «فی المجلس» قبض کند. من به حضرت عرض کردم: «فَقُلْتُ إِنَّمَا هُمْ فِی دَارٍ وَاحِدَهٍ»؛ اینها در یک خانه زندگی می کنند – نه اتاق واحد – «دار» غیر از بیت است، مثل یک واحد آپارتمانی است که چند خانواده در آن زندگی می کنند که به این می گویند «دار» نه بیت؛ هر داری چند «بیت» دارد، اینها در «دار» واحدی هستند «وَ أَمْکِنَتُهُمْ قَرِیبَهٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ»؛ اینها در یک آپارتمان زندگی می کنند، بعضی در واحد دوم هستند و بعضی در سوم هستند، اینها با هم زندگی می کنند و نزدیک هم هستند، «وَ هَذَا یَشُقُّ عَلَیْهِمْ»؛ اینکه شما می گوئید حتماً باید در دستشان باشد این دشوار است، بالاخره اینها با هم زندگی می کنند و کنار هم هستند و می دهند؛ حتماً باید همرا آنها باشد یعنی چه؟! «فَقَالَ(علیه السلام) إِذَا فَرَغَ مِنْ وَزْنِهَا وَ انْتِقَادِهَا فَلْیَأْمُرِ الْغُلَامَ الَّذِی یُرْسِلُهُ أَنْ یَکُونَ هُوَ الَّذِی یُبَایِعُهُ وَ یَدْفَعُ إِلَیْهِ الْوَرِقَ وَ یَقْبِضُ مِنْهُ الدَّنَانِیرَ حَیْثُ یَدْفَعُ إِلَیْهِ الْوَرِقَ»، – این «وَرِق» که در سوره مبارکه «کهف» است که (بِوَرِقِکُمْ هٰذِهِ)؛ (۳) [۱۵]یعنی به همین مثقال طلا یا نقره – فرمود که این کار را هم نکنند ولو همسایه هم باشند؛ این را وزن بکند، آماده بکند و بعد به آن آقا بگوید که آن کارگرتان بیاید این جا و او «بعتُ» بگوید و من «اشتریت» را می گویم، من از او تحویل می گیرم و من به او تحویل می دهم. این کارگر از طرف او وکیل باشد و «بعتُ و اشتریت» را بگوید، شما «بعتُ و اشتریت» را بگویید، معامله تمام شود، بعد او برود خانه و بعد بخواهد به کارگر تحویل بدهد، این قبض در زمان عقد حاصل نشده، این کار را نکنید! همین آقایی که می خواهد برود تحویل بگیرد، از طرف شما او «بعتُ» را بگوید و آن شخص هم «اشتریتُ» را بگوید تا قبض و عقد با هم باشند، چون اصرار در این است حتماً باید زمان عقد قبض شود؛ امّا «مَا أُحِبُّ»امثال آن می گویند که اینها دلیل نیست برای اینکه این کار جایز نیست؛ حالا ۱۲ – ۱۳ روایت مانده که – انشاء الله – در جلسه بعدی بیان می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۱، ابواب الصرف، باب۲، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۸، ط اسلامی.

۳- کهف/سوره۱۸، آیه۱۹.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

در جریان بیع «صرف» گذشته از آن شرایط عامه، یک شرط خاصی مطرح است و آن لزوم قبض در مجلس است؛ به طوری که قبض برای عقود دیگر در مرحله دوم قرار دارد و برای عقد «صرف» در مرحله اول قرار دارد. بیان مطلب این است که عقدهای متعارف دو مرحله دارند: مرحله اول مرحله بیع و عقد، یعنی تملیک و تملّک و تبادل مالی است که ملکیت حاصل می شود و مقام ثانی مقام وفای به این تملیک است؛ یعنی اگر مسئله «بعت و اشتریت» که بایع و مشتری مطرح می کنند به این معناست که بایع کالا را منتقل کرد و مشتری ثمن را منتقل کرد، این نصاب مقام اول تأمین شده است. مقام ثانی، مقام ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (۱) [۱]است؛ یعنی عقدی را که بستید وفا کنید، آن گاه قبض و اقباض در مقام وفا قرار می گیرد؛ یعنی مقام تسلیم، «بعت و اشتریت» در مقام اصل بیع است. این حکم عقدهای متعارف بود.

ص: ۴۸۲

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

اما در خصوص عقد «صرف»؛ نظیر عقد «هبه»، تا قبض نشود ملکیت حاصل نمی شود. بنابراین قبض در مسئله عقد «صرف» و بیع «صرف»، تقریباً در مرحله اول قرار می گیرد، نه در مرحله ثانی؛ اگر این چنین است وقتی قبض نشد، ملکیت حاصل نمی شود؛ لکن محدود به زمانی است که در مجلس هستند. شاید حکم «صرف» با حکم «هبه» از این جهت هم فرق کند؛ مادامی که بایع و مشتری در مجلس عقد هستند، باید قبض حاصل شود و منظور از مجلس عقد آن هیأت عقد است، نه آن مکانی که در آن عقد را اجرا کردند یا زمانی که در آن عقد کردند؛ نه اسم زمان معیار است و نه اسم زمان؛ این مجلس، نه اسم زمان است؛ یعنی محل جلوس و نه اسم مکان است؛ یعنی محل جلوس، بلکه آن هیأت بیعی باید محفوظ باشد. بنابراین اگر اینها یک ساعت با هم حرکت کنند و در اتومبیل هم باشند و حرکت کنند، مادامی که هیأت عقدی اینها به هم نخورده است، می توانند قبض کنند. پس این مجلس، نه اسم زمان است نه اسم مکان، بلکه هیأت عقدی مراد است و تا این هیأت عقدی باقی است، می توانند قبض کنند و منظور از هیأت عقدی هم - همان طوری که در بحث های قبل ملاحظه فرمودید - این نیست که اصلاً هیأت عوض نشود، بلکه منظور این است که از آن هیأت دورتر نشوند؛ ولی اگر نزدیک تر شدند عیب ندارد؛ یعنی اگر قبلاً در جایی که نشسته بودند و عقد را که انشا کردند فاصله آنها دو متر بود و الآن نزدیک تر شدند و فاصله یک متر شد، باز هیأت محفوظ است، زیرا این را نمی گویند که به هم خورد، بلکه نزدیک تر شد. پس منظور این نیست که اصلاً هیچ تکان نخورند، منظور آن است که از یکدیگر فاصله بیشتری نگیرند، تا این هیأت هست باید قبض حاصل شود؛ منتها اگر تفرقه حاصل شد؛ یعنی این هیأت عقدی به هم خورد، دیگر ملکیت حاصل نمی شود و عقد «صرف» یا عقدی که قبض در آن شرط است باطل می شود. بخش وسیعی از این مطلب را به باب خیار مجلس ارجاع دادند؛ در خیار مجلس مادامی که طرفین هیأت عقدی اینها محفوظ باشد، خیار هست و اگر هیأت عقدی اینها آسیب دید و به هم خورد،

خیـار مجلس از بین می رود؛ لـذا بسـیاری از مبـاحثی که مربوط به تفرقه و انقضـای عقـد یا بطلان عقـد به وسـیله تفرقه است، ارجاع می دهند و می گویند: «کما مرّ فی خیار المجلس».

ص: ۴۸۳

یک تفاوت فقهی بین خیار مجلس و مسئله قبض در باب «صرف» است و آن تفاوت این است که در جریان خیار مجلس اگر طرفین را مجبور به تفرّق کنند، آیا خیار ساقط می شود یا نمی شود؟ یعنی دست کسی را گرفتند یا دوباره کسی می خواست برود، این درب را بستند و این ناچار شد که همراه او نرود و از درب دیگر برود، این تفرّق قهری حاصل شد و به اختیار اینها نبود، آیا خیار مجلس ساقط می شود یا نه؟ آن جا مطرح شد که جواب آن را عرض می کنیم. این جا هم اگر هیأت عقدی اینها براساس علل قهری آسیب دید - نه براساس اختیار - آیا بعداً که بخواهند قبض و اقباض کنند، این معامله صحیح است یا باطل؟

فرق اساسی که بین مسئله لزوم قبض در مجلس، در عقد «صرف» و بقای خیار مجلس به تدوام هیأت قراردادی هست، این است که در این جا عنوان قبض است؛ فرمود که مادامی که قبض حاصل شد، این معامله صحیح است و اگر قبض حاصل نشده باشد معامله صحیح نیست؛ این مطلق است اعم از قهری و اختیاری؛ ولی در باب خیار مجلس آن جا سخن از تفرقه و امثال تفرقه نیست، سخن از تفرّق و افتراق است: «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا». (۱) [۲]این «مَا لَمْ يَفْتَرِقَا» نشان می دهد که غایت انقضای أمد خیار، افتراق است و افتراق هم یک فعل اختیاری است. پس اگر طبق علل قهری، «احد الطرفین» از مجلس فاصله گرفت یا از دیگری فاصله گرفت، این دلیل نیست که خیار مجلس ساقط است و اگر هم شک کردیم جا برای استصحاب هست، چرا؟ چون پایان خیار مجلس، افتراق است که یک فعل اختیاری است: «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرِقَا»؛ (۲) [۳] اما اگر دست کسی را گرفتند و بیرون بردند، اینکه دیگر افتراق نیست. اما مسئله قبض این چنین نیست؛ مسئله قبض، دائر مدار تحقق قبض و عدم تحقق قبض در مجلس عقد است. حالا عدم تحقق قبض در مجلس؛ خواه به عامل اختیاری باشد و خواه به عامل غیر اختیاری. بنابراین این فرق بین مسئله «فی المجلس» که در بیع «صرف» هست، با «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا» که در مسئله خیار مجلس هست، باقی است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۷۰، ط اسلامی.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۷۰، ط اسلامی.

نتیجه اینکه قبض در همه معاملات، در مرحله ثانی قرار دارد؛ یعنی در مرحله وفا قرار دارد و نه در مسئله اصل عقد؛ ولی در بیع «صرف» در مسئله عقد قرار دارد؛ یعنی ملکیت حاصل نمی شود، نه ملیکت حاصل شده را شما باید وفا کنید.

پرسش: اینکه می فرمایید افتراق یک فعل اختیاری است، از کجا به دست می آید؟

پاسخ: چون «حَتَّی یَفْتَرِقَا»، ظاهر استناد فعل به طرفین است که باید اختیاری باشد؛ می گویند: «افترق زید عن عمرو»؛ یک وقت می گویند: «حتی یتحقق الفراق»، آن اعم از اختیار و اضطرار است؛ اما اگر بگویند تا اینکه از یکدیگر جدا شوند، این اسنادِ افتراق به طرفین، ظاهر آن در اختیار است. اگر عاملی پیدا شد قهری که دست کسی را گرفت و از مجلس بیرون بُرد، این افتراق حاصل نیست. فراق و جدایی هست؛ ولی آن معیار حکم نبود.

حالا مطلب دیگر این است که اگر خود شخص بخواهد قبض کند و قبض نکرد، وکیل یا نائب گرفت که وکیل یا نائب او از طرف او قبض کند، این هم کافی است. چون در همه موارد «عند العقلاء»، فعل اعم از مباشرت و تسبیب است، یک؛ تسبیب هم اعم از توکیل و استنابه است، دو؛ در همه موارد می گویند قبض کرد و حاصل شد. یک وقت خود شخص این کار را انجام می دهد، یک وقت وکیل می گیرد، یک وقت نائب می گیرد. اصل عقد هم همین طور است، اگر اصل عقد را خود شخص انجام داد؛ یعنی «بعت و اشتریت» را که این «بالمباشره» است و اگر وکیل یا نائب گرفت، فعل نائب، فعل «منوب عنه» است؛ فعل و قول وکیل، قول و فعل موکّل هست. اگر اصل بیع اعم از مباشرت و تسبیب هست، قبض هم که متمِّم آن نقل و انتقال است، آن هم اعم از مباشرت و تسبیب است.

ص: ۴۸۵

منتها در مسئله وکالت و نیابت فرقی است که گاهی ممکن است در بعضی از امور شبهه ایجاد کند؛ اگر هیچ فرقی بین توکیل و استنابه نبود، دو لفظ بود که یک واقعیت را می خواست بفهماند، پس هیچ فرق دیگری نیست تا ما بگوییم چه فرقی بین توکیل و استنابه است؛ اما اگر خواستیم این فرق را بپذیریم که در مسئله وکالت، فعلِ وکیل به منزله فعل موکّل است؛ ولی در مسئله استنابه، خودِ نائب، یعنی خودِ این شخص به منزله «منوب عنه» است؛ اگر کسی را در جایی دعوت کردند، وکیل آقا آن جا برود، این کافی نیست؛ اما نائب این آقا آن جا برود، کافی است و می گویند این آقا نماینده و نائب اوست، چون در مسئله استنابه، شخص جای شخص می نشیند و در مسئله وکالت، فعل جای فعل می نشیند یا قول جای قول می نشیند. به جای اینکه موکّل بگوید «بعت و اشتریت»، وکیل می گوید «بعت و اشتریت». اگر این فرق را نپذیرفتیم، چه بگوییم وکالت، چه بگوییم نیابت در همه موارد فرقی نمی کند.

پرسش:؟پاسخ: در مسئله تفویض همین طور است؛ یعنی وکیل مفوّض را می گویند. در مسئله مفوّض گفتند که وکیل اقسامی دارد، کل کارهایی که این شخص انجام می دهد در همه شئون، حتی در فسخ کردن و امضاء کردن، این در وکیل مفوّض که قسم سوم است کار موکّل را انجام می دهد؛ اما این «سعه و ضیق» اقسام سه گانه توکیل، به لحاظ «سعه و ضیق» اقسام فعل و قول است که آیا قول وکیل در هر سه قسم به جای قول موکّل است یا بعض آن است؟ فعل وکیل در همه اقسام به منزله فعل موکّل است یا بعض آن است؟ یعنی به وکیل که گفتند این عقد محل خیار دارد، آیا چون حالا وکیل هست، اگر موکّل نخواهد خیار اعمال کند و وکیل اعمال کرده است، کافی است یا نه؟ اگر وکیل، وکیل مفوّض باشد او در اصل بیع، در داشتن خیار، در فسخ، در تبعیض و در همه موارد کار موکّل را می تواند انجام دهد، نه اینکه در وکیل مفوّض، وکیل جای موکّل می نشیند.

در اقسام سه گانه توکیل که بالاترین آن وکیل مفوّض است، «سعه و ضیق» به لحاظ اقوال و افعال است، آیا جمیع اقوال این شخص به منزله اقوال موکّل است؟ آیا جمیع افعال این شخص به منزله جمیع افعال موکّل است؟ «سعه و ضیق» آن فرق می کند که در وکیل مفوّض می گویند: بله؛ اما اصلاً در حوزه وکالت، شخص وکیل جای موکّل نمی نشیند. اگر بنا شد و کسی را در جایی دعوت کردند، او برود کافی نیست. افرادی را بخواهند که از آنها اجلال، تکریم و نکوداشت داشته باشند و کسی را دعوت کردند، این آقا خودش فرصت ندارد و نائب می فرستد که درست است یا نماینده می فرستد درست است؛ اما وکیل آقا آن جا برود، پیش عرف کافی نیست، چون وکیل، اقوال و افعال او به منزله اقوال و افعال موکّل است؛ اما خود وکیل به منزله او نیست.

این شبهه باعث شد که مرحوم آقای بروجردی(رضوای الله علیه) و بعضی از مشایخ و بزرگان فقهی براساس این زمینه شبهه ای داشته باشند که ما باید مسئله نیابت را حل کنیم. در نیابت نائب به جای «منوب عنه» می نشیند و اگر نائب به جای «منوب عنه» می نشیند، نه فعل نائب به منزله «منوب عنه» باشد، بلکه خود نائب به منزله «منوب عنه» هست، اگر کسی دارد نماز اجاره ای می خواند؛ مثلاً نماز قضای میّتی را شخصی اجیر شد که بخواند، این نماز قضایی که این شخص اجیر دارد می خواند، این شخص که وکیل او نیست، این شخص نائب اوست؛ اگر گفتیم در نیابت، فعل منزله فعل است، می شود به این آقا اقتدا کرد، چرا؟ برای اینکه این شخص که دارد نماز ظهر را از طرف آن متوفّا می خواند، این چهار رکعت او به منزله نماز چهاررکعتی آن شخص است، پس می شود به او اقتدا کرد؛ اما اگر گفتیم که نائب به منزله «منوب عنه» است و این شخص به منزله آن شخص است، پس این شخص به منزله مرده است و به مرده نمی شود اقتدا کرد. اگر نظر کسی این بود که نائب به منزله «منوب عنه» هست، نه اینکه کارِ نائب به منزله کار «منوب عنه» باشد، آن وقت در مسئله نیابت، این شخص به منزله مرده است و چون به منزله مرده است به مرده نمی شود اقتدا کرد.

ص: ۴۸۷

این اختلاف در مسئله اقتدا کردنِ به امام جماعتی که نمازِ او قضای از میت است جاری است؛ امّا یک وقت است که نماز او قضای واجب خودش است که می شود به او اقتدا کرد؛ امّا اگر نماز او قضای از میّت است که این شبهه را دارد. اگر در نیابت، تنزیلِ فاعل منزله فاعل باشد و شخص به منزله شخص باشد، اقتدا کردنِ به اجیر مشکل است؛ اما اگر نیابت هم مثل وکالت، تنزیلِ فعل به منزله فعل باشد، این اقتدا عیبی ندارد. بنابراین چه در مسئله وکالت و چه در این مسئله که شخص نائب یا وکیل باشد، قبض کند کافی است، مثل اینکه چه نائب باشد، چه وکیل باشد بخواهد عقد کند کافی است، قبض هم کافی است.

مسئله بعدی که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) مطرح کردند این است که ایشان می فرمایند که اگر بعضی از کالا قبض شود و بعضی از کالا قبض نشود، حکمش چیست؟ آیا کلّاً باطل است؟ آیا کلّاً صحیح است؟ آیا بعضاً صحیح است و بعضاً باطل است؟ اگر بعضاً صحیح بود و بعضاً باطل، آیا خیار «تبعّض صفقه» است یا نه؟ فرمایش مرحوم محقق این است: بعد از اینکه فرمود: «الثالث الصرف و هو بیع الأثمان بالأثمان و یشترط فی صحه بیعها زائدا علی الربویات و التقابض فی المجلس فلو افترقا قبل التقابض بطل الصرف علی الأشهر»، بعد که معلوم شد «علی الاشهر» نیست بالاتر از «أشهر»، یعنی «بل المشهور» (۱) است، آن گاه این فرع را بیان می فرمایند: «و لو قَبَضَ البعضَ صَحَّ فیما قَبَض» یا «قُبِضَ البَعضُ صَحَّ فیما قُبِض حسب و لو فارقا المجلس مصطحبین لم یبطل»؛ (۲) [۵] اگر در بیع «صرف» این دراهم و دنانیر را که با هم معامله کردند، یک قسمت آن را الآن گرفتند و یک قسمت آن را هم یک ساعت بعد که همین طور با هم دارند راه می روند گرفتند، آن صحیح است و این کلاًـ در مجلس گرفته شد و منظور از افتراق این نیست که اسم زمان یا اسم مکان آنها عوض شود، بلکه آن هیأت بیعی نباید عوض شود. اگر مجلس به معنای اسم زمان باشد یا مجلس به معنای اسم زمان باشد، اینها به هم بخورد، ولی هیأت افتراق بیعی به هم نخورد، این محفوظ است. پس مادامی که در صحابت یکدیگر هستند، این قبض محقق شود کافی است. اگر بعضی را قبض کردند و بعضی را قبض نکردند، حکم آن چیست؟ کلّاً باطل است یا بعضاً باطل است؟ فرمایش ایشان این است که اگر بعض را قبض کرد و بعضی را قبض نکرد، آن مقداری که قبض کرد صحیح است و آن مقداری که قبض نکرد باطل است؛ یعنی اگر بیست درهم داد و پنج دینار گرفت، حالاـ کمتر یا بیشتر، هر اندازه که قبض و اقباض شد، معامله نسبت به آنها صحیح است و هر اندازه که قبض و اقباض نشد، معامله نسبت به آن باطل است. این تبعیض آسیبی نمی رساند و نمی شود گفت چگونه این تبعیض را روا می دارید، چون لازمه آن این است که «ما وُقِعَ لَم یُقصِد وَ ما قُصِدَ لَم یَقَع»، این منافات دارد. پاسخ این را در همان تبعّض در بیع ملاحظه فرمودید که این در حقیقت به چند بیع منحل می شود. یک وقت است کالای بسیطی است؛ مثل یک تُنگ بلورین که این قابل تقسیم نیست که ما بگوییم اگر این بین دو نفر شریک بود، بگوییم سهم او درست است و سهم او درست نیست، چون قابل تقسیم و قابل شکستن نیست؛ اما یک وقت دو تکه فرش است که اینها آن را شریک هستند که یک شریک حاضر شد و یک شریک حاضر نشد، این جا تفکیک عیب ندارد؛ اما یک ظرف را که نمی شود شکست یا نصف آن صحیح است و نصف دیگر صحیح نیست. آن جایی که تبعیض، تفریق و تفکیک راه دارد، آن جا جای تبعّض است؛ این منحل می شود به چند عقد، وقتی منحل شد به چند عقد، هر عقدی برابر قصد خود واقع می شود. این عقد که واقع شد، چون مقصود بود و آن عقد هم که مشکل داشت واقع نشد و صحیح نیست، این برای تبعّض بود.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۴.
۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

اصل تبعّض گاهی مشکل در «معقود علیه» است و گاهی مشکل در عاقد است؛ گاهی مشکل در عاقد و «معقود علیه» نیست در خود عقد مشکلی پیش می آید، «فها هنا امور ثلاثه»؛ آن جا که مشکل در «معقود علیه» باشد، مثل اینکه «شاه و خنزیر» را فروخت یا شیره انگور را با شراب فروخت، خود این «معقود علیه» مشکل دارد که بعضی حلال است و بعضی حرام، بعضی نجس است و بعضی طاهر، پس خود آن «معقود علیه» و مبیع مشکل دارد که در حقیقت جمع کرد بین «مَا یُملَک» و «مَا لا یُملَک»، مثل «شاه و خنزیر» یا سرکه و شراب و مانند آن؛ امّا یک وقت که مشکل در عاقد است و نه در «معقود علیه»؛ مثل اینکه کسی اشتباهاً یا عمداً مال خود را با مال دیگری دارد با هم می فروشد، این جمع کرده بین «مَا یَملِک» و «مَا لا یَملِک»، نه بین «مَا یُملَک» و «مَا یُملَک» که قسم اول است؛ هر دو ملک هستند و طیّب و طاهر می باشند؛ منتها این شخص مشکل دارد و مالک نیست، فرش مملوک هست، حلال هست و ملک کسی هست؛ ولی فروشنده مالک نیست؛ اما آن جا که بین شراب و سرکه جمع می کند و می فروشد، یکی «مَا یُملَک» است و یکی «مَا لا یُملَک»؛ ولی در دو تِکّه فرش که یکی برای اوست و یکی برای دیگری، یکی «مَا یَملِک» و یکی «مَا لا یَملِک»؛ یعنی مشکل در مالک است و او مالک نیست، وگرنه فرش حلال و ملک است، این جا هم جای خیار «تبعّض صفقه» است؛ یعنی اگر دو تِکّه فرش را فروخت، یکی برای او بود و یکی برای دیگری، چون مال دیگری بیع فضولی می شود اگر آن مالک اجازه نداد، این معامله نسبت به فرش خود صحیح است و به فرش دیگری باطل است؛ اما در مقام قبض که بعضی از دراهم و دنانیر را قبض کردند و بعضی قبض نشد، نه مشکل در «معقود علیه» است و نه مشکل در عاقد، بلکه مشکل در خصوصیت خود عقد است؛ یعنی عقدِ «صرف»، این خصیصه را دارد که مشروط به قبض است، وگرنه کالا حلال است، یک؛ برای مالک است، دو؛ نه «معقود علیه» مشکل ملکیت دارد و نه عاقد مشکل مالکیت دارد، هم این مالک است و هم آن کالا مملوک است؛ منتها عقد مشکل دارد، چون عقد «صرف» مشروط به قبض است و این جا قبض حاصل نشده است؛ پس چه شرط عقد حاصل نشده باشد؛ چه شرط عاقد حاصل نشده باشد و چه شرط «معقود علیه» حاصل نشده باشد، بالأخره این بیع تبعیض پذیر است که تبعیض به «انحای ثلاثه» در این امور سه گانه هست. اینکه مرحوم محقق(رضوان الله) می فرماید که «صحَّ فی ما قُبِض و لا یصحّ ما لا یُقبض»، برای این است که عقد منحل می شود، یک؛ وقتی منحل شد «کلٌ بحاله و حیاله»، این دو؛ آن مقداری که قبض شده است، ارکان سه گانه در آن هست؛ یعنی «معقود علیه» و «عاقد» و «عقد» هر سه شرایط آن درست است، پس معامله صحیح است؛ آن مقداری که قبض نشده است، گرچه «معقود علیه» مملوک است و عاقد هم مالک است؛ ولی عقد نسبت به آن فاقد شرط شده است، پس این معامله باطل است؛ حالا این تبعیض بود. طرفین براساس کل معامله کردند و الآن بعض در آمد، آن وقت خیار «تبعّض صفقه» - که در کتاب بیع مطرح شد - که اگر جمع شود بین «مَا یُملَک» و «مَا لا یُملَک»، یک؛ یا جمع شود بین «مَا یَملِک» و «مَا لا یَملِک»، دو؛ در هر دو صورت خیار «تبعّض صفقه» بود؛ یعنی اگر مشتری فهمید که این یکی سرکه است و این یکی شراب، خیار «تبعّض صفقه» دارد و معامله را می تواند به هم بزند و نمی تواند نسبت به خود امضا کند یا فهمید که این دو تِکّه فرش یکی برای اوست و یکی برای دیگری، خیار «تبعّض صفقه» دارد؛ این جا اگر معلوم شد که این دراهم و دنانیری که معامله شد، مقداری قبض شد و مقدار قبض نشد و از هیأت قرارداد بیعی فاصله گرفتند و آن مجلس هم گذشت، این شخص به این صرّاف می گوید من کلّ این ده درهم را می خواستم، اکنون که این معامله باطل شد، من این معامله را فسخ می کنم؛ این خیار «تبعّض صفقه» است. خیار «تبعّض صفقه»، چه در صورت اول، چه در صورت دوم و در صورت سوم هم هست؛ یعنی آن جا که مشکل در «معقود علیه» باشد خیار «تبعّض صفقه» است که بین «خنزیر و شاه» جمع کند یا آن جا که مشکل در مالک است، جمع بین «مَا یَملِک» و «مَا لا یَملِک» که یکی عقد صحیح است و یکی عقد فضولی، باز هم خیار «تبعّض صفقه» است یا

مشکل در عقد باشد که واجد شرط قبض نباشد که خیار «تبعّض صفقه» است.

ص: ۴۸۹

در مسئله و در بحث خیار «تبعّض صفقه» در کتاب بیع ملاحظه فرمودید، آن جا هم حالاتی دارد: یک وقت است که طرفین عالماً و عامداً اقدام می کنند، این دیگر خیار نیست؛ معامله از ابتدا باطل و جا برای خیار نیست. طرفین، یعنی هم بایع می داند که این تِکّه فرش، مال دیگری است و هم مشتری، عالماً و عامداً این برای مال باخته است و مال سرقتی است که دارند می خرد، دیگر نمی تواند بگوید که من این را قبول دارم و آن را قبول ندارم؛ مثل کسی که اقدام کند بر مبیعی که عیب دارد، اگر عالماً و عامداً معیبی را می بیند که عیب دارد و می خرد، بعد که دیگر خیار عیب ندارد یا در مسئله غبن می داند که قیمت سوقیه و قیمت رایج این مقدار است و این شخص دارد گران می فروشد، عالماً و عامداً می داند که این شخص دارد گران می فروشد، امّا احتیاج دارد و برای او ضرورت دارد و می خرد، این شخص که اصلاً خیار غبن ندارد! خیار غبن برای جایی است که نداند قیمت چه مقدار است و نداند که قیمت سوقیه کمتر از این است. در جایی که خود مشتری عالماً و عامداً در خرید چیزی که عیب دارد و در خرید کالا‌یی که بیش از قیمت بازار دارند می فروشند، اقدام می کند، این دیگر خیار ندارد. در خیار «تبعّض صفقه» می داند که این برای مال باخته است و این مال سرقتی است، این نمی تواند بگوید که من یکی را قبول دارم و یکی را قبول ندارم. این شخص مال مال باخته را باید به صاحب آن برگرداند. فروشنده و خریدار اگر هر دو می دانند که این جا «معقود علیه» یا عاقد مشکل دارد، هیچ کدام خیار «تبعّض صفقه» ندارند؛ اگر هر دو عالِم نیستند، یکی از آن دو عالم است و یکی عالم نیست، آن کسی که عالم است خیار «تبعّض صفقه» ندارد و آن کسی که جاهل است خیار «تبعّض صفقه» دارد و اگر هر دو جاهل بودند، هر دو خیار «تبعّض صفقه» دارند.

«فهـا هنـا امورٌ اربعه»: صورت اولی این است که هر دو عالِم باشـند، هیـچ کـدام خیار «تبعّض صـفقه» ندارنـد؛ صورت دوم این است که هر دو جاهل باشند، هر دو خیار «تبعّض صفقه» دارند؛ صورت سوم این است که بایع جاهل است و مشتری عالِم، بایع خیـار «تبعّض صـفقه» دارد به غیر از مشـتری و صورت چهـارم هم عکس آن است. در مسـئله آن جـایی که مشـکل در «معقود علیه» باشـد یا مشـکل در عاقد باشد، این امور هست؛ منتها اگر در عاقد باشد خود عاقد براساس سـهو و غفلت ممکن است این کار را کند. در مقام ما هم همچنین است؛ در مقام ما که مشـکل در «معقود علیه» و عاقد نیست، بلکه در عقد است، اگر طرفَین می دانند که شـرط صـحت عقد «صـرف»، قبض «فی المجلس» است و اینها یک مقدار را دادند و یک مقدار را گفتند بعد می دهیم، هیـچ کـدام خیار «تبعّض صـفقه» ندارنـد؛ آن مقـداری را که دادند معامله صـحیح است و آن مقداری که ندادند معامله باطل است، هیـچ کـدام حق ندارنـد معامله را به هم بزننـد، فقط نسـبت به بعض صـحیح و لازم است. اما اگر یکی می داند که شرط صـحت قبض است و دیگری نمی دانـد، آن کسـی که نمی داند و خیال می کند نقدَین هم همانند کالای دیگر هسـتند، ممکن است یـک مقـدار را الآـن بگیرد و یک مقـدار را یک ساعت بعـد بگیرد، او خیار «تبعّض صـفقه» دارد، پس «هاهنا» هم «امورٌ اربعه»: اگر هر دو می دانند که هیچ کدام خیار «تبعّض صفقه» ندارند؛ هر دو جاهل هستند که هر دو خیار «تبعّض صفقه» دارند؛ اگر بایع می داند و مشتری نمی داند، مشتری خیار «تبعّض صـفقه» دارد و اگر به عکس شد، حکم هم عکس آن است. این خیار «تبعّض صـفقه» در همه امور جاری است، برای اینکه عقد منحل می شود. این برابر اصول اولیه و قواعد اولیه است که هم آن دو مسـئله حل می شود؛ یعنی آن جایی که مشـکل در «معقود علیه» است یا آن جایی هم که مشکل در عاقد است حل می شود، مقام ما هم همچنین است.

ص: ۴۹۱

در خصوص مقام ما روایتی است که بزرگان فقهی به این روایت اشاره کردند، ببینیم که این روایت مانع این حرف است یا نیست؟ اگر روایت مانع این حرف بود، معنای آن این است که «قبض البعض» به منزله قبض کل است. ما گفتیم برابر قاعده، قبض بعض، باعث صحت بعض و بطلان بعض دیگر است؛ اگر این روایت برخلاف قاعده دلالت کرد بر اینکه قبض بعض کافی است، معنای آن این است که در مسئله بیعِ «صرف» که گفتند قبض شرط است، قبض جمیع کالا ـ لازم نیست، قبض جمیع ثمن لازم نیست، قبض بعض ثمن یا بعض مبیع هم کافی است. آن روایت در باب دو از ابواب «صرف» است. وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۱۶۹، روایت نُه، از باب دوم - باب دوم صفحه۱۶۷ است [(۱)] و این روایت نُه در صفحه ۱۶۹ قرار دارد - مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) [(۲)] نقل می کند: «عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ»؛ این روایت مشکل سندی ندارد، ببینیم دلالت آن تام است یا نه؟ «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ رَجُلٍ ابْتَاعَ مِنْ رَجُلٍ بِدِينَارٍ»؛ این یک معامله صرفی کرده مثلاً دراهمی داده و دینار گرفته یا دراهمی را فروخته «بدینارٍ» یا دراهمی را خریده «بدینارٍ»، فرقی نمی کند از این جهت دینار را بخرد بدراهم یا دراهم را بخرد به دینار؛ «عَنْ رَجُلٍ ابْتَاعَ مِنْ رَجُلٍ بِدِينَارٍ وَ أَخَذَ بِنِصْفِهِ بَيْعاً وَ بِنِصْفِهِ وَرِقاً»؛ این «بَيْعاً»، یعنی کالا دهد و به نصف آن «وَرِق» درهم دهد یا نصف آن دینار دهد، این است که مرحوم صاحب جواهر [(۳)] می فرماید شما بخواهید به این روایت استدلال کنی، اصلاً معلوم نیست که مربوط به بحث ماست! خودِ این سؤال را درست دقت بفرمایید: «عَنْ رَجُلٍ ابْتَاعَ مِنْ رَجُلٍ بِدِينَارٍ وَ أَخَذَ بِنِصْفِهِ بَيْعاً وَ بِنِصْفِهِ وَرِقاً»، این یعنی چه؟ این چه ارتباطی به مسئله ما دارد؟ مسئله ما این است که درهمی را به دینار یا دیناری را به درهم معامله کرد، این یک؛ بعض آن را گرفت و بعض آن را نگرفت، دو؛ از هم جدا شدند، سه؛ آیا این معامله باطل است یا نه، چهار. اصلاً خود روایت را معنا کنید! یعنی چه؟ این چه ارتباطی به این جا دارد؟ اولین اشکالی که مرحوم صاحب جواهر دارد این است که اصلاً معلوم نیست این مربوط به باب ما باشد؟! اینکه نمی گوید که درهمی را با دیناری یا دیناری را با درهم معامله کرد و نصف آن را گرفت و نصف آن را نگرفت! هر طور که شما بخواهید معنا کنید ارتباطی با مسئله ما ندارد. حالا ملاحظه بفرمایید: «عَنْ رَجُلٍ ابْتَاعَ مِنْ رَجُلٍ بِدِينَارٍ وَ أَخَذَ بِنِصْفِهِ بَيْعاً وَ بِنِصْفِهِ وَرِقاً قَالَ: لَا بَأْسَ»؛ حضرت فرمود: عیب ندارد؛ این عیب ندارد یعنی چه؟ یعنی قبض شرط نیست؟ یا قبض شرط است و «قبض البعض» به منزله «قبض الکلّ» است؟ شما اول باید ثابت کنید که این روایت در محور محل بحث ما وارد شده است، بعد هم چگونه می تواند در برابر همه آن روایاتی که می گوید قبض مبیع شرط است برابری کند؛ قبض مبیع، یعنی تمام مبیع منظور است یا قبض ثمن شرط است؛ یعنی منظور تمام ثمن است. قبض بعض به منزله قبض کل باشد، یک تعبد جدید می خواهد. فرمود: «قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ هَلْ يَصْلُحُ أَنْ يَأْخُذَ بِنِصْفِهِ وَرِقاً أَوْ بَيْعاً وَ يَتْرُكَ نِصْفَهُ حَتَّى يَأْتِيَ بَعْدُ فَيَأْخُذَ بِهِ وَرِقاً أَوْ بَيْعاً»؛ من از حضرت سؤال کردم که آیا می شود به نصف این یک «وَرِق» بگیرد؛ یعنی (بِوَرِقِكُمْ هٰذِهِ) [(۴)] [۹]که در سوره مبارکه «کهف» است، «وَرِق» ظاهراً یعنی همان دینار است؛ آیا می توان این کار را کند «وَ يَتْرُكَ نِصْفَهُ» نصف از آن را نگیرد و رها کند و بگوید من بعد می آیم؛ «فَيَأْخُذَ بِهِ وَرِقاً أَوْ بَيْعاً»؟ حضرت فرمود: «مَا أُحِبُّ أَنْ أَتْرُكَ مِنْهُ شَيْئاً حَتَّى آخُذَهُ جَمِيعاً فَلَا تَفْعَلْهُ»؛ من تبعیض را دوست ندارم، اگر من باشم کل معامله را یک جا می گیریم، ما تبعیض را روا نمی داریم و شما هم این کار را نکنید. این «مَا أُحِبُّ» دلیل بر این نیست که این باب باطل است، بر فرض که دلیل نباشد، ظهوری در حرمت ندارد؛ مثلاً آن ادلّه ای که می گوید باید قبض شود ممکن است به قرینه این حمل بر کراهت شود؛ اما شما این روایت را معنا کنید مربوط به بحث ما هست یا نیست؟ این روایت یعنی چه؟ کاری به مسئله قبض بعض و عدم قبض بعض ندارد. این اشکال اول مرحوم صاحب جواهر است. بعد می فرماید که اگر حضرت فرمود که صحیح است؛ ناظر به این است که مجموع «من حیث المجموع» صحیح است، نه جمیع! بله، این عقد صحیح است، عقد اگر باطل باشد نسبت

بـه جمیع اجزاء باطـل است، این مجمـوع «من حیث المجمـوع» است و صـحت مجمـوع به صـحت بعض هم حاصـل می شـود. بنابراین خود این روایت اولین اشـکالی که بر آن وارد هست، این است که آن را معنا کنید که با صورت مسـئله ما مطابق است یا نه؟ صورت مسـئله ما چیز شفافی است، دراهمی را به دنانیر یا دنانیر را به دراهم فروختند که بعضی از آن را گرفتند و بعضی را نگرفتنـد؛ اما این جا آمده بین بیع و «وَرِق» که نصف آن بیع باشد و نصف دیگر آن «وَرِق» باشد سؤال کرده، این یعنی چه؟ لـذا ایشان می فرماید: اولاً این معلوم نیست مربوط به مسـئله ما باشد تا شـما به آن اسـتدلال کنید و ثانیاً هم ممکن است منظور این باشـد که مجموع «من حیث المجموع» صـحیح است نه جمیع؛ بنابراین این روایت نمی تواند دلیل بر صـحت یا دلیل بطلان باشد، پس ما هستیم و قواعد اوّلیه.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۶۷، ابواب الصرف، باب۲، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۴۷ و ۲۴۸، ط اسلامی.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۹.

۴- کهف/سوره۱۸، آیه۹.

ما در قواعد اولیه آن جا که تبعیض در مملوک هست یا تبعیض به لحاظ مالک است؛ یعنی آن جا که کالا مشکل دارد یا عاقد مشکل دارد، قانون «تبعّض صفقه» هم برای انحلال عقد هست. انحلال عقد می گوید که هر عقدی نسبت «معقود علیه» خود صحیح است و نسبت به «معقود علیه» دیگر باطل است. در این جا همین طور است؛ این جا مشکل در «معقود علیه» و «عاقد» نیست، بلکه در عقد است؛ قبض به لحاظ بعضی از اجزای عقد صحیح است و نسبت به بعضی از اجزای عقد صحیح نیست. عقد من «حیث هو عقدٌ» در خارج که اگر بخواهد اثر و پیوند داشته باشد، یک طرف آن به «معقود علیه» و یک طرف آن به عاقد گِرِه می خورد. بنابراین چون از این روایت دلیلی بر صحت جمیع استفاده نمی شود، ما هستیم و قواعد اولیه که قواعد اولیه صحت بیع است، یک؛ خیار «تبعّض صفقه» است، دو؛ خیار «تبعّض صفقه» هم چهار صورت دارد: یا برای هر دو هست یا برای هیچ کدام نیست یا برای «احد الطرفین» است؛ یعنی برای بایع یا مشتری است.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

یکی از فروعی که مرحوم محقق در شرایع در بحث «صرف» مطرح کردند این است که فرمودند: «و لو اشتری منه دراهم ثم ابتاع بها دنانیر قبل قبض الدراهم لم یصح الثانی و لو افترقا بطل العقدان»؛ (۱) [۱]بنابر اینکه بیع «صرف» صحت آن مشروط به قبض باشد، اگر کسی دراهمی را با دراهم یا با دنانیر معامله کرد که در این صورت می تواند بیع، بیع «صرف» باشد، گرچه محقق در متن شرایع ذکر نفرمود که آن دراهم را با چه چیزی بخرد؛ ولی چون در بحث «صرف»، به بیع «صرف» سخن می گویند، معلوم می شود اگر دراهمی را به بیع «صرف» بخرد - یا با دراهم یا با دنانیر که شود صرّافی، وگرنه دراهمی را با کالا-یی دیگر بخرد که بیع «صرف» نیست - این مطلب اول و این مبیع را قبض نکند، این هم مطلب دوم؛ در همان مجلس با این دراهمی که خرید و قبض نکرد، یک معامله صرفی دیگر کند؛ مثلاً-دنانیر را بخرد، این مطلب سوم. صورت مسئله این است که دو عقد شد: دراهم را خرید به بیع «صرف»؛ ولی ثمن را داد و مثمن را قبض نکرد، یک؛ با همان مثمنِ قبض نشده یک معامله «صرف»ی دیگر کرد و دنانیر را خرید، دو؛ می فرمایند عقد دوم که یقیناً باطل است و در عقد اوّل که هنوز بطلان آن روشن نشده است، چون در مجلس هستند؛ اگر از مجلس بیرون رفتند و این مبیع را قبض نکردند که عقد اوّل هم باطل است؛ اگر در مجلس بودند و مبیع را قبض کردند، فقط عقد اول صحیح است. این مجموعه با چند مسئله و فتوا باید همراه باشد که اولاً چرا عقد اول باطل است؟ چرا عقد دوم باطل است؟ آیا این قول همه اصحاب است؟ یا قول دیگری هم در مسئله هست؟ پس صورت مسئله مشخص شد.

ص: ۴۹۴

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

مرحوم شهید در مسالک بیانی دارد. مسالک از کتاب هایی است که سهم تعیین کننده ای در تدوین جواهر دارد، شرح لمعه

هم تا حدودی چنین است. فرمایشات مرحوم علّامه در نقل اقوال و گاهی استدلال سهم دارد، امّا مسالک سهم تعیین کننده ای در تدوین و استدلال جواهر دارد. مرحوم شهید ثانی در مسالک (۱) فرمودند که این جا سه قول است و قول مختار خود را هم ذکر می کنند. قول اول که معروف بین اصحاب هست این است که عقد اوّل معلّق است و عقد دوّم یقیناً باطل است. اگر در مجلس عقد، مبیعِ عقدِ اول قبض نشد و افتراق حاصل شد، عقد اول هم باطل است؛ ولی بطلان عقد ثانی معروف و مورد اتفاق اصحاب است. بطلانِ عقدِ اول منوط به این است که در مجلس قبض نشود، این حرف معروف بین اصحاب است. مرحوم ابن ادریس(رضوان الله علیه) تفصیلی دادند گفتند نمی شود فتوا به بطلان عقد اول داد، اگر آن مبیع نقد است؛ (۲) یعنی شخص خارجی است، معامله صحیح است و اگر کلّی در ذمّه است، معامله باطل است.

مرحوم شهید ثانی در مسالک می فرمایند که اگر قبض شده باشد، هر دو معامله و عقد صحیح است، نه اینکه اگر قبض شده باشد فقط معامله اول صحیح است و معامله دوم باطل، (۳) چون آن چیزی که معروف بین اصحاب است این است که اگر کسی دراهمی را به بیع «صرف» بخرد، ثمن را بپردازد؛ ولی مثمن را نگیرد، با آن مثمنِ قبض نشده یک بیع «صرف» دومی را انجام دهد، این بیع دوم را می گویند یقیناً باطل است، چرا باطل است؟ برای اینکه بیع «صرف»، مشروط به قبض است، یک؛ وقتی در بیع اول مبیع قبض نشد، این مشتری مالک آن نمی شود، دو؛ وقتی مالک آن نبود مال مردم را بفروشد باطل است، چون مال مردم را فروخت؛ لذا فتوای معروف بین اصحاب همین است که معامله دوم یقیناً باطل است؛ معامله اول هنوز ظرف صحت آن هست و هنوز می شود امیدوار بود که معامله اول صحیح باشد، چون مجلس هست، قبل از افتراق اینها هم اگر قبض کردند، معامله اول صحیح است؛ ولی فتوای مرحوم شهید این است که اگر قبض شد هر دو معامله صحیح است، نه تنها معامله اول. چرا؟ برای اینکه اگر قبل از قبض آن مبیع را به دیگری فروخت، شما که فتوا نمی دهید معامله فضولی باطل است، می گویید مشروط به اذن است، اگر صاحب آن اذن داد که می شود صحیح و اذن نداد باطل می شود؛ این معامله، معامله فضولی است، برای اینکه مال مردم را فروخت. اگر نظر شما این است که معامله فضولی باطل است، این جا هم فتوا می دهید؛ امّا الآن این معامله فضولی است؛ یعنی مال مردم را فروخته، بعد وقتی قبض شد مال خود او می شود؛ نظیر «مَن بَاعَ ثُمَّ مَلکَ» (۴) [۵]است و داخل در آن قاعده است. اگر کسی کالایی را بفروشد که مالک نیست، بعد برود آن کالا را از مالک بخرد، این «مَن بَاعَ ثُمَّ مَلکَ» را اصلاً برای همین جا آوردند، چرا این معامله باطل باشد؟! قاعده «مَن بَاعَ ثُمَّ مَلکَ» برای همین موارد است؛ اگر کسی کالایی را خرید و مالک نبود یا کالایی را فروخت و مالک نبود، بعد رفت از صاحب او خرید، بعد هم که اجازه با او همراه است، این معامله اول فضولی است، بعد وقتی مالک شد اجازه می دهد، پس این معامله باطل نیست. معامله باطل آن است که کالا جزء اعیان محرّمه و نجس باشد، «خمر و خنزیر» باشد که اصلاً قابل نقل و انتقال نیست؛ امّا مال مردم را که فروخت معامله باطل نیست، بلکه معلّق به اذن مالک است؛ اگر مالک اجازه داد که داد و اگر اجازه نداد این فضولی است که به صاحب آن رد می کند.

۱- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص ۳۳۴ و ۳۳۵.

۲- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج ۲، ص ۲۶۷ و ۲۶۸.

۳- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص ۳۳۴ و ۳۳۵.

۴- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج ۳، ص۴۳۵.

بنابراین تحقیق مرحوم شهید ثانی در مسالک این است و آثار آن تحقیق را شما می توانید در فرمایش مرحوم صاحب جواهر هم روشن ببینید. ایشان می فرمایند: نه فتوایی که معروف بین اصحاب است که می فرمایند: «بالقول المطلق» این معامله دوم باطل است، این درست است و نه فتوای مرحوم ابن ادریس که درب بیع دوم فرق می گذارد بین مبیع شخصی و مبیع کلی در ذمّه، فرقی از این جهت نیست. بیع دوم، بیع فضولی است و صحت آن متعلق به اجازه است، بیع اول هم که در مجلس قبض شده است؛ این یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه در جریان قبض اینها باید خوب روشن کنند که ایجاب و قبول محقق شد؛ ولی قبض نشد، آیا کالای قبض نشده در بیع «صرف» نظیر زمان خیار است که ملکیت می آید؛ منتها متزلزل یا اصلاً ملکیت نمی آید؟ در زمان خیار، معروف بین اصحاب(رضوان الله علیهم) این است که ملکیت می آید؛ یعنی «ذوالخیار» مالک می شود؛ منتها «ملکا متزلزلا»، بر خلاف آنچه که به مبسوط مرحوم شیخ و برخی از فقهای پیشین(رضوان الله علیهم) اسناد داده شد که آنها می گفتند انقضای زمان خیار شرط است و در زمان خیار اصلاً ملک حاصل نمی شود، گرچه مرحوم شیخ اگر در بعضی از کتاب های خود نظیر خلاف (1) و مانند آن به این فتوا مایل بودند، در بعضی از کتاب های دیگر مخالف این فتوا بودند و موافق با «ما هو المشهور» هستند. اگر گفتیم در زمان خیار ملکیت نمی آید؛ نظیر قبض خواهد بود؛ ولی اگر برابر «ما هو المعروف» گفتیم در زمان خیار ملکیت می آید؛ منتها ملکیت متزلزل است باید ببینیم در بیع «صرف» در زمانی که قبض نشده، اصلاً ملکیت نمی آید یا ملکیت متزلزل می آید؟ اگر گفتیم ملکیت متزلزل می آید، هر دو عقد صحیح است، چرا؟ چون فضولی نیست؛ مثل اینکه زمان خیار کسی چیزی را که خیار دارد بفروشد و اگر نگوییم خودِ همین تصرف باعث سقوط خیار است. به هر حال در زمان خیار ولو بعد از تصرف یا «بالتصرف» لازم می شود؛ ولی قبل از تصرف این ملکیت جائزه است و نه لازمه، این شخص هم این را فروخت؛ «قبل القبض» اصلاً ملکیت نمی آید یا ملکیت متزلزل می آید؟ اگر ملکیت متزلزل آمد راهی برای بطلان عقد ثانی، فضلاً از عقد اول ندارد،؛ عقد اول هم صحیح است، عقد ثانی هم صحیح است؛ منتها عقد اول جائز است؛ یعنی لازم نیست؛ ولی معروف بین اصحاب این نیست، بلکه معروف این است که در بیع «صرف»، قبض در حوزه اول دخیل است و نه در حوزه دوم؛ در حوزه لزوم و جواز دخیل نیست، در حوزه نقل و انتقال دخیل است؛ یعنی اگر قبض نشد، ملکیت حاصل نمی شود. اگر ملکیت حاصل نشد، فروش این مبیع قبل از قبض بیع فضولی است و نه بیع باطل و اگر در مجلس قبض شد، هر دو بیع صحیح است؛ امّا بیع اول صحیح است، برای اینکه در مجلس قبض شده است و بیع دوم صحیح است، برای اینکه فضولی بود و با امضای مالک تصویب و تأیید شده است. پس این فتوایی که مرحوم محقق در متن شرایع داد که معروف بین اصحاب این است، برابر تفصیلی که مرحوم شهید ثانی در مسالک می دهند، این ناتمام است. ببینیم در مسئله روایتی هست که اینها را تأیید کند یا نه؟

۱- الخلاف، الشیخ الطوسی، ج۳، ص۲۲.

در بعضی از نصوص روایاتی به آن استدلال کردند که شاید مطابق «ما هو المعروف» باشد و اگر اصحاب به آن استدلال نکردند، برای این است که آن را برابرِ قاعده خود می دانستند. آنچه که می شود به عنوان بطلان معامله استفاده کرد، روایت سوم باب دوم از ابواب «صرف» است؛ یعنی وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۱۶۸، روایت سوم؛ راوی آن مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) است: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ(علیهما السلام) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ(علیه السلام): لَا يَبْتَاعُ رَجُلٌ فِضَّةً بِذَهَبٍ إِلَّا يَداً بِيَدٍ وَ لَا يَبْتَاعُ ذَهَباً بِفِضَّةٍ إِلَّا يَداً بِيَدٍ»؛ می فرماید که این اختصاصی به تماثل «ثمن و مثمن» ندارد، اگر «ثمن و مثمن» از دو جنس هم باشند، مجدد باید قبضی در مجلس باشد. این «لَا يَبْتَاعُ»، ظاهراً نظیر بیع ربا حرمت را نمی رساند، این ناظر به بطلان وضعی است. در معاملات این نواهی ارشاد به نفی است؛ یعنی اگر معامله «صرف»ی بود، طلا و نقره را با هم معامله کردند - یا طلا را با طلا یا نقره را با نقره یا طلا را به نقره و نقره را به طلا - هر کدام از اینها باشد باید قبض شود. این «يَداً بِيَدٍ» نه تنها یعنی نقد باشد؛ یعنی باید قبض باشد؛ نه معنایش این است که نسیه جایز نیست، بلکه گذشته از اینکه نسیه نیست، باید در مجلس قبض شود که آن وقت این معامله باطل است؛ حالا که این معامله باطل است، این جلوی قواعد اولیه را که فرمودند «مَن بَاعَ ثُمَّ مَلَكَ» جلوی آن را هم می گیرد؟ یا این نظیر «خمر» و «خنزیر» نیست که با اجازه بعدی حل نشود، او در حقیقت مال مردم را فروخته است، بعد که خرید مِلک طِلق او می شود. بنابراین راهی را که مرحوم شهید در مسالک طی کرده، تا الآن نقدی از طرف صاحب جواهر و امثال صاحب جواهر که قابل قبول باشد ارائه نشده است. باید ببینیم می شود یک راه حل دیگری برای تصحیح فرمایش اصحاب - که این فرمایش معروف بین اصحاب هم هست - پیدا کرد یا نه.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۱، ط اسلامی.

بنابراین قواعد اولیه راهی را که مرحوم شـهید در مسالک طی کرده، آن راه را نشان می دهد، نصّ خاص هم که همین روایت سه، بـاب دو است، این نمی گویـد که معـامله باطـل است و به هیـچ وجه قابـل امضا نیست، اینکه دلیلی بر بطلان عقـد فضولی نیست؛ اگر این گونه از موارد دلیـل بود، پس شـما بایـد فتوا بدهیـد که به اسـتناد این روایت سوم باب دو، معامله فضولی باطل است، در حالی احدی معامله فضولی را باطل نمی داند. پس این معامله صحیح است؛ منتها مشروط به اذن مالک است.

یـک راه حـل دیگری هم در فرمایشـات شـهید و صـاحب جـواهر هست که این معـامله «صـرف»ی که قبـل از قبض به دیگری فروخـت، بر اسـاس دو جهـت باطـل اسـت: یکی اینکـه معـامله «صــرف»ی اسـت، شـرط صـحت معـامله «صـرف»ی، یعنی بیع «صـرف»ی قبض است. این را هم قبلاً ملاحظه فرمودید که این یک شـرط تعبدی خاص در خصوص بیع، بر خلاف مسـئله ربا است؛ ربـا اختصاصـی به بیع نـدارد، بلکه هر معـامله ای که در آن ربـا باشـد حرام است، اعم از اینکه به صورت بیع یا صـلح یا عقود دیگر باشد؛ اختصاصـی به عقد قرض ندارد، چه اینکه اختصاصی هم به عقد بیع ندارد؛ امّا مسئله لزوم قبض در «صرف»، مخصوص به بیع «صـرف» است؛ اگر این نقـدین به عقد دیگری نقل و انتقال شود، صـحیح است، ولو قبض هم نشده باشد. در خصوص بطلان کالاهای «صـرف»ی بدون قبض دو دلیل اسـتدلال شده است: یکی اینکه در خصوص بیع «صرف»، صحت آن مشـروط به قبض است و دیگر اینکه اصولاً در «مکیل و موزون» قبل از قبض این معامله باطل است، حالا نقـدین مکیل نیسـتند، امّا موزون هسـتند و شایـد به مناسبت مسـئله غرر وماننـد آن بگوینـد که قبل از قبض که بایـد وزن شود و بعد قبض شود، این معامله غرری می شود و در مسئله «مکیل و موزون» هم فتوا دادند که قبل از قبض مشکل است، چه اینکه در مسئله «صرف» هم مشکل است.

ص: ۴۹۸

نتیجه اینکه قبض نظیر زمان خیار نیست که مخالف لزوم باشد و مخالف اصل ملکیت نباشد، بلکه نظیر خودِ ایجاب و قبول است که بدون آنها اصلاً ملکیت حاصل نمی شود، پس در زمان خیار اگر معامله ای صورت بپذیرد، معامله صحیح است، چون ملک «ذوالخیار» است و با همین هم می گویند تصرف و مسقط خیار است، پس تصرف «ذی الخیار» در زمان خیار که مثلاً کالا یی را بفروشد معامله صحیح است، چون مالک است؛ ولی در جریان «صرف» می گویند معامله باطل است؛ یعنی فضولی است، برای اینکه مالک نیست. روایتی که در مسئله باشد و بر خلاف آن قواعد اولیه باشد هم نیست. حالا ببینیم فرمایش بعدی مرحوم محقق در متن شرایع چیست. ایشان بعد از این فرع که فرمودند: «و لو اشتری منه دراهم»؛ یعنی به بیع «صرف»، ولو این کلمه را ذکر نکرد؛ امّا غالب شارحان شرایع این کلمه را بعد اضافه کردند و سرّ اینکه ایشان اضافه نکرد، برای این است که بحث در بیع «صرف» است و بیع «صرف» هم آن جایی است که «ثمن و مثمن» هر دو «صرف»ی است؛ یعنی هر دو طلا یا نقره یا هر دو نقره یا هر دو طلا هستند. اینکه فرمود: «و لو اشتری منه دراهم»، یعنی به دراهم یا دنانیر، «ثم ابتاع بها دنانیر»، این جا عوض و معوّض هر دو «صرف»ی است. «قبل قبض الدراهم لم یصح الثانی» که این جا نباید می فرمودند «لم یصح الثانی»، بلکه باید می فرمود که این مشروط به اذن مالک است «و لو افترقا بطل العقدان». این «ولو الفترقا بطل العقدان» را می شود پذیرفت، برای اینکه عقد دوم مبتنی بر عقد اول بود و عقد اول هم که باطل است.

ص: ۴۹۹

حالا فرع دیگری که مرحوم محقق در شرایع ذکر می کنند این است: «و لو کان له علیه دراهم فاشتری بها دنانیر صحّ و إن لم یتقابضا و کذا لو کان له دنانیر فاشتری بها دراهم ل أن النقدین من واحد»؛ (۱) [۸]می فرماید که اگر دراهمی در ذمّه کسی بود که قصد داشت با همان دراهم دنانیر را بخرد؛ یعنی این شخص که بدهکار است، آن شخص دیگر در ذمّه او معامله ای را اجرا بکند. ما در مسئله «صرف» فقط قبض لازم داریم، اگر این کالا پیش خودِ مشتری یا پیش بایع باشد قبض حاصل است؛ اگر شخص خارجی باشد که در دست اوست و قبض حاصل است؛ اگر کلی باشد و در ذمّه اوست که پیش اوست و قبض جدیدی لازم نیست. اگر ما احتیاج به قبض داشته باشیم، یعنی چیزی را که این شخص بدهکار است بخرد، قبض او به همین است که در دست و در ذمّه اوست و دیگر لازم نیست که دراهمی را از او تحویل بگیرد، همین دراهمی را که به زید بدهکار است خرید؛ این دراهمی که در ذمّه اوست و برای زید است را خرید، همین که در ذمّه اوست، قبض است؛ یا دنانیری را که در ذمّه زید دارد، این دنانیر را به زید فروخت، همان قبض است. در این گونه از موارد، اگر در دست او نقد خارجی به عنوان امانت باشد که قبض حاصل است و اگر در ذمّه او دنانیر و دراهم کلی باشد، باز هم قبض حاصل است. بنابراین منظور از قبض این نیست که از خارج چیزی را تحویل مشتری یا تحویل بایع بدهند؛ یعنی ثمن را تحویل بایع بدهند و مثمن را تحویل مشتری بدهند، بلکه همین که در ذمّه آنها هست و مال دیگری است که در ذمّه آنهاست، الآن با بیع نقل و انتقال شده، این قبض محسوب می شود. در این جا نه روایت خاصه ای است که این را به هم بزنند، نه ما نیاز داریم به دلیل یا تأیید خاص، همان قواعد اولی تأیید می کند. حالا فروع بعدی که در این جا هست ملاحظه بفرمایید و ببینیم که احتیاجی به روایت خاصه دارند یا نه؟

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

مرحوم محقق در شرایع فرعی را قبلاً مطرح کرده بود که بحث شد و فرعی را بعداً مطرح می کند که - ان شاء الله - بحث می شود و فرق بین این دو فرع را هم باید دقیقاً بررسی کرد. فرع قبلی این بود که اگر در معامله «صرف» دراهمی را با دنانیر معامله کنند و هیچ کدام قبض نشود، این معامله باطل است (۱) یا دنانیری را با دنانیر یا دنانیر را با دراهم در ذمّه معامله کنند و قبض نشود باطل است؛ (۲) یعنی به صرّاف بگوید که این مقدار دراهم را در قبال آن دنانیر، من نقد به شما می دهم، نه اینکه نسیه - که کالی به کالی شود - پس هر دو نقد است؛ ولی قبض نشده؛ یکی در ذمّه این شخص است و دیگری در ذمّه آن شخص، هیچ کدام قبض نشده؛ این معامله را فرمودند که باطل است، برای اینکه شرط صحت بیعِ «صرف»، قبض است و قبض در مرحله اُولی قرار دارد؛ یعنی در مرحله نقل و انتقال، نه در مرحله وفا. در سائر عقود قبض و اقباض در مقام وفاست؛ ولی در بیع «صرف»، قبض در همان دالان ورودی نقل و انتقال است، به طوری که اگر قبض نشود ملکیت حاصل نمی شود. در معاملات دیگر، ملکیت با ایجاب و قبول حاصل می شود. قبض و اقباض، وفای به ملکیتِ حاصل شده است؛ یعنی وقتی کسی گفت: «بعت» و دیگری گفت: «اشتریت»، هم مشتری مالک «مثمن» می شود و هم فروشنده مالک «ثمن»، این در حوزه (أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ) (۳) [۳]است. (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۴) [۴]می گوید مال مردم را بدهید؛ (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) در حوزه وفای به عقد است، نه در حوزه بستن اصل عقد؛ ولی در خصوص بیع «صرف»، قبض در حوزه نقل و انتقال راه دارد، چون قبض در حوزه نقل و انتقال راه دارد و در مسئله گذشته، نقل و انتقال حاصل نشد، این معامله باطل است که این «علی القاعده» است.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

اما مسئله ای را بعداً ذکر می کنند و می فرمایند اگر کسی دراهمی را در ذمّه صرّافی طلب داشت - این صورت مسئله را درست ملاحظه بفرمایید - به این صرّاف گفت: این دراهمی که من از شما طلب دارم که در ذمّه شماست، با آن دراهم، دنانیری را از شما خریدم، این دراهمی که برای زید است و در ذمّه عمرو است، با این دراهم دنانیری را خرید؛ ولی این دنانیر هم همچنان در ذمّه فروشنده است، پس بایع در ذمّه فروشنده، مالك چند درهم بود و به همین فروشنده گفت این دراهمی که من از تو طلب دارم، این را ثمن قرار می دهم و با این دراهم چند دینار می خرم که این دینار هم در ذمّه آن شخص است، پس «ثمن» و «مثمن» هر دو در ذمّه او هستند؛ این مشکل بیع کالی به کالی و دَین به دَین نیست، چون هر دو نقد است و هیچ کدام نسیه نیست؛ هم دراهم در ذمّه عمرو نقد است و هم دنانیر در ذمّه عمرو نقد است؛ زید مالك دراهم بود، به عمرو گفت

با این دراهمی که در ذمّه تو طلب دارم، با همین دراهم، دنانیر را از شما خریدم؛ قبلاً درهم را مالك بود و الآن دینار را مالك است و هر دو هم نقـد است؛ منتها در ذمّه است. فرق است بین نقـد و نسیه، نسیه این است که حق تملیك یا حق تسلیم برای زمان بعد است.

در مسئله فرق نمی کنـد که اوّل دراهمی را مالـک باشـد و با این دراهم، دنانیر را بخرد یا دنانیری مالك باشـد و با این دنانیر، دراهـم بخرد؛ هر دو از یـک سـنخ است که این را مرحـوم محقـق در متن شـرایع فرمـود که صـحیح است و قبـل از محقـق هم دیگران فتوا به صحت دادند. مرحوم ابن ادریس مخالفت کرده و گفتند که این بیع «صرف» است و در بیع «صرف» قبض شرط است و این جا قبض نشـده، در نتیجه معامله باطل است؛ (۱) چون ایشان به این گونه از اخبار واحـد هم عمل نمی کنـد. بعد از مرحوم ابن ادریس، آنهـا که قائل به صـحت بودنـد گفتنـد که دو روایت در مسـئله است، روایت هایی که این را تصـحیح می کنـد، عنوان تحویل دارد؛ یعنی زید طلبکار به عمرو می گوید «حَوِّلْهَا» که این تحویل، یعنی آن دراهم را به دینار تبدیل کن و این شایـد احتیاج به قبض نداشـته باشـد. پس قدما اصل فتوا را دادند که در مرحله دوم ابن ادریس انکار کرد و در مرحله سوم فقهـای بعـدی آمدنـد راه حل نشان دادنـد و گفتنـد در روایت سـخن از بیع نیست، بلکه سـخن از تحویل است، چون سـخن از تحویـل است مـا که عنوان بیع نـداریم و لزوم قبض هم نظیر مسـئله ربا نیست؛ ربا در هر معامله ای باشـد حرام است، چه در بیع باشد و چه در عقود دیگر؛ ولی قبض مختص به بیع «صـرف» است، اگر به صورت صـلح یا عقود دیگر باشد قبض لازم نیست. همـان طوری که خیـار مجلس تعبّـداً در خصوص بیع است و در عقود دیگر نیست، لزوم تقـابض هم در خصوص بیع «صـرف» است و در معاملات دیگر نیست. اگر «نقدین»، یعنی درهم و دینار تحت عناوین دیگری داد و سـتد شوند قبض شـرط نیست و مثـل کالاهای عادی است؛ ولی اگر بخواهنـد با بیع نقل و انتقال شونـد، حتماً قبض شـرط است و اگر در روایت، با اینکه قبض نشـده دارد به اینکه کافی است، چون بیع نیست. برخی ها که قـدری سـعی می کنند خیلی توجیه زائد نکنند و روایت را هم بر خلاف نصوص دیگر و بر خلاف قاعـده ندانند و نگویند که این تعبّد مخصوص است؛ با شـش مقدمه این روایت را توجیه می کننـد که این می شود مسـئله بیع و قبض هم در آن هست، تعبّـد خـاص نیست؛ منتهـا چون احتیـاج به این نکات داشت، ما این نکات را بررسی می کنیم که مرحوم شهید ثانی در مسالك (۲) عهده دار این کار است.

ص: ۵۰۲

۱- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج ۲، ص ۲۶۷ و ۲۶۸.

۲- مسالك الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص ۳۳۵ و ۳۳۶.

چند کتاب است که در تدوین جواهرِ صاحب جواهر سهم تعیین کننده دارند: یکی مسالک مرحوم شهید است و یکی هم ریاض مرحوم صاحب ریاض است. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) گذشته از اینکه ایشان در فقه فحل نامی است، در مدیریت فقه هم توانمند است که بتواند این علم را مدیریت کند؛ یعنی صورت مسئله را خوب تحلیل کند، اقوال را خوب تبیین کند، جرح و تعدیل کند، جمع بندی کند و کتاب تألیف کند. مدیریت هر فنّ کارآمدترین عنصر است که این کار از صاحب جواهر برمی آید؛ ولی این چنین نیست که این همه مطالب دقیق و عمیق را خود گفته باشد. شما اگر این چند کتاب را مطالعه کنید و بعد به سراغ جواهر بروید، می بینید بسیاری از این مطالب دقیق عمیق عریق را فقهای قبلی نیز گفتند. هنر صاحب جواهر این است که اینها را خوب می فهمد، خوب جمع بندی می کند، خوب مدیریت می کند و خوب صاحب نظر است. صاحب جواهر، اسم مرحوم شهید ثانی را در آن جایی که می خواهد حرف او را تقویت کند یا اسم ایشان را می برد و می گوید شهید ثانی، محقق ثانی و این گونه از افراد یا اسم کتابشان را می برد و می گوید مسالک یا جامع المقاصد؛ اما آن جایی که می خواهد تضعیف کند، اصلاً نام نمی برد که حرمت افراد محفوظ باشد یا «بالاشاره» نام می برد؛ از جاهایی که می خواهد تضعیف کند و حرمت شهید ثانی را حفظ بکند، حرمت صاحب مسالک را حفظ بکند و اصلاً نام نبرد، می گوید مقدماتی ذکر کردند؛ اما چه کسی ذکر کرد و در کدام کتاب ذکر کرد اصلاً مطرح نیست و این جا هم با تندی حمله کرده است. شایسته هم نبود که نام شهید ثانی یا نام صاحب مسالک را ببرد؛ ولی اینکه ایشان می فرمایند برخی های مقدماتی را ذکر کرده اند، (۱) مربوط به جلد سوم مسالک صفحه ۳۳۵ و ۳۳۶ است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۱۳.

آن بزرگوارانی که این مقدمات را ذکر کردند و مرحوم شهید ثانی این را جمع بندی کرده و بی میل نبود به این مقدمات سامان بدهد، این مطالب است، می فرماید: در روایت - ان شاء الله آن روایت را می خوانیم - از امام(سلام الله علیه) سؤال می کند که می گوید من در ذمّه کسی دراهمی طلب دارم، پس این دراهم نقد است و نسیه نیست. می گوید من طلب دارم، قبض و اقباضی هم نمی شود و ما فقط حرف می زنیم؛ من می گویم قیمت بازار چه مقدار است؟ درهم «وَضَح»، یعنی واضح و صحیح، درهم صحیح قیمت آن چقدر است؟ درهم «وضح» که در روایت دارد، این «وضح» است؛ درهم «وضح»، یعنی درهم سالم، نه شکسته، قیمت آن چقدر است؟ این صرّاف است و به من گفت: قیمت این درهم «وضح»، یعنی درهم صحیح این مقدار است؛ قیمت دینار «وضح»، یعنی دینار صحیح این مقدار است. ما بعد از این گفتگو که «وضح» بودن، صحیح بودن و قیمت درهم و دینار صحیح مشخص شد؛ من به او می گویم این چند درهمی را که از شما طلب دارم، آنها را به دینار متحوّل کن! من اگر ده درهم از تو طلب داشتم، این را متحوّل کن به دو دینار که او هم قبول کرد. از حضرت سؤال می کنند که قبض و اقباضی در کار نبود و فقط حرف زدیم آیا این صحیح است یا نه؟ می فرماید: صحیح است.

این معامله «صرف» است، چون «ثمن» و «مثمن» هر دو جزء «نقدین» است؛ چه درهم به درهم و چه دینار به دینار؛ چه درهم به دینار و چه دینار به درهم، بالأخره معامله بین اینها معامله «صرف» است و قبض لازم است. اصرار سائل هم این است که ما غیر حرف کاری دیگر نکردیم، قبض و اقباضی نشده است، این معامله صحیح است یا نه؟ معلوم می شود که کاملاً آشنا بود که در بیع «صرف»، قبض لازم است که حضرت فرمود: صحیح است. این باز به صراحت گفت که ما غیر از حرف کاری دیگر نکردیم، قبض و اقباض نشده، فرمود: «فَلَا بَأْسَ».

مرحوم شـهید «وفاقاً» با بعضـی از اعاظم فقهی، شـش مقـدمه ذکر می کنـد و می فرماید که با طی این مقدمات شـش گانه می شود معـامله را تصـحیح کرد که مرحوم صاحب جواهر می فرمایـد نیازی به مقـدمات نیست، یک؛ اجتهاد در مقابل نص است، دو؛ برخی از این مقدمات مورد قبول نیست و بزرگانی که گفتند صحیح است این بخش از مقدمات را قبول نداشتند، سه. (۱)

آن مقـدمات شـش گانه مرحوم شـهید به تدریج – حالا شاید به بعضـی ها لازم نباشد که اشاره شود – این است که در روایت دارد من که دراهمی را طلب داشـتم، به آن مخـاطب گفتم «حَوِّلْهَا»، نگفتم «بعت» یا «اشتریت» و امثال آنها، بلکه گفتم «حَوِّلْهَا إِلَی دَنَـانِیرَ»؛ این تحویـل به منزله «وکّلتـک» است؛ یعنی من تو را وکیـل کردم، وگرنه اینکه بـاربَر نیست که بار مرا از جایی به جایی ببرد؛ این دراهم در ذمّه او هست، من گفتم این دراهم را به دنانیر تبدیل بکن؛ من خودم که در ذمّه او نمی توانم تصرف کنم، خود اوست که می تواند در ذمّه خود تصرف کند، پس اولاً این تحویل «توکیل» است و ثانیاً از طرف من «توکیل» است؛ گاهی ممکن است که شـخص از دو طرف متولّی عقد شود؛ منتها هر دو طرف غیر می باشـند؛ مثل اینکه زید فروشـنده است و عمرو خریدار است که به بکر می گویند صـیغه عقد را برای همه ما بخوان یا مثلاً از طرف ما این کار را انجام بده که او متولّی دو طرف ایجـاب و قبول است. گاهی این طور نیست، یک طرف اصـیل است و یک طرف وکیل؛ زیـد به عمرو می گویـد من این کالا را از شـما خریدم، ایجاب و قبول هر دو را عمرو می خواند؛ منتها از طرف یکی اصـیل است و از طرف دیگری وکیل است؛ تولّی «طرفی العقـد» با شـخص واحد حاصل می شود، حالا خواه یکی اصـیل باشد و دیگری وکیل یا هر دو وکیل؛ یعنی وکیل از هر دو، این دو؛ سوم بعضـی از بیوع است که غیر از ایجاب و قبول، شـرط زائدی دارد، مثل مقام ما که در بیع «صرف» قبض لازم است، اگر این شـخص به آن بـدهکار گفت «حَوِّلْهَا»؛ یعنی این دراهم را به دنانیر متحوّل کن؛ یعنی تو از طرف من وکیلی «بعت» بگـویی، یـک؛ از طرف مـن وکیلی قبض کنی، ایـن دو؛ آن وقـت این شـخص همـان طـوری که متـولّی «طرفی الایجـاب و القبول» است، متولّی «طرفی القبض و الاقبـاض» هم هست، متولّی تقابض هم هست؛ یعنی هم کار خود را که قبض است، «بالاصـاله» به عهـده دارد و هم کار این شـخص را که وکیل از طرف اوست، «بالوکاله» به عهـده دارد. پس تولّی «طرفی العقـد» یـک مسئله است، تـولّی «طرفی القبض و الاقبـاض» مسئله دیگری است. این بایـد قبض و اقبـاض شود تـا اینکه مسئله صورت بپذیرد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۱۳.

دلیل مسئله چیست؟ مرحوم محقق در متن شرایع این عنوان را دارد که این عنوان را از روایت گرفته است؛ گفته «ل أن النقدین من واحد» (۱) [۹]که این «ل أن النقدین من واحد» زمینه توجیه این مقدماتی است که بعضی از آنها یاد شده است، چون طرفین؛ یعنی ایجاب و قبول، یا قبض و اقباض، به یک شخص حاصل می شود، در روایت هم دارد که نقدان «من واحد» است، محقق هم در متن شرایع فرمود: «ل أن النقدین من واحد»؛ یعنی یک نفر دو کار انجام می دهد.

مطلب بعدی اینکه یک وقت است ما می گوییم که این دو وکالت است، با یک «توکیل»، این «حَوِّلْهَا» به منزله «وکلتک» شد؛ شما می گویید وقتی سائل گفت که من به آن شخص گفتم «حوّل»؛ یعنی «جعلتک وکیلا»؛ ولی این دو کار است، پس دو وکالت می خواهد؛ یکی وکالت در اجرای عقد و دیگری وکالت در مسئله قبض و اقباض، این دو وکالت را شما به چه طریقی از یک لفظ استفاده می کنید؟

یکی از مقدمات شش گانه این است که اگر موکّل شخصی را برای انجام کاری وکیل کرد که صحت آن کار مشروط بود به کار دیگر بود، معنای آن براساس تلازمات لفظی و عرفی این است که من تو را هم در ملزوم و هم در لازم وکیل کردم؛ مثلاً اگر او شخصی را وکیل کرد که بیع انجام دهد و بیع هم بدون صیغه پیش عدّه ای مقبول نیست؛ یعنی عقد قولی باید بخوانی و عقد معاطاتی کافی نیست. در مقام ما، چون بیع «صرف»، صحت آن مشروط به قبض است و بدون قبض باطل است، وکالت در بیع «صرف» مستلزم وکالت در قبض و اقباض هم هست، پس از این جهت اگر ما گفتیم «حَوِّلْهَا» به معنای «جعلتک وکیلاً» هست؛ یعنی در لازم و ملزوم نسبت به هر دو وکیل من هستی؛ هم وکیل من در اجرای عقد هستی و هم وکیل من در قبض و اقباض هستی. اینها امور فراوانی است که مرحوم شهید ثانی در مسالک، جلد سوم، صفحه ۳۳۵ و ۳۳۶ به اینها پرداخت.

ص: ۵۰۶

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) می فرمایـد: اینها اجتهاد در مقابل نص است، روایت دارد و صـحیح هم است. درسـت است که روایت دارد که صـحیح است؛ امـا آیـا این نظیر عبادات است که ما بگوییم در عبادات تعبّـدیات فراوان است؟! اصـلاً تعبّـدیات در بخش هـای عبـادی است، در معاملات تعبّـد بسیار کم است. غالب بحث های معاملاتی امضای غریضه و غرائز و بنای عقلاست، البته گاهی توسعه است، گاهی تضییق است و مانند آن؛ اما اثبات تعبّد محض در معاملات آسان نیست، امکان دارد! ولی این چنین نیست که به آسـانی بشود اثبـات کرد. مرحوم صـاحب جواهر می فرمایـد که اینهـا اجتهـاد در مقابـل نص است، چون نص می گوید صـحیح است. بله، نص «علی الرأس» می گوید صـحیح است؛ اما نص می خواهد تعبّد کند یا قاعده ای هم دارد.

حالا ـ ایـن روایت هـایی که مربـوط به بـاب چهـار از ابـواب «صـرف» است، این روایت هـا را ملاـحظه بفرماییـد. وسائـل، جلد هیجدهم، صفحه ۱۷۴، بـاب چهار از ابواب «صـرف»، روایت اوّل و دوّم که روایت اوّل صـحیحه است و مشایـخ ثلاث هم نقل کردند؛ مرحوم کلینی، (۱) مرحوم صدوق (۲) و مرحوم شیخ (۳) هم نقل کرد که هر سه نقل را مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) اشاره می کند. روایت اوّل این است که «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ»، اگر سـهل است در کنار او یک راوی معتبری هم هست. «وَ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السـلام) تَکُونُ لِلرَّجُلِ عِنْدِی الدَّرَاهِمُ الْوَضَحُ»؛ کسی پیش من چند درهم صحیح دارد که مکسور، مقصور و شکسـته نیست، چند درهم سالم پیش من دارد؛ ذمّه من مشغول است به چند درهم که ملک طِلق اوست. «تَکُونُ لِلرَّجُلِ عِنْدِی الـدَّرَاهِمُ الْوَضَـحُ فَیَلْقَـانِی»؛ این طلبکـار با من ملاقات می کنـد و اوّل قیمت روز را سؤال می کنـد، «فَیَقُولُ کَیْفَ سِـعْرُ الْوَضَـحِ الْیَوْمَ»؛ امروز قیمت درهم چقدر است؟ چون آن روزها درهم شکسته و امثال آن وزنی بود، این طور نبود که اگر شکسته باشد از قیمت بیفتـد، وزن می کردند؛ حتی سـکه ها را هم وزن می کردند، قبل از جریان عصـر امام باقر(سـلام الله علیه) که عمر بن عبـد العزیز را راهنمایی کردند که شـما سـکه بزنید تا معاملات آسان شود. گفت من چند درهم صـحیح بدهکار بودم، طلبکار مرا دیـد و از قیمت روز سؤال کرد، گفت درهم سالم امروز چقـدر می ارزد؟ «فَیَقُولُ کَیْفَ سِـعْرُ الْوَضَـحِ الْیَوْمَ فَأَقُولُ لَهُ کَذَا وَ کَذَا»؛ من هم قیمت روز را به او می گویم که درهم و دینار سالم، قیمت امروز این مقدار است. «فَیَقُولُ أَ لَیْسَ لِی عِنْدَکَ کَذَا وَ کَذَا أَلْفَ دِرْهَمٍ وَضَـحاً»؛ این طلبکار به من می گوید مگر این چنین نیست که من هزار درهم صـحیح از شـما طلب دارم که در ذمّه شـما هست؟ «فَأَقُولُ بَلَی»؛ بله، شـما این مقـدار درهم در ذمّه طلب داری. «فَیَقُولُ لِی حَوِّلْهَا دَنَانِیرَ بِهَـذَا السِّعْرِ»؛ شـما که گفتی قیمت درهم امروز به این مقدار است، به قیمت امروز آن هزار درهمی که از شـما طلب دارم را به چند دینار تبدیل بکن که چنـد دینـار به من بـدهکار باشـی، البته دینـار نقـد است و درهم هم نقـد. «فَیَقُولُ لِی حَوِّلْهَـا دَنَـانِیرَ بِهَـذَا السِّعْرِ وَ أَثْبِتْهَـا لِی عِنْدَکَ»؛ در ایـن زمینـه هر نظری که داریـد، مـال مرا پیش خـود حفـظ کن! «فَمَـا تَرَی فِی هَـذَا»؛ به حضـرت عرض کردم نظر شریف شـما چیست؟ وقـتی بـا هم برخورد کردیم ایشـان از من سؤال کرده که قیمت روز درهم چقـدر است؟ من گفتم قیمت درهم صـحیح امروز این مبلغ است، ایشان به من گفت که این «ألف»، هزار درهم صحیحی که من از شما طلب دارم، به قیمت روز آن را به دینار تبـدیل کن و پیش خود نگهـدار، آیا این صـحیح است یا نه؟ «فَمَا تَرَی فِی هَـذَا؟» وجود مبارک امام صادق (سـلام الله علیه) به این شـخص فرمود: «فَقَالَ لِی: إِذَا کُنْتَ قَدِ اسْتَقْصَیْتَ لَهُ السِّعْرَ یَوْمَئِذٍ»؛ اگر قیمت روز مشخص شد که قیمت روز درهم سالم چقدر است و شما برابر قیمت روز داری معامله می کنید «فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ»؛ این معامله صحیح است. «فَقُلْتُ إِنِّی لَمْ أُوَازِنْهُ وَ لَمْ أُنَاقِدْهُ»؛ در بیع «صـرف» هم باید وزن شود، چون اینها وزنی هسـتند و عددی نیسـتند، هم باید قبض شود؛ من نه

قبض کردم و نه وزن کردم، «إِنَّمَا کَانَ کَلَامٌ مِنِّی وَ مِنْهُ». اصرار مرحوم صاحب جواهر این است که شما حدود این روایت را نگاه کنید و اجتهاد در مقابل نص نکنید. این سائل می گوید ما هیچ کاری نکردیم؛ قبضی نبود، اقباضی نبود، فقط حرف زدیم؛ حضرت فرمود صحیح است. «فَقُلْتُ إِنِّی لَمْ أُوَازِنْهُ»، با اینکه درهم و دینار موزون هستند و کیل نیستند، البته موزون می باشند و باید وزن شوند، «وَ لَمْ أُنَاقِدْهُ»؛ نقد و قبض هم در کار نبود، «إِنَّمَا کَانَ کَلَامٌ مِنِّی وَ مِنْهُ»؛ من هم دو کلمه حرف زدم و او هم دو کلمه حرف زد، قبض و اقباضی نبود، وزن و امثال آن هم نبود. «فَقَالَ(علیه السلام) أَ لَیْسَ الدَّرَاهِمُ مِنْ عِنْدِکَ وَ الدَّنَانِیرُ مِنْ عِنْدِکَ»؛ دراهم که برای شما بود و در دست شما بود، برای اینکه شما مالک «بالفعل» دراهم بودید؛ منتها در ذمّه مخاطب، چون در دست شماست، نقد است و نسیه که نیست؛ دنانیر را هم که به قیمت امروز به شما فروخت و الآن شما مالک هستید، نسیه که نیست. اگر نسیه باشد مشکل ربا و امثال ربا پیش می آید و این شخص هم از دو طرف دارد این کارها را انجام می دهد. فرمود: «أَ لَیْسَ الدَّرَاهِمُ مِنْ عِنْدِکَ وَ الدَّنَانِیرُ مِنْ عِنْدِکَ»؛ مگر هر دو در اختیار شما نیست؟ «قُلْتُ بَلَی قَالَ(علیه السلام) فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ». این سؤال و جواب نشان می دهد که آن بزرگان بیراهه نرفتند و این حمله تند و تیز مرحوم صاحب جواهر خیلی توجیه پذیر نیست. آنها نخواستند در مقابل نص اجتهاد کنند، خواستند این نص را توجیه کنند که بر خلاف قاعده در نیاید و آن شخص سائل هم در ذهن او این است که معامله «صرف»ی است و نسبت به درهم و دینار دو کار باید شود: یکی اینکه وزنی هستند و باید وزن شوند و دیگر یکی اینکه قبضی می باشند و باید قبض و اقباض شوند؛ ما نه وزن کردیم و نه قبض. حضرت فرمود چون هر دو در اختیار شماست، عیب ندارد؛ معلوم می شود حضرت، اشکال را با این برهان حل کرد. این چنین راهی که بزرگان رفتند و مرحوم شهید ثانی این را نظم منطقی داد و شش مقدمه ذکر کرد، بیراهه رفتن باشد یا اجتهادی در مقابل نص باشد! این توجیه نص است، نه اجتهاد در مقابل نص. برای خودِ این شخص سائل حل نشده بود؛ می گوید اینها وزنی هستند و ما وزن نکردیم، اینها قبضی هستند و ما قبض نکردیم؛ حضرت برهان اقامه می کند می گوید، چون دو طرف در اختیار یکی است، همین کافی است. بنابراین این از سنخ اجتهاد در مقابل نص نیست، این توجیه نص است. همین روایت را که مرحوم کلینی نقل کرد «وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ نَحْوَهُ»؛ همین روایت را مرحوم شیخ طوسی «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ» نقل کرد.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۵، ط اسلامی.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۹۱.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۲.

روایت دوم این باب چهار آن است که مرحوم کلینی (1) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ یُونُسَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ یَکُونُ لِی عِنْدَهُ دَرَاهِمُ»؛ مثلاً من چند درهم طلب دارم در ذمّه زید که درهم برای من است، در ذمّه اوست و نقد هم هست، نه اینکه او بعدها باید بپردازد، الآن باید بپردازد. «فَآتِیهِ»؛ پیش او می روم، «فَأَقُولُ حَوِّلْهَا دَنَانِیرَ»؛ این چند درهمی که من از شما طلب دارم، این چند درهم را به دینار تبدیل بکن! «مِنْ غَیْرِ أَنْ أَقْبِضَ شَیْئاً»؛ بدون اینکه درهمی را که سابقاً طلب داشتم بگیرم و بدون اینکه دیناری را که الآن مالک شدم بگیرم. «قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ قُلْتُ یَکُونُ لِی عِنْدَهُ دَنَانِیرُ فَآتِیهِ فَأَقُولُ حَوِّلْهَا دَرَاهِمَ وَ أَثْبِتْهَا عِنْدَکَ وَ لَمْ أَقْبِضْ مِنْهُ شَیْئاً قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ».

اینکه محقق در متن شرایع هم مسئله تبدیل درهم به دینار و هم مسئله تبدیل دینار به درهم را جداگانه ذکر کرد، «تبعاً للنص» است، وگرنه یکی را به عنوان مثل ذکر می کرد کافی بود. اگر بفرمایند درهمی را به دینار در ذمّه شخص واحد بفروشید، این صحیح است؛ یعنی دینار به دینار، درهم به درهم، دینار به درهم که سه فرع دیگر هم از آن روشن می شود، چون آن به عنوان تمثیل است و به عنوان تعیین که نیست؛ اما اینکه می بینید محقق هر دو شِقّ را ذکر کرد، «تبعاً للنص» است. خودِ شخص دو مرتبه از دو طرف مسئله سؤال کرد: یکی تبدیل درهم به دینار و دیگری تبدیل دینار به درهم، آن روز این طور نبود که مسئله خیلی شفاف و روشن شده باشد، به وسیله همین روایات و سؤال ها و جواب ها مسئله روشن شد و آنها هم می دانستند که در بیع «صرف»، قبض لازم است و این جا هم قبض نشده است. «قُلْتُ یَکُونُ لِی عِنْدَهُ دَنَانِیرُ فَآتِیهِ فَأَقُولُ حَوِّلْهَا دَرَاهِمَ وَ أَثْبِتْهَا عِنْدَکَ وَ لَمْ أَقْبِضْ مِنْهُ شَیْئاً قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ». همین روایتِ دوم را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (2) هم با سند خاص خود ذکر کرد. روایت اوّل را مشایخ ثلاثه نقل کردند، روایت دوم را فقط مرحوم کلینی و شیخ طوسی(رضوان الله علیهم اجمعین) نقل کردند. روایت اوّل طریقه صحیح و طریقه موثق دارد، روایت دوم ظاهراً فقط موثّق است، پس اینها از نظر سند مشکلی ندارند.

ص: ۵۰۸

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۷، ط اسلامی.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۳.

ابن ادریس از آن جهت که می گوید این روایت ها مخالف قاعده است و چون به خبر واحد عمل نمی کند، فتوا به بطلان داد. آن بزرگانی که با توجه به مقدمات شش گانه ای که مرحوم شهید ثانی در مسالک جمع بندی کرد فتوا به صحت دادند، تلاش ایشان این است که این روایت را توجیه کنند، نه اجتهاد در قبال نص باشد؛ اینها می خواهند بفرمایند که این استثنا نیست که مثلاً در خصوص این مقام، در بیع «صرف»، قبض شرط نباشد.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) می فرماید که ما راه حل دیگری هم داریم، اگر بعضی از تعبیرات نبود، می گفتیم این یک صلح معاطاتی است، اینکه بیع نیست. جریان لزوم قبض هم مثل جریان ربا نیست که در همه معاملات باشد؛ ربا در صلح هم هست که حرام است، صلح ربوی هم حرام است؛ اما قبض که در صلح شرط نیست، قبض که در عقود دیگر شرط نیست، قبض در خصوص بیع شرط است. این «حَوِّلْهَا» یا به منزله «توکیل» در بیع و «توکیل» در قبض است و کاری که طرف می کند قبض «ثمن» و «مثمن» است یا اصلاً «حَوِّلْهَا» معامله جدیدی است؛ معاملات هم که حصر عقلی در آنها نیست، هر روز یک نحوه معامله پیدا می شود. اگر حصر عقلی باشد که معاملات یا به صورت بیع است یا فلان، بله! اما این طور که نیست، یک نحوه خاص از معامله شاید پیدا شود؛ منتها با خطوط کلی (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ)، (۱) [۱۵](أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (۲) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۳) [۱۷]باید بسازد. اگر این یک معامله جدیدی بود که خود صاحب جواهر اشاره کرد که اگر مشکلات نبود ما می توانستیم بگوییم که این صلح معاطاتی است (۴) که قبض لازم نیست، در صلح قبض لازم نیست و اگر بیع است و معامله جدید نیست و صلح و امثال آن نیست، بیع است و غیر آن نیست، با این توجیه «حَوِّلْهَا»؛ یعنی من شما را در این کارها وکیل کردم، اگر این راه نبود بگویید این بعید است و از روایات دور است، آن وقت نوبت می رسد به اینکه اگر نص خاص فرمود و انسان عمل می کند. در هر حال این کار در ضمن اینکه صحیح است «مما لاریب فیه» است، برای اینکه روایت معتبر است، صحیحه هم هست و براساس آن می شود فتوا داد، ولو انسان راه حل آن را نداند. آیا این معامله جدید است که در آن قبض لازم نیست یا تعبّداً در خصوص بیع گفتند این جا قبض لازم نیست یا بیع است و به وکالت «طَرفی الایجاب و القبول»، اولاً؛ «طَرفی القبض و الاقباض»، ثانیاً؛ به این برمی گردد، ثالثاً.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۱۲.

امّا آن مسئله قبلی که مرحوم محقق در شرایع فتوا به بطلان دادند با مقام ما خیلی فرق دارد. در مقام ما این شخصی که مشتری است طلب دارد؛ مثلاً ـ این زید در ذمّه عمرو طلب دارد؛ دراهمی را طلب دارد که این دراهم نقد است، نسیه نیست، از باب دَین به دَین نیست – هر ذمّه ای را دَین نمی گویند – الآن نقد در ذمّه اوست. آن بیع کالی به کلی و بیع دَین به دَین برای نسیه است؛ نسیه در دَین ذمّه است، نه هر چه در ذمّه است نسیه باشد؛ این الآن نقد است، پس الآن طلبکار چند درهم نقد در ذمّه فروشنده طلب دارد.

مسئله قبلی که فتوا به بطلان داده شد، این بود که هیچ طلبی در کار نیست، فقط فروشنده یا خریدار می خواهد ذمّه طرف را با همین خریدن مشغول به دراهم کند. خیلی فرق است بین ذمّه ای که «بالفعل» مشغول به دراهم است، آن وقت صاحب این دراهم، با این دراهم معامله می کند و به او می گویند به دینار تبدیل کن؛ امّا یک وقت است که با خود معامله می خواهد در ذمّه طرف، دراهم را ایجاد کند. آنکه قبلاً ـ فتوا به بطلان داده شده بود، برای آن جایی بود که با همین معامله می خواهد در ذمّه طرف دراهم ایجاد کند که برخلاف مقام ما است.

صرف و سلم مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صرف و سلم

طرح مسئله «صرف»، برای چند حکم است: یکی برای آن حکم اختصاصی بیع «صرف» است و دیگری برای اینکه محل ابتلای عملی جامعه است. از نظر مسئله ربا، فرقی بین بیع «صرف» و بیع سائر «مکیل و موزون» نیست. اگر در جو و گندم و امثال اینها، چون «مکیل» یا «موزون» هستند، در صورت اتحاد جنس «تفاضل» جایز نیست، «ذهب و فضه» همین طور است؛ در صورت اتحاد جنس «تفاضل» جایز نیست، چون موزون هستند، پس حکم خاصی برای طلا ـ و نقره نیست تا در مسئله ربا جداگانه طرح شود؛ ولی جداگانه طرح شد.

ص: ۵۱۱

اما مسئله لزوم قبض، مختص به «صرف» است؛ یعنی در معاملات دیگر، اگر در «احد الثمن و المثمن» و «احد الجزئین» قبض شود و جزء دیگر قبض نشود کافی است؛ بیع کالی به کالی باطل است، وگرنه بیع نقد به نقد لازم نیست؛ «احدهما»، یعنی ثمن یا مثمن که قبض شود کافی است؛ ولی در جریان بیع «صرف» حتماً باید ثمن و مثمن هر دو در مجلس قبض شوند.

نکته سوم محل ابتلای عملی مردم است؛ طلا و نقره نظیر جو و گندم نیست، جو و گندم کالای روشنی است. طلای مغشوش را به عنوان سکه رایج با آن معامله می کنند و همچنین فضه مغشوش، این درهم و دیناری که مغشوش هستند و ما علم داریم به اینکه خالص نیستند، معامله با اینها چگونه است؟ به این صورت است که به عنوان بحث اخراج برخورد کنند؛ یعنی اینها را خرج کنند، اینها را «صرف» کنند، با اینها چیزی بخرند و اینها را بخواهند بفروشند، اینها که خالص نیست، یک مقدار مس در آن هست، رصاص در آن است، سُرب در آن هست و مانند آن؛ یک طلای ناب خالص در بازار نیست، آن روزها این طور

بود. براساس این نکات سه گانه یا مطالب بیشتر، مسئله بیع «صرف» را جداگانه طرح کردند.

جریان ربا درست است که اختصاصی به باب «صرف» نـدارد، هر «مکیل و موزون» این طور است؛ ولی «تبعاً للنصوص»، چون روایات مربوط به ربای در «نقـدین» جداگانه وارد شد، فقها مسـئله ربای «نقدین» را جداگانه مطرح کردند؛ حالا آن روایات را که کم و بیش قبلاً اشاره شد، باز هم ممکن است مطرح شود. بنابراین طبق این چند نکته مسـئله بیع «صـرف»، مستقلاً ذکر شد. آنچه که اختصاص به بیع «صرف» دارد مسئله لزوم قبض است.

ص: ۵۱۲

مطلب دیگر این است که بیع را همان طوری که مستحضرید، از لحاظ مقام وفا - نه مرحله عقد - به چهار قسم تقسیم کردند: یا هر دو نقد است یا هر دو نسیه، یا ثمن نقد است و کالا نسیه، یا کالا نقد است و ثمن نسیه است. در مقام «تملیک» که (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) (۱) [۱]عهده دار آن است، ما معامله نسیه ای نداریم. (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) که ایجاب و قبول در آن حوزه قرار دارد، بایع هم اکنون مبیع را «تملیک» کرده است، ولو در بیع سلف باشد؛ منتها بعد از شش ماه تسلیم می کند، اینکه می گوید من پاییز تحویل می دهم، نه یعنی پاییز «تملیک» می کنم، بلکه پاییز تسلیم می کنم. در ظرف (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) ما بیش از یک قسم نداریم؛ یعنی مثمن نقد، ثمن هم نقد؛ الآن بایع مثمن را «تملیک» می کند و همین الآن مشتری ثمن را «تملیک» می کند و در مقام تسلیم که باید ادا کنند؛ یعنی در مقام (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۲) [۲]نه در مقام (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، وقتی می خواهند تسلیم کنند و عقد را وفا کنند، نسبت به آن معامله چهار قسم است: یک وقت است که عقد، یعنی (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ)، هم زمان با (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) است و طرفین نقد هستند، هم مبیع را فروشنده نقداً تحویل خریدار می دهد و هم مشتری نقداً ثمن را تحویل فروشنده می دهد؛ مثل غالب معاملاتی که در بازار رایج است. یک وقت است که چنین نیست، مبیع نقد است و ثمن به تأخیر می افتد که اسم آن نسیه می شود و یک وقت است که به عکس آن است؛ یعنی ثمن نقد است و مبیع به تأخیر افتاد؛ یعنی الآن ثمن را می گیرد و پاییز این برنج یا گندم را به او تحویل می دهد؛ اما بیع کالی به کالی، کاری به این قسمت ها ندارد که مثلاً هر دو نسیه باشد که این را گفتند جایز نیست، با این سه قسم فرق می کند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

پس به لحاظ مقام وفا، چهار قسم متصوّر است که سه قسم آن را گفتند صحیح است، یک قسم آن مشکل دارد که بیع کالی به کالی است؛ یعنی نه ثمن نقد باشد و نه مثمن؛ این اقسام چهارگانه ای است که معروف است.

اما به لحاظ مبیع که بایع مبیع را «تملیک» می کند یا مشتری ثمن را «تملیک» می کند، آن هم چهار قسم است: یک وقت است که عین خارجی است؛ یک وقت است کالا یا نقدی است در ذمّه، اما همه آن نقد است؛ یعنی همه آنها الآن است و هیچ کدام نسیه نیست، الآن باید بپردازد؛ ولی همین بیعی که الآن باید بپردازد و تسلیم و تسلّم آن الآن است، آن کسی که «تملیک» می کند، یا عین خارجی است؛ مثل اینکه فروشنده یک دسته گلی در دست اوست و خریدار هم یک پول مشخص در دست اوست، این فروشنده این دسته گلِ خارجی و عینِ مشخص را می فروشد، آن خریدار با همین پول، عین خارجی را می خرد که دو طرف آن شخصی است، این یک قسم بود که این هر دو جزئی هستند. یک وقت است یک گل فروش یا میوه فروش به این شخص مشتری یک کیلو یا یک سبد میوه می فروشد؛ اما حالا کدام میوه است معلوم نیست، از باب کلی «فی المعین» هم نیست، این در ذمّه است؛ یا از همین جا تهیه می کند یا از انبار تهیه می کند و می آورد؛ ولی در ذمّه می فروشد؛ این مشتری با پول نقد، یک سبد می خرد، میوه در ذمّه فروشنده است، چون میوه خارجی نیست. آن جایی که این میوه را در پاکت می گذارد و می گوید این را بکش، عین خارجی را دارد می خرد؛ یعنی مبیع، عین خارجی است؛ اما آن جایی که می گوید یک سبد یا یک جعبه میوه من از شما می خرم، آن جعبه در ذمّه فروشنده است، کلی «فی المعین» هم نیست که بگوید یکی از این جعبه ها، بلکه در ذمّه فروشنده است، فروشنده یا از همین جا می دهد یا از انبار می آورد یا از جای دیگر تهیه می کند و می دهد، مبیع کلی در ذمّه است و ثمن عین خارجی است.

قسم سوم به عکس این است: مبیع، عین خارجی است؛ یعنی همان یک دسته گلی که دارد یا یک ظرف میوه ای که آماده کرده است را می فروشد و می گوید این را من دارم می فروشم، فروشنده این را به یک مبلغ معین می خرد؛ اما آن مبلغ در دست او نیست، در ذمّه اوست؛ از هر کدام از پول ها که خواست بدهد، آزاد است که از همان ها انتخاب می کند و می دهد. گاهی هر دو در ذمّه هستند؛ گاهی هر دو عین خارجی می باشند، گاهی ثمن عین خارجی است و مثمن در ذمّه است و گاهی به عکس است. این اقسام چهارگانه برای حوزه مبیع است؛ آن اقسام چهارگانه برای حوزه وفاست؛ نقد و نسیه و سلف و امثال آن برای حوزه وفاست. پس حوزه «تملیک» «بالفعل» است، یک قسم بیشتر ندارد؛ یعنی در حوزه ای که بایع و مشتری می گویند «بعت و اشتریت»، بایع الآن «تملیک» می کند و مشتری «متملّک» می شود؛ مشتری الآن «تملیک» می کند، بایع «متملّک» می شود؛ ملکیت هم اکنون پدید آمده است؛ اما ظرف تسلیم و وفای به عقد چهار قسم دارد: یا هر دو نقد یا این نقد است آن نسیه یا به عکس، آنکه هر دو نسیه باشد که به نام بیع کالی به کالی است، گفتند درست نیست. اما این اقسام چهارگانه ای که امروز مطرح شد، ناظر به مبیع است؛ مبیع یا در عین خارجی است یا در ذمّه است، ثمن یا عین خارجی است یا در ذمّه است، هر چهار قسم آن هم صحیح است.

طرح این اقسام چهارگانه، برای آن است که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) دو مسئله را بیان کرده که در مسئله اوّل فتوا به بطلان داده و در مسئله دوّم فتوا به صحت داده است، برای برخی از ناظران شرایع این سؤال پیش آمد که چطور مسئله قبل را شما گفتید باطل است و مسئله بعد را گفتید صحیح است؟ برای اینکه بین این دو فرق است و فرق آن همان است که در بحث های قبل بیان شد. مسئله ای که در روزهای قبل خوانده شد این بود که فرمود: «و لو اشتری منه دراهم ثم ابتاع بها دنانیر قبل قبض الدراهم لم یصحّ الثانی و لو افترقا بطل العقدان» (۱) که راه حل آن بیان شد که ممکن است هر دو عقد صحیح باشد. در این جا محقق فرمود که اگر کسی دراهمی را در ذمّه کسی بخرد، الآن پولی به صرّاف می دهد و می گوید من با این دینار یا با این درهم چند درهم از شما می خرم، این دراهم در ذمّه آن صرّافی و فروشنده است، پس چیزی در ذمّه او نیست؛ الآن در ذمّه فروشنده دنانیری را می خرد، بعد می گوید اکنون که من مالک این دنانیر شدم، دراهم را به شما می دهم، شما دنانیر را به من بدهید. «و لو اشتری منه» از این صرّاف «دراهم ثم ابتاع بها دنانیر»؛ از این صرّاف دراهم می خرد، قبض نمی شود، با همان دراهم خریده شده که قبض نشده، دنانیر را می خرد؛ لذا فرمودند که «بطل» عقد اول، چرا؟ چون قبض شرط است.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

اما در مسئله بعدی این چنین فرمودند: «و لو کان له علیه دراهم فاشتری بها دنانیر صحّ»؛ (۱) [۴]اگر دراهمی در ذمّه کسی طلب دارد و با این دراهم دنانیر بخرد، صحیح است هر چند قبض نشده باشد. چطور در مسئله قبل فرمودید «بطل» و الآن می فرمایید صحیح است؟ سرّش این است که در مسئله قبل اصلاً در ذمّه صرّاف چیزی نبود، این مشتری چیزی را در ذمّه صرّاف مالک نبود، تازه می خواهد دراهمی را مالک شود، «ملکیت» دراهم به بیع «صرف»، مشروط به قبض است و شما هم که قبض نکردید پس چه چیزی را مالك می شوید؟! وقتی مالك نشدی، با چه چیزی می خواهی دنانیر را بخری؟ این مشتری که پیش صرّاف رفت و گفت که من چند درهم از شما می خرم، دنانیر یا دراهمی را نقد داد و دراهم را خرید؛ ولی قبض نکرد؛ وقتی قبض نکرد، مالك نشد؛ وقتی مالك نشد، با آن دراهم می خواهد چه چیزی را بخرد؟! لذا محقق فرمود که این باطل است. اما در مسئله بعدی فرمود: «و لو کان له علیه دراهم»؛ قبلاً ـ معامله ای کرده بودند، این مشتری چند درهم از صرّاف طلب دارد، ملکیت او محقق است، آن وقت با این ملکیت محقق دنانیر را می خرد، پس این درست است. قبلاً ـ ملکیتی، برای مشتری حاصل شده بود؛ یعنی این مشتری چند درهم در ذمّه این صرّاف «بالفعل» طلب دارد و مالك است، همین مشتری به این صرّاف می گوید این چند درهمی که من مالکم و در ذمّه شماست، با آن چند درهم چند دینار می خرم، پس معامله درست است؛ به این جهت است که محقق در مسئله اول، فتوا به بطلان داد و در مسئله دوم، فتوا به صحت داد و سرّش این است که گاهی این نقد و نسیه به لحاظ مبیع است که این تقسیم در فقه رایج نیست و گاهی این نقد و نسیه به لحاظ مقام وفا و تسلیم است که این اقسام «أربعه» در فقه رایج است. چند مسئله است که این مسائل خیلی جای بحث ندارد، چون بخش وسیعی آن مربوط به رباست که روایات آن گذشت، پس درباره آنها دیگر نمی شود بحث کرد.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

پرسش: ؟پاسخ: قبلاً مالک بود؛ حالا یا با بیع «صرف»، معامله کردند و بعد در ذمّه او قرار گرفت یا با بیع غیر «صرف»؛ مثلاً اوراق بهادار داد یا کالا داد و دراهمی را مالک شد، اگر مقداری برنج یا گندم دهد و دراهمی را به عنوان ثمن بخواهد، این جا دیگر قبض لازم نیست. در مسئله قبلی، این مشتری چند درهم در ذمّه صرّاف و فروشنده مالک بود و ملکیت او هم مستقر بود.

مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در جریان بیع «صرف» به مسئله ربا می رسند؛ در احکام ربای باب «صرف»، چون هیچ فرقی با اجناس ربوی دیگر ندارد؛ لذا خیلی بحث ندارد اینها را ما فقط عبور می کنیم و اجمالاً اشاره می کنیم.

پرسش:؟پاسخ: نه، برای اینکه عینی است و مالی است در ذمّه این شخص که به دیگری می خواهد بفروشد. اگر بیع «صرف» است طرفین باید قبض کنند و اگر بیع «صرف» نیست قبض لازم نیست، چون ملک است و بیع «ما فی الذمّه» را می تواند به دیگری بفروشد، حواله نیست. فرمود: «و لا یجوز التفاضل فی الجنس الواحد و لو تقابضا»؛ در مسئله «صرف»، صِرف قبض مشکل را حل نمی کند، «تفاضل» جایز نیست، چون رباست و حکم ربای در «ذهب و فضه» همان حکم ربای «مکیل و موزون» در مواد غذایی و مانند آن است. «و لا یکون التفاضل فی الجنس الواحد و لو تقابضا و یجوز فی الجنسین»؛ اگر ذهب را به فضه و فضه را به ذهب بفروشد «تفاضل» جایز است؛ این جا نظیر «حنطه و شعیر» نیست که تعبداً وحدت جنس ثابت شده باشد؛ اینها دو جنس می باشند؛ همان طوری که برنج و گندم دو جنس هستند، «ذهب و فضه» هم دو جنس هستند. در خصوص موادّ غذایی استثنائاً جو و گندم در ربا یک جنس به حساب می آیند، نه در زکات و امثال آنها. «و یستوی فی وجوب التماثل المصوغ و المکسور و جیّد الجوهر و ردیئه»؛ همان طوری که در مسئله مواد غذایی جو و گندم آن جنس مرغوب و جنس نامرغوب یک حکم دارد، این جا هم طلای جیّد و طلای «ردیء» یک حکم دارد، نه طلای ناخالص. طلای «ردیء» هم صد درصد طلاست، اگر ناخالص باشد می شود مغشوش که فرع دیگری است؛ آن «ردیء» هم صد درصد طلاست و آن جید هم صد درصد طلاست؛ منتها یکی خوب است و یکی خوب تر، این جا «تفاضل» جایز نیست و ربا محرّم است. «و یستوی فی وجوب التماثل»؛ اگر این طلا را به صورت زرگری و فنّی در بیاورند که گوشواره، النگو، دستبند و مانند آن شود که بخواهند با طلای شکسته با طلای غیر مصوغ معامله کنند، چون وزنی است یک حکم دارد «مصوغ» و «مکسور» و «جیّد» و «ردیء»، همه اینها یک حکم دارند. «و إذا کان فی الفضه غش مجهول لم تبع إلا بالذهب أو بجنس غیر الفضه»؛ (۱) [۵]یک وقت است که این طلا یا این نقره مغشوش هستند، نه اینکه طلای «ردیء» باشد، طلای «ردیء» صد درصد طلاست؛ منتها این جنس خیلی عالی و مرغوب نیست؛ مثل اینکه گندم و برنج چند قسم هستند، طلا هم چند قسم است، نقره هم چند قسم است. اگر خالص است؛ منتها «ردیء» است، حکم طلای ناب را دارد؛ ولی اگر مغشوش بود ده درصد مس، رصاص، روی یا یک جنس دیگر بود این را نمی شود با طلای دیگر معامله کرد، مگر با حساب «تفاضل»؛ یعنی آن مقدار غش ملاحظه شود وگرنه می شود ربا، برای اینکه اگر یک مثقال روی یا سرب یا مس در آن است این را با یک طلای دیگر بفروشد این می شود «تفاضل»؛ بنابراین برای اینکه این کار نشود گفتند با جنس همجنس خود نفروشد با جنس دیگر بفروشد یا با کالای دیگر معامله کند، یا اگر خواست طلا را با طلا یا نقره مغشوش را با نفره خالص معامله کند آن مقدار غش را ملاحظه کنند.

١- شرائع الإسلام، المحقق الحلى، ج ٢، ص٣٠٣.

روایاتی در این باب هست که مسئله قبض و امثال آن باید مطرح شود، ربا را هم جداگانه ذکر کردند؛ یعنی ربای باب «صرف» مستقلاً ذکر شد، در قبال ربای مواد غذایی برنج و جو و گندم و امثال آنها که جداگانه ذکر شد؛ لکن در جریان «ذهب و فضه» که گفتند قبض شرط است در باب دوم از ابواب «صرف»؛ یعنی وسائل، جلد هجده، صفحه۱۶۷، به روایت شش و روایت هفت این باب استدلال کردند، (۱) ظاهراً روایت شش دلالت ندارد؛ ولی روایت هفت خوب است. صفحه ۱۶۷ باب دو از ابواب «صرف» که این باب چندین روایت دارد؛ روایت شش که به آن برای لزوم قبض استدلال کردند و بحث آن گذشت، این است که -این روایت آن هم معتبر است - «حَرِیز» از «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کند: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ بَیْعِ الذَّهَبِ بِالْفِضَّهِ مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ یَداً بِیَدٍ فَقَالَ: لَا بَأْسَ».

باب دوم که الآن مطرح شد عنوان آن این است: «بَابُ أَنَّهُ یُشْتَرَطُ فِی صِحَّهِ الصَّرْفِ التَّقَابُضُ فِی الْمَجْلِسِ وَ لَوْ بِقَبْضِ الْوَکِیلِ وَ یَبْطُلُ لَوِ افْتَرَقَا قَبْلَهُ» که باید قبض شرط باشد، پس این باب درباره ربا نیست و در باب لزوم قبض است.

روایت ششم این است که طلا را با نقره معامله می کنند؛ منتها چون طلا گران تر است و نقره ارزان تر، «مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ» است؛ دو مثقال نقره می دهند و یک مثقال طلا می گیرند. این «تفاضل» جایز است، از بحث ربا هم بیرون است، چون دو جنس است و این باب هم باب ربا نیست، باب لزوم قبض است. پس «مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ» که قید اول است، مربوط به باب قبض نیست؛ دوم که قید «یَداً بِیَدٍ» است؛ این درباره قبض است؛ یعنی این را با این نقد می دهد و آن را هم می گیرد، این را با این دست می دهد و آن را هم با این دست می گیرد، «فَقَالَ: لَا بَأْسَ». این دو قید دارد: یکی مربوط به «تفاضل» است که از بحث باب دو بیرون است و یکی هم درباره قبض است. این درباره قبض کاملاً تام است، اما قید در کلام سائل است و نه در کلام امام؛ سائل سؤال کرده است که ما «یَداً بِیَدٍ» معامله می کنیم، فرمود عیبی ندارد. اگر سائل طور دیگری سؤال می کرد، باز هم ممکن بود که حضرت بفرماید که عیب ندارد. روایت شش را باید بیرون کرد، چون هیچ دلالت ندارد بر اینکه قبض شرط است. بله، روایت هفت به خوبی دلالت دارد، چون در کلام خود امام است؛ اگر قید در کلام سائل بود، به این معنا نیست غیر از این جایز نیست، معنای آن این است که این جایز است؛ اما وقتی قید در کلام امام باشد، به این معنا است که غیر از این جایز نیست، پس روایت شش دلالت ندارد؛ اما روایت هفتم که سندآن هم معتبر است، آن هم از «حَرِیز» از «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) است این است: - البته مضمره است - «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَبْتَاعُ الذَّهَبَ بِالْفِضَّهِ مِثْلَیْنِ بِمِثْلٍ»؛ عرض کرد که کسی با صرّافی معامله می کند، طلا را با نقره معامله می کند نه طلا را به طلا یا نقره را به نقره و «تفاضل» هست؛ یعنی دو مثقال نقره می دهد و یک مثقال طلا می گیرد؛ این جایز است یا عیب دارد؟ حضرت این جا اضافه کرد و فرمود گذشته از اینکه نباید «تفاضل» باشد، چون در خصوص بیع «صرف» قبض لازم است، باید قبض را هم ملحوظ کنید، فرمود: «قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ یَداً بِیَدٍ»؛ یعنی شما یک قید را گفتی قید دوم را هم باید در نظر داشته باشی؛ یعنی هر دو قبض شوند. این روایت هفتم به خوبی دلالت بر اشتراط قبض دارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۱۶۹، ابواب الصرف، باب۲، ط آل البیت.

بنابراین بیع «صرف» را جداگانه مطرح کردند، هم برای اینکه نصوص ربای آن جداست و هم برای اینکه لزوم قبض آن جداست و هم برای اینکه محل ابتلای عملی توده مردم است. از ائمه(علیهم السلام) سؤال می کردند که ما اطمینان داریم این یک مثقال طلایی که هست، یک بخش آن سرب است، یک بخش آن روی است و یک بخش آن مس است، اینها طلای مغشوش است، این معامله جایز است یا جایز نیست؟ فرمود اگر رواج دارد که همه با این معامله می کنند و حکومت هم این را امضا کرده است، این عیبی ندارد که - ان شاء الله و به خواست خدا - بحث های بعدی ماست، اینها جزء خصیصه های بیع «صرف» است که باعث شده برای آن یک باب جدایی را مطرح کنند.

حالا چون روز چهارشنبه است، بحثی هم مربوط به مسائل حیاتی خودمان مطرح کنیم. الآن در آستانه میلاد این دو ذات مقدس هستیم؛ هم وجود مبارک پیغمبر و هم وجود مبارک امام صادق(صلوات الله و سلامه علیهما). وجود مبارک پیغمبر با یک ادّعای بلندی آمده است و تا اینها مُجاز نباشند که این طور ادّعا کنند، ادّعا نمی کنند. در بیانات نورانی حضرت امیر هست که خودستانی چیز بدی است «تَزْکِیهِ الْمَرْءِ نَفْسَهُ» (۱) [۷]قبیح است؛ اما این جاها ما باید خودمان را معرفی کنیم؛ آن جایی که فرمود ما قُطب هستیم و ما کذا و کذا می باشیم، آن جا مأمورند که خود را بیان کنند. خدا در قرآن دو کار را به خود اسناد داد و فرمود: (الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ)، کار ماست؛ (وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی)، کار ماست؛ (وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلاَمَ)، (۲) [۸]هم کار ماست. درباره وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) فرمود: (وَ إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ)؛ (۳) [۹]اما وجود مبارک پیغمبر مأمور شد که بگوید تنها این نیست که من آدم خوبی هستم و من دارای اخلاق می باشم؛ نه! اصلاً من آمدم اخلاق را درست کنم. بین آیه (وَ إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ) با آن بیان نورانی پیغمبر که فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، (۴) [۱۰]خیلی فرق است. من نه برای اینکه آدم خوبی هستم، برای اینکه می خواهم شما را خوب کنم: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ». این «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ» کجا، (وَ إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ) کجا! البته آن را هم به «اذن الله» گفته است؛ او چون خلیفه خداست، به اذن خدا، حرف خدا را این طوری بیان می کند؛ یعنی خدا یک مقدار بلاواسطه سخن گفت: (أَکْمَلْتُ) و (أَتْمَمْتُ)، یک مقدار «مع الواسطه» سخن گفت: «لِأُتَمِّمَ». پیغمبر(صلوات الله و سلامه علیه) نه تنها آدم خوبی است: (وَ إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ) است، فرمود که من آمدم شما را هم به این صورت در بیاورم: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ» و این کار را هم کرده است. اگر کسی لائق نبود، از مسئله بحث بیرون بود، وگرنه آنهایی که یا «حَارِثَهَ بْنَ مَالِکٍ» شدند و گفتند: «کَأَنِّی أَنْظُرُ إِلَی عَرْشِ رَبِّی» که حضرت هم طبق نقل مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) تصدیق کرد و فرمود: «عَبْدٌ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ أَبْصَرْتَ فَاثْبُتْ» (۵) [۱۱]یا اویس قرن ساخت یا اباذر و مقداد و سلمان و اینها ساخت که وجود مبارک حضرت امیر می فرماید: «کَانَ لِی فِیمَا مَضَی أَخٌ فِی اللَّهِ وَ کَانَ [یُعَظِّمُهُ] یُعْظِمُهُ فِی عَیْنِی صِغَرُ الدُّنْیَا»؛ (۶) [۱۲]این شخص در چشمم خیلی بزرگ بود و من وقتی این را می دیدم یک مرد بزرگی را می دیدم، اینها را پیغمبر تربیت کرد. «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، این سرمایه سنگینی می خواهد؛ فرمود آن سرمایه را هم خدا به من داد «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الکَلِمِ». (۷)

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۵، ص۱۸۲.

۲- مائده/سوره۵، آیه۳.

۳- قلم/سوره۶۸، آیه۴.

۴- مکارم الأخلاق، رضی الدین أبی نصر الحسن بن الفضل الطبرسی، ص۸.

۵- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۵۴، ط اسلامی.

۶- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۹، ص۱۸۳.

۷- امتاع الاسماع، المقریزی، ج۳، ص۳۱۵.

دو روایت را مرحوم بحرانی(رضوان الله علیه) در جلد اول شرح نهج البلاغه دارد که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه وسلم) به حضرت امیر (سلام الله علیه) فرمود: «أُعْطِیتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ وَ أعطی عَلیّ جَوَامِعَ العِلم»؛ (۱) به برکت پیغمبر وجود مبارک حضرت امیر جوامع علم را یافتند؛ اما من دارم، غیر از این است که من مبعوث شدم؛ با این بعثت من شروع شده، «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الکَلِمِ»؛ آن وقت جامعه را به این «جوامع الکلم» دعوت می کند. کلمات جامع به منزله قانون اساسی است. این «جوامع الکلم» آنچه است که بشر به آن نیاز دارد، از عقاید و اخلاق و احکام و حقوق و فقه، فرمود همه را ما آوردیم، نه من دارم، بلکه من با این مبعوث شدم. این چهار تعبیر خیلی با هم فرق می کند، آن جایی که خدا فرمود داری، خوب دارد، ممکن است بگوید خدا به او خیلی چیز داد؛ اما این نیست؛ فرمود من با این سرمایه آمدم که جامعه را هم با همین سرمایه زنده کنم. خیلی فرق است بین آیه (وَ إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ) با آن حدیث - که آن هم از زبان وحی است وجود مبارک پیغمبر که از خود سخنی ندارد - فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاق». خیلی فرق است بین «أُعْطِیتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ» با آن جا که فرمود:«بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الکَلِمِ»؛ من خیلی چیز دارم مهم نیست، من با سرمایه مهم آمدم که شما را اصلاح کنم. پس این راه باز است. آدم کم بیاورد و معیار خود را زید و عمرو قرار دهد، مغبون است؛ ما معیارمان فرشته هاست که با آن فرشته رقابت کنیم، از او جلو بزنیم، اینها مقام ماست. ببینیم زید کجا رفته، عمرو کجا رفته، کی بالا نشسته و کی پایین نشسته، آقایان! اینها اتلاف عمر است. اتلاف عمر حقیقت شرعیه نمی خواهد که آیه داشته باشیم که «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»، اگر طلبه ای چند سال درس خواند و یک مختصر علم گیرش آمده، او عمرش را تلف کرده است؛ اینها نیازی به حقیقت شرعیه ندارد، نه روایت می خواهد و نه آیه، این عقل است و عقل است و عقل!

۱- الصراط المستقیم، علی بن یونس العاملی، ج ۱، ص۱۶۸.

ما هر اندازه که از فرشته ها عقب باشیم این اتلاف عمر است، چون این همه سرمایه ها را به ما دادند؛ کی فلان جا رفته، کی بالا نشسته، اتلاف عمر همین است؛ یعنی ما توقع داریم یک آیه نازل شود بگوید که آقایان! اگر کسی به دنبال این سلسله حرف ها بود، او عمر خود را تلف کرده؟! ما با این روبه رو هستیم که فرمود: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (۱) [۱۵]و او هم فرموده که من با سرمایه های سنگین آمدم که مشکل شما را حل کنم.

فضایلی که برای اهل بیت(علیهم السلام) هست، تنها این نیست که آنها این معلومات را دارند؛ یک وقت است که می گوییم فرشته ای یا جبرئیل، اسرافیل و میکائیل(سلام الله علیهم) این مقام را دارند؛ حالا آنها را خدا به اینها داد، اینها مدبّرات عالم می باشند؛ اما آنها که آمدند مستقیماً ما را بپرورانند، آن را می فرماید که اینها هستند و این کمالات را دارند. آنها هم می فرمایند که ما با این کمالات آمدیم تا شما را با این کمالات متکامل کنیم. بنابراین بین «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاق» و «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الكَلِمِ» با (إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) خیلی فرق است و همچنین با «أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» خیلی فرق است. همان بیاناتی که برای وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) هست، برای امام صادق(سلام الله علیه)، البته به برکت نبی، به سبب نبی و به سبب وحی حاصل است، چون اگر وجود مبارک امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) طبق بیان نورانی پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) فرمود: «وَ أعطی عَلیّ جَوَامِعَ العِلم»، امام صادق هم همین است، این تمام برای مقام امامت است و برای شخص حضرت امیر که نیست؛ این مقام امامت با این جامعیت همراه است.

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۲۱.

بنـابراین بـا این طلوع این دو نیر ملکوتی، فرصت خیلی زرّین است: «إِنَّ لِرَبِّکَمْ فِی أَیَّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا (۱) [۱۶] [و لا تعرضوا عنها]» (۲) همین ایام، ایام میلاد و ایام وحدت و امثال آنهاست. چقدر این روایت شـیرین است! نفرمود اگر شـب قدر شد یا میلاد شد یا نیمه شعبان شد یا مبعث شد شما علم خود را زیاد کنید؛ یعنی این مفاهیم را یاد بگیرید، فرمود این نسیم می وزد، شما شامه خود را در برابر نسیم بیاورید و شما هم بو بکشید؛ آن از راه درس و بحث نیست، آدم نسیم را می خواند یا نسـیم را بو می کشد؟ فرمود شب قدر نسیم است، نیمه شعبان نسیم است، هفده ربیع نسیم است، ۲۷ رجب نسیم است؛ در برابر این نسـیم قرار بگیریـد که به تن شـما بخورد! شـما بیایید این نسـیم را بو بکشـید! همه آنها که از راه درس و بحث نیست، همه آنهـا که از راه مفهوم نیست: «إِنَّ لِرَبِّکُمْ فِی أَیَّامِ دَهْرِکُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا [و لا تعرضوا عنهـا]». می گوینـد وقتی بـاران نیسان آمد زیر باران بروید، یعنی چه؟ یعنی مفهوم را یاد بگیرید؟! یا بیاید این باران به تن شما بخورد؟ این جا هم که دارد این نسیم که می وزد بروید کنار این نسیم: «أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا [و لا تعرضوا عنها]».

از ذات اقـدس الهی مسـئلت می کنیـم کـه بـه برکـت قرآن و عـترت، مخصوصـاً بـه برکـت وجـود مبـارک پیغمـبر و امـام صادق(صلوات الله و سلام علیهم اجمعین) نظام ما، جامعه ما و امت اسلامی ما از این نسیم حداکثر بهره را ببرند!

۱- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۶۸، ص۲۲۱.

۲-

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

طرح مسئله «صرف» که فصل خاصی را به خودش اختصاص داد، برای چند حکم فقهی است: یکی اینکه «صرف» عبارت از بیع «نقدین» است. طلا و نقره امر ربوی هستند، چون «موزون» می باشند ربوی هستند، «معدود» یا «ممسوح» نیستند که ربا در آنها راه نداشته باشد؛ از آن جهت که با وزن خرید و فروش می شوند، ربوی می باشند و یکی از نکات فقهی طرح مسئله «صرف» هم برای بیان حکم ربا در آنهاست که اگر دو جنس؛ یعنی «ثمن و مثمن» متّحد بودند، «تفاضل» حرام است و همه احکام ربا در فروش «ذهب» به «ذهب» و «فضه» به «فضه» راه دارد.

ص: ۵۲۳

یکی هم مسئله لزوم قبض است؛ خواه «ثمن و مثمن» از یک جنس باشند؛ مثل طلا به طلا و نقره به نقره، یا از دو جنس؛ مثل طلا به نقره و نقره به طلا باشند. این صرّافی ها نمی توانند مثل صاحبان حرفه های دیگر معامله نسیه داشته باشند؛ صرّافی به معنای این «نقدین» منظور است، نه اینکه به معنای اوراق بهادار یا اسکناس باشد. صرّافی؛ یعنی آن کسی که طلا و نقره معامله می کند و می خرد و می فروشد، در این حتماً باید قبض صورت گیرد، وگرنه معامله باطل است؛ مگر اینکه طلا را با پول بخرد که در آن نسیه راه دارد، یا طلا را به پول بفروشد که سلف در آن راه دارد. سلف و نسیه در خرید و فروشِ «نقدین» راه ندارند، اما اگر «احد العوضین» نقد باشند؛ یعنی طلا یا نقره باشند و عوض دیگر از این اوراق بهادار یا کالایی باشند، این عیب ندارد که هم سلف و هم نسیه راه دارد.

نکته فقهی سوم، خرج کردن این درهم های مغشوش است؛ طلا یا درهمی که سکّه خورده و مغشوش بود یا قبل از زمان سکّه که با وزن می فروختند و مغشوش بود، خرید و فروش اینها چگونه است؟ آن قسم اوّل که رباست، این مخصوص آن جایی است که طلا و نقره وزنی باشند، اما اگر به صورت سکّه درآمد و کلاًّ از وزن بودن بیرون شد، قول حق این است که دیگر در آنها ربا نیست، برای اینکه آن مبنایی که گفته شد معیار «مکیل و موزون» بودن به نحو قضیه خارجیه مربوط به عصر پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) است و بعد به صورت قضیه حقیقیه درآمده که هرجا طلا و نقره هست، در هر عصر و مصری، ولو وزنی نباشد سکّه شود و عددی خرید و فروش شود باز ربا در آن راه دارد، آن قول، قول صحیحی نبود. قول صحیح این بود که در هر زمان و زمینی کالایی که «موزون» هست ربوی است و کالایی که قبلاً «موزون» بود و الآن «معدود» هست، دیگر ربوی نیست. تخم مرغ و گردو اگر در یک زمانی وزنی بود و الآن عددی است ربوی نیست و اگر قبلاً عددی بود و الآن وزنی است، ربوی است.

ص: ۵۲۴

اما مسئله لزوم قبض اختصاصی به وزن ندارد؛ «ذهب» و «فضه» ولو سکّه ای هم باشد باید قبض شود، زیرا عنوان طلا و نقره در آن هست و نه عنوان وزن، پس لزوم تقابض کاری به مسئله «موزون» بودن ندارد. در جریان ربا «موزون» بودن شرط است؛ مانند کالایی که با وزن خرید و فروش می شود؛ ولی در جریان لزوم قبض عنوان طلا و نقره دخیل است، «وزن» و «موزون» بودن دخیل نیست؛ می ماند مسئله خرج کردن.پرسش: ؟پاسخ: نه.

غرض این است که اینها فعلاً عددی است، ولو گرم را لحاظ می کنند، اما این طور نیست که این برای آن وزن اماره باشد که مثلاً در حقیقت شیٔ «موزون» را بخرد، بلکه شیٔ «معدود» را می خرد. بله، اگر اصل بر وزن باشد و این عدد «عبره» و علامت باشد، بله این هنوز در حقیقت «موزون» است، اما اگر نظیر تخم مرغ که یک وقتی وزنی بود حالا عددی است یا یک وقتی عددی بود حالا وزنی است که حکم خاص خودش را در هر زمان و زمینی دارد.

مسئله اخراج که حکم سوم و حکم فقهی سوم مسئله طلا و نقره است، این است که طلا و نقره ای که مغشوش هستند، آیا می شود با آنها معامله کرد یا نه؟ یا این غِش در معامله است و خیارآور است؟ در اقسام خیارات ملاحظه فرمودید که اگر غشّی در معامله راه پیدا کرد و کالای مغشوش بود، خریدار خیار دارد؛ حالا یا خیار تدلیس است یا راه های دیگر، بالاخره خیار دارد، اما این جا دِرهم مغشوش است؛ ولی خیار ندارند، چرا؟ برای اینکه حضرت در روایت مشخص نمودند؛ فرمود اگر رایج رسمی این است و همه هم می دانند که این درهم، درهم خالص نیست یا این دینار، دنیار خالص نیست و در بخشی از آن غیر طلا یا غیر نقره در آن هست، هم خرج کردن حکم تکلیفی آن جایز است؛ معصیت، تلبیس، تدلیس و خیانت نیست و هم حکم وضعی آن این است که خیار ندارد، چرا؟ زیرا همه می دانند که این یک سکّه بیست درصد آن طلا نیست یا پنج درصد آن نقره نیست، در موارد غِش هم آن جا همین طور بود؛ غِش در معامله، فروشنده ای که «غاش» است و تکلیفاً معصیت کرده است و خریدار وضعاً خیار دارد، آن جا مقیّد بود به اینکه غِش معلوم نباشد. اگر یک کالایی مغشوش است و خریدار می داند، فروشنده هم یک کالای مغشوشی را دارد می فروشد، نه تکلیفاً حرام است و نه وضعاً آن شخص خیار دارد؛ مثل غبن، در غبن چطور است؟ اگر یک آدم گران فروشی است یا الآن فرصت کرده مغازه ها بسته است و این آقا هم مسافر و رهگذر است، فرصت را مغتنم شمرده و دارد گران می گوید، خریدار می داند که فروشنده دارد او را مغبون می کند و فروشنده هم عالِم به این زیادی قیمت است، حالا یک بی انصافی کرده مطلبی دیگر است؛ ولی حرامی را مرتکب نشده، برای اینکه آن شخص خریدار می داند که این دارد گران می گوید و فروشنده هم خیار ندارد، زیرا عالماً عامداً به اینکه قیمت رایج آن کمتر از «ثمن» فعلی است دارد می خرد؛ منتها حالا مجبور است، مسافر است، رهگذر است و دارد می خرد، پس در مسئله غِش در معاملات هم همین طور بود. این جا فرمود به اینکه اگر چنانچه این درهم مغشوش یا دینار مغشوش رواج رسمی شهر است، نه تکلیفاً حرام است و نه وضعاً آن طرف مقابل خیار دارد، پس طرح مسئله «صرف» در فصل جداگانه که مرحوم محقق در شرایع جداگانه مطرح کرد و فقهای دیگر جداگانه ذکر کردند، برای چند نکته فقهی است که بخشی از آنها این سه نکته معروف است که اشاره شد.

مرحوم محقق در شرایع در همین تتمه‌ی فصل «صرف»، چند حکم فقهی دارد که اینها نیاز به بحث جداگانه ندارد، برای اینکه خطوط کلی اینها مشخص شد، روایات اینها خوانده شد، جمع بندی شد و عصاره‌ی فتوا هم معلوم است. حالا به عنوان اینکه این جا یک کتاب متنی است، یک کتاب مرجع است و خصوص این فروعات فقهی روشن شود، اینها را ملاحظه بفرمایید و اگر روایتی هم در این مسئله بود، به آنها هم اشاره می شود.

مرحوم محقق (رضوان الله علیه) امر سوم را در این فصل هفتم، «صرف» قرار داد (۱) که بسیاری از احکام آن گذشت و بعد هم به مسئله ربا رسیدند؛ یعنی بعد از مسئله لزوم قبض، به مسئله ربا رسیدند که فرمودند: «و لا یجوز التفاضل فی الجنس الواحد و لو تقابضا»؛ اگر طلا ـ و نقره ولو قبض هم شود، اگر «ثمن و مثمن» از یک جنس بود، «تفاضل» و زیاده جایز نیست، می شود ربا و حرام است. «و یجوز فی الجنسین»؛ اگر طلا ـ به نقره یا نقره به طلا ـ خرید و فروش شد، در این «تفاضل» جایز است، چون «ثمن و مثمن» از یک جنس نیستند. همان طوری که در کالاهای دیگر فرمودند به اینکه گندم خوب و نامرغوب یک حکم دارد یا برنج مرغوب و نامرغوب یک حکم دارند، این جا هم می فرمایند: «یستوی فی وجوب التماثل» این چهار عنوان: «المصوغ و المکسور و جیّد الجوهر و ردیئه»؛ یک وقت است که یک نقره یا طلای زرگری شده است، صیاغت شده است و «مصوغ» است که به صورت انگشتر درآمده، به صورت گوشوار درآمده، یا طلایی است که شکسته است و بعد می خواهند این را به زرگر دهند که به صورت دیگری دربیاورد، نمی شود در آن «تفاضل» را جایز دانست، برای اینکه حکم ربوی را دارد، چون هر دو «موزون» هستند و هر دو هم از یک جنس می باشند و نمی شود کم و زیاد کرد، امّا اگر این گوشوار یا انگشتر یک مثقال بود، آن طلای ریخته هم که باید بعداً آن را زرگری کنند، آن هم یک مثقال بود، این جایز و حلال است؛ ولی اگر این یک انگشتر را که زرگری شده است و آن مقدار از طلا که طلای ریخته است و باید زرگری شود را به او بفروشند و بگویند به این شرط که شما این را هم برای ما گوشواره درست کنی، این شرط زائد است و ربا می شود. پس اگر انگشتر را با یک طلای به اصطلاح فره (۲) - که بخواهند زرگر روی آن کار کند - فروختند، باید تساوی باشد و اگر شرط کردند که شما این طلای ریخته را به صورت انگشتر یا گوشواره دربیاوری این ربای محرّم می شود.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۲.

۲-

راه عادی آن این چنین است که این انگشتر را با یک پولی می فروشند و برابر آن پول، آن طلای ریخته را می خرند یا عکس آن، برای اینکه هیچ کدام متضرر نشوند و به زعم خودشان آسیب نبینند، راه حل آن این است، وگرنه خود طلا را با طلا بخواهند بفروشند، یکی زرگری شده است و یکی زرگری نشده است، باید مساوی باشند؛ یکی جیّد است یکی «ردئ»، باید مساوی باشد، زیرا اصل مسئله ربا با تعبد آمیخته است و فروعات آن هم همچنین است؛ یعنی به ذهن کسی هم نمی آید که مثلاً عقل بتواند راز این کار را بفهمد - عقل عادی البته - آن حکیم محض اسرار و رموز آن را کاملاً بلد است و آشناست و می فرماید که شما نمی دانید! همان طوری که در جریان ارث فرمود: (لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً)؛ (۱) [۳]شما به حسب ظاهر خیال می کنید که دختر و پسر هر دو فرزند هستند و باید «علی السویه» سهم ببرند، دست به این سهام نزنید! این سهامی را که ما بعضی ها را نصف، بعضی ها را ثلث، بعضی ها را سدس و مانند اینها دادیم، دست به این سهام نزنید، برای اینکه شما نمی دانید که راز این کار چیست؟ نه از اسرار گذشته باخبرید و نه از رموز آینده! (لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً)؛ لذا دست به سهام نزنید.

در جریان ربا هم همین طور است و یک تعبد محض است. خیلی ها خیال می کنند که این ربا اجاره پول است؛ همان طور که آدم مسکن خودش را یا مغازه خودش را اجاره می دهد، پول خود را هم اجاره می دهد؛ ولی فرمود که این کار از آن قبیل نیست؛ لذا بخش مهمی از مسئله ربا به تعبد برمی گردد. در کالاهای خوب و بد هم فرمودند «جیّد» و «ردئ» برنج، گندم، جو، ذرّت و همه اینها یک حکم دارند، در جریان طلا و نقره و امثال آنها هم فرمود که یک حکم دارد. نقره ها یکسان نیستند، طلاها یکسان نیستند؛ طلای «جیّد» و «ردئ» یک حکم دارند، نقره «جیّد» و «ردئ» یک حکم دارند؛ بنابراین نمی شود با «تفاضل» خرید و فروش کرد.

ص: ۵۲۷

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

«و یستوی فی وجوب التماثل المصوغ و المکسور» این یک فرع، «و جیّد الجوهر و ردیئه»؛ «جیّد الجوهر» و «ردئ الجوهر» هم فرع دوم، بعد می فرماید: «و اذا کان فی الفضه غِشٌ مجهول».

پرسش: ... اگر به شرط زیادی «عینیه» باشد چطور؟

پاسخ: بله، زیادی «عینیه» باشد، اما این جا زیادی «عینیه» نیست، البته اگر بگوید که به این شرط که این دو معامله است، من یک مثقال و نیم می دهم و یک مثقال می گیرم که این یک مثقال در مقابل آن یک مثقال است و آن نیم مثقال در مقابل اجرت زرگری و کارگری است که در این صورت این دو معامله است و در یک معامله «تفاضل» نشد. این جا هم می فرماید به اینکه غِش در معامله، مثل غِش کالاهای دیگر است؛ اگر معلوم باشد شاید دیگر غِش صادق نباشد، پس تکلیفاً حرام نیست و وضعاً هم خریدار خیار ندارد. این جا هم اگر در طلا یا نقره معلوم باشد که بیست درصدی ناخالصی دارد؛ یک فلز دیگری در این سکّه ها راه پیدا کرده و همه هم می دانند؛ اگر همه می دانند، نه فروشنده معصیت کرده و نه خریدار خیار دارد، اما اگر غِش مجهول باشد و مقدار آن هم مجهول باشد، این هم مشکل ربوی دارد و هم مشکل خیاری دارد؛ مشکل خیار را که در بحث خیارات بیان کردند، اما مشکل ربوی را این جا مطرح می کنند و می فرمایند: «و اذا کان فی الفضه غِشٌ مجهول»؛ یعنی ما اجمالاً ـ می دانیم که این سکّه یک مقداری ناخالصی دارد؛ مثلاً ـ مس در آن داخل است یا یک فلز دیگری در آن داخل است، اما چقدر است معلوم نیست، چون مقدار غِش معلوم نیست، فرمود اگر طلاست احتیاطاً با طلا معامله نکنید و با نقره معامله کنید؛ اگر نقره است احتیاطاً با نقره معامله نکنید و با طلا معامله کنید، برای اینکه مقدار آن معلوم نیست و ممکن است که گرفتار «تفاضل» شده و مبتلا به ربا شوید. «و اذا کان فی الفضه غِشٌ مجهول لم تبع – این فضه – الا بالذهب»؛ فقط با طلا ـ یا با کالای دیگر معامله شود «او بجنس غیر الفضه و کذا الذهب»؛ اگر طلا مقداری مغشوش و ناخالص است، نه اینکه طلای «ردئ» است؛ بین «ردئ» و مغشوش فرق است؛ «ردئ» این است که مثلاً ـ این فلز صد درصد نقره است، منتها نقره ها یکسان نیستند، بعضی ها خیلی عالی هستند و بعضی ها متوسط هستند یا در «ذهب» ردئ این فلز صد درصد طلاست، منتها طلاها یکسان نیستند؛ مثل اینکه مَرمَرها یکسان نیستند، سنگ ها یکسان نیستند، کاشی ها یکسان نیستند؛ این کاشی است، منتها یکسان نیستند یا در میوه ها که سیب ها همه آنها سیب هستند، اما همه آنها یکسان نیستند، مرغوب نیستند یا شیرین نیستند، پس بین «ردئ» و مغشوش خیلی فرق است؛ «ردئ» خالص است، منتها ناب نیست؛ ولی مغشوش این است که چند درصد غیر طلا دارد یا چند درصد غیر نقره دارد؛ لذا مسئله «ردئ» را در قبال جیّد قرار دادند و مسئله مغشوش را در قبال خالص قرار دادند و حکم فقهی اینها را جداگانه ذکر کردند. اگر مغشوش بود و قدر آن مجهول بود، طوری که معلوم نیست چند درصد از این، فلز دیگری دارد، احتیاط در این است که این طلای مغشوش را با نقره معامله کنند، نه با طلا یا آن نقره مغشوش را با طلا معامله کنند، نه با نقره یا با کالای دیگر و اگر غِش آن روشن باشد، در حکم بعدی که خرج کردن و صرف کردن آن جایز است خواهد آمد. «و اذا کان فی الفضه غِش مجهول لم تبع الا بالذهب أو بجنس غیر الفضه» چرا؟ «للغش».

حکم فقهی دیگر این است که این معـدن های طلا و معـدن های نقره هرکـدام آن ها ارزش دارند و قبل از اینکه کشف شوند که خاک هستند، بعـد از اینکه کشف شدند، یک حق کشـفی خود کاشف دارد که مطلبی دیگر است؛ ولی این خاک ها که بایـد برود تصـفیه خـانه و از آنهـا طلاـی نـاب یا نقره ناب دربیایـد، یک خروار خاک طلا را می خواهنـد با یک خروار خاکِ معدنِ طلای دیگر بفروشـند، این جا می گویند برخلاف احتیاط است، زیرا شـما وزنش را نمی دانید! آن چیزی را که شما می دانید یک خروار خاک است، خاک که ارزشـی ندارد، شـما خاک نمی خرید و خاک نمی فروشید، آن چیزی را که شما می فروشـید و خریـدار هم می خرد؛ یعنی آن طلا، مقـدار آن معلوم نیست، پس «ما هو المعلوم» این در حقیقت مبیع و ثمن نیست، «ما هو الثمن» یا «مثمن» مجهول است؛ لـذا شـما یک خروار خاک معـدن طلا را معامله کنیـد با یک خروار خاک طلای معدن دیگر، این مشـکل جـدّی دارد. چرا؟ برای اینکه آنکه معلوم است مبیع نیست و آنکه مبیع است معلوم نیست. این خـاک «عِبره» است، معلوم نیست از این یک خروار خاک چقدر طلا درمی آید؟

پرسـش: ؟پاسـخ: نه، آن خورده هـای طلاـیی است که در این خـاک است، آن دیگری طلاـست. یک وقت است که کل اینها ارزش دارد، امّا یک وقت آن طلا را که گرفتنـد بقیه را دور می اندازنـد. فرق است بین اینکه مثلاً شـیئ «ردئ» باشـد یا ممزوج باشـد بـا شـیئ «ردئ»، امّـا یـک وقت است که بـا خـاک همراه است. این با خاک همراه است؛ یعنی این مزاحم را دارنـد برمی دارند، نه اینکه این ارزش داشته باشد.

پرسش: ؟پاسخ: بله، این یک خروار خاک این کوه را که طلا در آن هست و باید ببرند تصفیه خانه و طلای آن را بگیرند و بقیه را بیاندازند دور، با یک خروار خاکِ طلای معدن دیگر می خواهند معامله کنند، این اشکال دارد. چرا؟ برای اینکه آنکه معلوم است خاک است و یک خروار است، اکثری اینها بی ارزش است و باید دور بیاندازند، شاید این چند گرم طلایی که از آن به دست می آید، در حقیقت آن مبیع است یا در حقیقت آن ثمن است، پس آنکه ثمن یا مثمن است مجهول است و آنکه معلوم است، نه ثمن است و نه مثمن؛ لذا فرمودند به اینکه «و لا یباع تراب معدن الفضه بالفضه احتیاطاً» که این احتیاط وجوبی است، «و یباع بالذهب» بر فرض «تفاضل» باشد، تراب معدن نقره با طلا فروخته شود، زیرا «جنسین» یکی نیست؛ «ثمن و مثمن» از یک جنس نیست، پس «تفاضل» عیب ندارد.

پرسش:؟پاسخ: بله! خاکِ طلا؛ یعنی این خروار را وقتی شما بررسی و ارزیابی کنید، چند گرم طلا از داخل آن به دست می آید.

پرسش:؟پاسخ: آنکه یقیناً مشکل دارد، برای اینکه معلوم نیست. آنکه جدی محتاج به تنبّه است، این است که تراب این با تراب آن هم قابل خرید و فروش نیست، چرا؟ برای اینکه آنکه مشخص است یک طرف این از دو طرف مجهول است.

پرسش:؟پاسخ: نه، اگر معلوم باشد کم می کنند؛ ولی معلوم نیست که چه مقدار است و چون معلوم نیست، چقدر آن را کم کنند؟ یک وقت است بخواهند رضایت بدهند، ربا با رضایت حل نمی شود، معامله باید با تجارت و (عَنْ تَرَاضٍ) (۱) [۴]باشد، این قماربازها راضی هستند، اما تجارت نیست! برای حلّیت این دو عنصر محوری لازم است: یکی باید تجارت باشد و دیگر اینکه باید با رضایت باشد، قمار تجارت نیست، ولو طرفین رضایت دارند. این جا هم باید همین طور باشد، اگر با خود طلا ـ یا نقره بخواهند بفروشند که روشن است، برای اینکه یک طرف آن معلوم است و طرف دیگر مجهول و اگر بخواهند با خاک آن بفروشند، طرفین مجهول هستند.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

«ولاـ یباع تراب معدن الفضه بالفضه» که این احتیاط وجوبی است، «و یباع بالذهب و کذا تراب معدن الذهب»؛ به «ذهب» فروخته نمی شود، بلکه به «فضه» فروخته می شود، «و لو جمعا فی صفقه واحده جاز بیعهما بالذهب و الفضه معاً»؛ - برای آن انصراف قهری که مشابه آن در بعضی از فروعات قبلی گذشت - یک خروار خاک معدن نقره، یک خروار خاک معدن طلا، اینها شده «مثمن»، «ثمن» چند گرم طلا و چند گرم نقره است، «مثمن» دو خروار خاک و یک خروار خاکِ معدن طلا و یک خروار خاکِ معدن نقره است که می فرمایند اگر «مثمن» جمع بین دو «تراب» باشد و ثمن جمع بین «ذهب» و «فضه» باشد، آن انصراف قهری معامله را تصحیح می کند؛ یعنی آن یک خروار خاک در معدن طلا، در برابر این چند مثقال نقره می گیرد و آن خاک خروار نقره در برابر این چندطلا قرار می گیرد؛ در مسئله ضمیمه که انصراف می آورد و مشکل ربا را حل می کند، این جا هم هست.

پرسش: ؟پاسخ: نه، آن را کارشناسی می کنند و با نظر کارشناسی تصمیم می گیرند که این یک خروار خاک چقدر است؛ مثلاً یک مقداری است که در این گونه از معاملات«معفو» است، وگرنه آن مقداری که بعد از کار کارشناسی فاحش باشد، آن معامله دیگر باطل است، زیرا این در خصوص «غَرَر» در همه معاملات هست.

«و کذا تراب معدن الذهب و لو جمعا فی صفقه واحده»؛ یعنی تراب معدن طلا، یک؛ تراب معدن نقره، دو؛ این دو خروار خاک را به چند گرم طلا و نقره بفروشند جایز است. چرا؟ زیرا یک انصراف قهری است «تبعاً للنصوص» که در مسئله ضمیمه گذشت؛ در مسئله ضمیمه گذشت که اگر شما گندم و برنجی را به گندم و خرما یا نخود و مانند آن بفروشید، زیرا این جنس ها ممکن است که مقابل هم قرار نگیرند، ربا نیست؛ این جا هم همین است فرمود: «و لو جمعا»؛ یعنی تراب معدن طلا و تراب معدن نقره اینها در یک «صفقه» مثمن قرار بگیرند، آن گاه می شود اینها را با چند مثقال طلا و چند مثقال نقره فروخت، چرا؟ زیرا آن تراب معدن طلا در قبال نقره قرار می گیرد و تراب معدن نقره در مقابل طلا واقع می شود. بعد فرمودند:

ص: ۵۳۱

«و يجوز بيع جوهر الرصاص و الصُّفر بالذهب و الفضه معاً». رصاص چند نوع است؛ آن «رصاص» سیاه همین سرب است؛ «رصاص» سفید، قلع است؛ «صُفر» که «صِفر» هم ضبط کرده اند، روی است؛ در قالب این معادن، یک بخشی از این طلا و نقره هست. در یکی از روایات از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل شده است که حضرت از بازار مسکرها عبور کردند، یک کسی از ایشان سؤال کرد که اصل این «نحاس» چیست؟ فرمود اگر کارشناسی می کردند، دقت می کردند و مواظب بودند، این به صورت نقره در می آمد، (۱) این زمینه نقره شدن در آن هست، مقداری از ذرّات نقره هم در آن هست. پس در سرب، قلع و در روی یک مختصری نقره هست؛ می فرماید، چون بسیار کم است به حساب نمی آید، آنها را با اضافه و کمتر یا بیشتر فروخت و آنها به حساب «ذهب» و «فضه» نیستند.

«و یجوز بیع جوهر» این جوهر در برابر آن معدن تراب است؛ تاکنون سخن از معدن خاک بود، الآن دیگر خود «رصاص» معیار است، نه معدن «رصاص». «رصاصِ» به فتح همین «بنیان مرصوص» است و ﴿كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾؛ (۲) [۶] یعنی سرب. «مرصوص» از «رصاص» است که «رصاص» سیاه هم به معنی سرب است و «رصاص» سفید به معنای قلع است. «یجوز بیع جوهر الرصاص» در قبال بحث تراب که گذشت، «و الصُّفر»؛ یعنی جوهر «صفر»، نه تراب معدن «صفر»، اینها را می شود «بالذهب و الفضه معاً» معامله کرد، «و ان کان فیه یصیر فضه أو ذهب»، گرچه در «رصاص» یا در «صُفر»؛ یعنی در سرب یا قلع یا روی، مقدار ضعیفی از طلا یا نقره باشد؛ ولی آن به حساب نمی آید، «لان الغالب غیرهما»؛ (۳) [۷]نود درصد این آن فلز خاص است بنام سرب یا روی یا قلع، ده درصد آن ممکن است که طلا باشد.

ص: ۵۳۲

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۳۰۷، ط اسلامی.

۲- صف/سوره۶۱، آیه۴.

۳- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

آخرین بحث فقهی که مرحـوم محقق قبـل از این مسائـل عشـر در این عنوان سوم ذکر می کننـد، این است که می فرماینـد: «و یجوز إخراج الدراهم المغشوشه مع جهاله الغش إذا کانت معلومه الصرف بین الناس و إن کانت مجهوله الصرف لم یجز إنفاقها إلا بعد إبانه حالها»، (۱) [۸]این حکم محل ابتلاست؛ کالاهای مغشوش محل ابتلا نبود تا یک فرع جدایی برای آنها ذکر کنند، اما «نقـدین» محل ابتلاست و همه معاملات با همین «نقدین» است؛ با طلا و نقره سابق بود. طلا و نقره ای که قبلًا بود، این طور نبود که همه اینها صـد درصـد طلا یا صـد درصـد نقره باشد؛ بخش مهمی از اینها طلا یا نقره بود و بخش دیگر هم مس یا فلز دیگری بود؛ حالا خرج کردن اینها چطور است؟ اخراج؛ یعنی اینها راخرج کنی و انفاق؛ یعنی «صرف» کنی. اینها جایز است یا جایز نیست؟ یا غِش در معامله است و حرام است و طرف خیار دارد؟ غِش که باشد هم این شخص تکلیفاً معصیت کرده و هم آن خریدار وضعاً خیار دارد، اما در این نقود رایجه که ما می دانیم این سکّه ها خالص نیستند و بخشی از اینها فلز دیگر دارند، حکم چیست؟ فرمود اگر «معلومه الغش» باشـند؛ یعنی همه می داننـد که این سـکّه چند درصدی مثلًا ناخالص است، این عیب نـدارد، امـا اگر «مجهوله الغش» باشـد، معلوم نیست که اصـلًا ناخالصـی است، چون خیال می کننـد که فقط خالص است، این معامله جایز نیست، مگر اینکه بعداً بیان کنند.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۴.

«و یجوز اخراج»؛ یعنی خرج کردن و مصرف کردن، «اخراج الدراهم المغشوشه مع جهاله الغش»؛ ما نمی دانیم چند درصد غِش دارد، «اذا کانت معلومه الصرف بین الناس»؛ از طرفی هم اصل غش آن معلوم نیست؛ ولی همه مردم با این سکّه معامله می کنند، این شخص دیگر خیانتی نکرده است. قبلاً که این پنج ریالی یا ده ریالی سکّه بودند، همه اینها که نقره خالص یا فلز بهادار نبودند، ناخالصی هم در آنها بود و هیچ کس هم نمی دانست که این چند درصد ناخالص است؛ ولی یک سکّه رایج کشور است، این را که غش نمی گویند. فرمود وقتی «معلومه الصرف» باشد؛ یعنی سکّه دارج، رایج و سکّه مقبول مملکت باشد که همه دارند معامله می کنند، نه این شخص سکّه دهنده معصیت کرده و خیانت کرده، نه آن گیرنده خیار دارد، زیرا سکّه رایج مملکت است، خواص می دانند که ده درصد این ها خالص است، اما اگر مغشوش باشد و رایج نباشد، باید بیان کنند و بگویند که ده درصد این سکّه ناخالص است، پس اگر رواج عمومی داشت تکلیفاً این معامله جایز است و وضعاً هم خیار ندارد و اگر رواج نداشت و این شخص می داند که این مغشوش است، تکلیفاً حرام است و وضعاً هم خیار دارد.

«یجوز اخراج الدراهم المغشوشه»؛ این درهم مغشوش است و ما هم نمی دانیم که مشغوش است؛ ولی رواج دارد «اذا کانت معلومه الصرف بین الناس»؛ یعنی مردم براساس این معامله می کنند و معامله آن هم دارج و رایج است. «و ان کانت مجهوله الصرف»؛ ما نمی دانیم که رایج است یا رایج نیست! اگر بدانیم که رایج نیست که حکم آن روشن است و اگر ندانیم که رایج است یا رایج نیست، حق نداریم با آن چیزی بخریم. «لم یجز انفاقها الا بعد ابانه حالها» انسان یک کالایی را خریده و یک سکّه مغشوش را بخواهد بدهد، این باید بگوید که آقا بیست درصد آن ناخالص است و اگر نگفت کسی که سکّه می دهد معصیت کرده است، یک؛ خریدار هم خیار دارد، دو؛ حالا بعضی از روایات این مسئله را که تقریباً تأیید این کار است بیان می شود؛ مستحضرید این قسمت آن دیگر تعبد نیست؛ یعنی بنای عقلاـ بر این است که همه این را می پذیرند؛ آن هم که اسکناس است، کاغذهای اسکناس ها هم یکسان نیست. سکّه هایی که در کشورها هست رایج نیست و سکّه های رایج در شرق و غرب عالم همین طور است، پس این قسمت تعبدی نیست و در بعضی از روایات هم به این حکم اشاره فرمودند.

ص: ۵۳۴

وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۱۸۵، باب ده – این روایات در باب ده مطرح هستند – «بَابُ جَوَازِ إِنْفَاقِ الدَّرَاهِمِ الْمَغْشُوشَهِ وَ النَّاقِصَهِ إِنْ كَانَتْ مَعْلُومَهَ الصَّرْفِ»؛ یعنی دارج و رایج است «وَ إِلَّا لَمْ يَجُزْ إِلَّا بَعْدَ بَيَانِهَا». اول کسی که این مطلب را ما از ایشان شنیدیم، سیدنا الاستاد مرحوم علامه طباطبائی بودند که فرمودند شرایع محقق را عده‍ زیادی شرح کردند؛ مسالک شرح کرد، مدارک شرح کرد تا رسید به صاحب جواهر که صاحب جواهر هم شرح کرد؛ اینها شرح فقهی است؛ ولی مرحوم صاحب وسائل شرح روایی کرده است؛ یعنی این روایات وسائل تنظیم فقهی آن برابر با تنظیم فقهی متن شرایع است. الآن که پیدا کردن روایت در وسائل ۲۰ جلدی سهل است، قبلاً که این دستگاه ها نبود، ما اگر می خواستیم ببینیم مرحوم صاحب وسائل این روایت را در کدام باب ذکر کرده است، اول به سراغ شرایع می رفتیم تا ببینیم محقق در شرایع این بحث را کجا مطرح کرده است، بعد می آمدیم خدمت وسائل می فهمیدیم که در ذیل فلان عنوان این روایت را مطرح کرده است، پس وسائل برخلاف مدارک و مسالک و امثال آنها شرح روایی شرایع محسوب می شود.

عبارت هایی که مرحوم صاحب وسائل انتخاب می کنند غالباً مطابق با متنی است که محقق در شرایع ذکر کرده است؛ الآن همین عبارتی را که ما در شرایع خواندیم، همین عبارت را مرحوم صاحب وسائل برای باب خود انتخاب کرده است. این باب ده از ابواب «صرف» این است: «بَابُ جَوَازِ إِنْفَاقِ الدَّرَاهِمِ الْمَغْشُوشَهِ وَ النَّاقِصَهِ إِنْ كَانَتْ مَعْلُومَهَ الصَّرْفِ وَ إِلَّا لَمْ يَجُزْ إِلَّا بَعْدَ بَيَانِهَا»، می بینید که این به صورت شفاف، همان عبارت شرایع است. عناوینی که محقق در شرایع ذکر فرمود، صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در متن همین ابواب روایی قرار می دهند. بله، او یک فقیهی است صاحب نظر، آن جایی که نظر ایشان موافق با نظر محقق نیست، ممکن است عنوان را تغییر دهد.

ص: ۵۳۵

روایت اول که معتبر هم است این است که «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» می گوید که من از حضرت سؤال کردم «عَنِ الدَّرَاهِمِ الْمَحْمُولِ عَلَيْهَا»؛ یعنی درهمی است که در هنگام ساخت و ساز یک چیزی در آن داخل شده و بر او حمل کردند ده درصد آن مس است یا ده درصد آن فلز دیگر است، اینها را می شود معامله کرد یا نه؟ حضرت فرمود: «لَا بَأْسَ بِإِنْفَاقِهَا»، (۱) [۹]برای اینکه این رواج دارد.

روایت دوم باب این است که «مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» می گوید: «قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام): الرَّجُلُ يَعْمَلُ الدَّرَاهِمَ يَحْمِلُ عَلَيْهَا النُّحَاسَ أَوْ غَيْرَهُ»؛ این کسی که کار او زرگری است، ریخته گری است، سکّه سازی است و کار او بالاخره طلاکاری یا نقره کاری است ده درصد مس در آن داخل می کند، «ثُمَّ يَبِيعُهَا، قَالَ: إِذَا بَيَّنَ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ»، (۲) پس اگر روشن باشد که بیست درصد فلان فلز را دارد، دیگر گفتن لازم نیست، اما اگر معلوم نیست باید بیان کند، باید بگوید که بیست درصد آن ناخالص است؛ اگر نگفت غِش در معامله می شود، فروشنده معصیت کرده و خریدار خیار غِش و خیار تدلیس دارد.

پرسش:؟پاسخ: بله، اگر خریدار نداند، همین روایت دوم است، اما اگر رایج باشد، غالباً می دانند که بیست درصد این طلاها خالص نیست یا ده درصد آن خالص نیست که صحیح است، امّا یک وقت است که صد درصد طلاست، منتها طلاها با هم فرق می کنند، این «جیّد الذهب و ردیئه» است، عیب ندارد، قیمت ها فرق می کند، این غِش نیست؛ اگر گران گرفته، غبن می شود نه غش. اگر طلایی که صد درصد طلاست، منتها طلای ناب نیست را به قیمت طلای ناب فروخت، این غبن در معامله است و او خیار غبن دارد، اما اگر ده درصد این طلا فلز دیگری است و نود درصد آن طلاست، این غِش در معامله است؛ این شخص معصیت کرده و آن آقا خیار غِش، خیار تدلیس و خیار تلبیس دارد، نه خیار غبن.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۸۵، ابواب الصرف، باب۱۰، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۸۵، ابواب الصرف، باب۱۰، ط آل البیت.

روایت چهار این باب این است: «مُعْمَّرِ بْنِ یَزِیـد» می گوید که از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل شده است: «فِی إِنْفَاقِ الدَّرَاهِمِ الْمَحْمُولِ عَلَیْهَا فَقَالَ إِذَا کَانَ الْغَالِبُ عَلَیْهَا الْفِضَّهَ فَلَا بَأْسَ بِإِنْفَاقِهَا»؛ (۱) [۱۱]ما می دانیم که این درهم یک مقدار ناخالصی دارد، نه اینکه درهم «ردئ» است، مغشوش است، یک فلز دیگری در آن داخل است؛ حضرت فرمود اگر سکّه رایج در کشور است عیب ندارد، زیرا همه براساس همین معامله می کنند.

این روایات معارض هم دارند؛ در بعضـی از روایات دارد که فرمود این را بشکن و دور بیانداز! بشکن و دور بنداز یعنی چه؟ شما در چنـد روایت فرمودیـد عیبی نـدارد؟! این حمل بر کراهت می شود یا حمل بر احتیاط وماننـد آن می شود و آن روایت پنج این باب است که «مُفَضَّلِ بْنِ عُمَر» می گوید که من خدمت امام صادق(سلام الله علیه) بودم، «فَأُلْقِیَ بَیْنَ یَدَیْهِ دَرَاهِمُ فَأَلْقَی إِلَیَّ دِرْهَماً مِنْهَا فَقَالَ أَیْشٍ هَـذَا»؛ دراهمی را آوردنـد حضور حضرت، حضرت یکی از آنها را پیش من انـداخت و فرمود این چیست؟ من عرض کردم که «سُتُّوق» یا «سَتُّوق» که هر دو وضع ضبط شده است، حضرت فرمود: «وَ مَا السَّتُّوقُ فَقُلْتُ طَبَقَتَیْنِ فِضَّهً وَ طَبَقَهً مِنْ نُحَاسٍ وَ طَبَقَهً مِنْ فِضَّهٍ فَقَالَ اکْسِرْهَا فَإِنَّهُ لَا یَحِلُّ بَیْعُ هَـذَا وَ لَا إِنْفَاقُهُ» حضرت از من سؤال کرد فرمود این چیست؟ عرض کردم دو لایه این نقره است، یک لایه این مس است، لایه چهارم این باز نقره است و به این صورت درآمده است که فرمود این را بشکن و دور بنـداز، با آن چرا معامله می کنیـد؟! این برای جایی است که مغشوش است و رواج ندارد؛ لذا بله باید بشکند، اما اگر سکّه ای این چنین است که دو لایه آن مشخص است و نقره است، یک لایه آن مس است و لایه چهارم آن نقره است، این لایه های چهارگانه را آن زرگر و آن ریخته گر تنظیم کرده و به صورت سکّه درآورده و همه هم می داننـد، اینکه غِش نیست؛ لـذا این حمل بر کراهت شده است و نه حمل بر حرمت، آن جایی که مجهول باشد و غِش در معامله باشد، بله تکلیفاً حرام است و وضعاً هم خیار دارد، اما وقتی که معلوم باشد، روایت حمل بر کراهت می شود.

ص: ۵۳۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۸۶، ابواب الصرف، باب۱۰، ط آل البیت.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

بحث دیروز گرچه از نظر روایت های عام و برابر قواعد اوّلیه تمام بود؛ امّا تبرکاً چند روایتی را که در خصوص این مسئله هست قرائت کنیم، بعد وارد بحث بعدی شویم. یکی از مسائلی که در بحث قبل مطرح شد این بود که اگر فلزی؛ مانند «سُرب»، «رصاص» یا «صُفر» - اگر سیاه هست به نام سُرب و اگر سفید است به نام قلع - یا روی، اگر مقداری طلا یا نقره در اینها باشد، چون خیلی کم است، نه مسئله ربا در اینها راه دارد، نه مسئله لزوم قبض و مانند آن در آن راه دارد؛ لذا اگر کم شود یا زیاد شودمحذور ربا راه پیدا نمی کند، یک؛ و لزوم قبض هم مطرح نیست، دو؛ برای اینکه ادلّه از این مقدار نادر منصرف است به آن چیزی که «ذهب و فضه» آن یا غالب باشد یا مساوی باشد. اگر مساوی یا بیشتر بود، حکم «ذهب و فضه» را دارد.

ص: ۵۳۸

مسائلی که در بحث قبل طبق برخی از روایات، یک؛ و طبق قواعد عامه، دو؛ تبیین شد، این روایات باب هفده و هیجده عهده دار بخش خصوصی این مسائل است. روایات باب هفده، یعنی وسائل، جلد هیجدهم صفحه۲۰۳، عنوان باب این است: «بَابُ جَوَازِ بَيْعِ الْأُسرُبِ بِالْفِضَّةِ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ يَسِيرٌ مِنْهَا»؛ سُرب را می شود با نقره معامله کرد و «تفاضل» آن عیب ندارد، یک؛ قبض در مجلس لازم نیست، دو؛ گرچه در سُرب، فلز فضه یک مقدار کم هست؛ امّا چون نادر است حکم ندارد.

روایت اوّل را مرحوم کلینی (۱) «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عليه السلام) فِي الْأُسرُب»، «اُسرُب» همین «رصاصی» است که در بحث قبل از متن شرایع (۲) خوانده شد. «يُشْتَرَى بِالْفِضَّةِ»؛ یعنی فضه می دهند و سُرب می خرند، حکم این چیست؟ آیا ربا در آن هست یا نه؟ «قَالَ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهِ الْأُسرُب فَلَا بَأْسَ بِهِ»؛ اگر سُرب غالب است و آن فضه مقدار نادری است که دلیل از آن منصرف است این عیب ندارد، نه مسئله ربا در آن جا راه دارد و نه مسئله لزوم قبض.

اگر توفیقی داشتید ریاض مرحوم صاحب ریاض و مسالك مرحوم شهید ثانی و برخی از کتاب های مرحوم علّامه - نه همه - اینها را خوب مطالعه کنید، آن وقت قدرت علمی مرحوم صاحب جواهر از یک سو و مدیریت فقهی او از سوی دیگر روشن می شود. او فقه را خوب اداره کرده است، همه حرف ها برای صاحب جواهر نیست، بخش وسیعی از حرف ها برای بزرگان قبلی است؛ ولی هنر مرحوم صاحب جواهر این است که حرف های قوم را به خوبی فهمید، یک؛ به خوبی می تواند جمع بندی کند، دو؛ بعد از اینکه مدیریت کرد در پایان نظر نهایی خود را به عنوان یک فقیه مطلق بیان کند، سه. مدیریت مرحوم صاحب جواهر در جواهر به خوبی روشن است؛ یعنی حرف های پراکنده ای که در کتاب های دیگر است را ایشان به خوبی مدیریت کرده است. شما دو صفحه جواهر را که مطالعه کنید، می بینید که بخش وسیعی از آن یا از ریاض مرحوم صاحب ریاض است یا از مسالك صاحب مسالك است یا بخشی از کتاب های مرحوم علّامه و گاهی هم از کتاب کشف العطاء است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۸، ط اسلامی.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۳.

روایت دوم همین باب هفدهم را مرحوم کلینی (۱) با همان سند «عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)» نقل کرده است: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ جَوْهَرِ الْأُسْرُب وَ هُوَ إِذَا خَلَصَ كَانَ فِيهِ فِضَّةٌ»؛ از حضرت سؤال کردم که سُرب بخشی از آنها نقره در آن هست، اگر خالص شود و مواد سُربی آن کنار برود، «فضه« آن ظهور می کند و درصدی از نقره در این سُرب ها هست، حکم آن از نظر ربا چیست؟ حکم آن از نظر لزوم قبض چیست؟ «أَ يَصْلُحُ أَنْ يُسَلِّمَ الرَّجُلُ فِيهِ الدَّرَاهِمَ الْمُسَمَّاةَ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهِ اسْمَ الْأُسْرُب فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ يَعْنِي لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِالْأُسْرُب»؛ حالا این تفصیل، یا از راوی است یا از خود امام است؛ اگر از امام باشد که حجّت است؛ امّا اگر از راوی است، درست است که حرف او حرف معصوم نیست؛ ولی چون قریب به حس است و مخاطب است و از فضای روایت با خبر است، این زمینه را برای قبول کردن این مطلب، ولو به نحو تأیید ثابت می کند. فرمود اگر چیزی را عرفاً سُرب بگویند، درست است که اگر تحلیل فنی شود مقداری نقره در آن هست؛ امّا این سُرب است. فرمود اگر این باشد، نه حکم ربا در آن هست و نه حکم لزوم قبض. این روایت دوم را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی (۲) هم به اسناد خود نقل کرد.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۱، ط اسلامی.

۲- هذیب الاحکام, الشیخ الطوسی، ج۷, ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

روایات باب هیجدهم که مغشوش «إِذَا بِیعَ بِجِنْسِهِ»، (۱) [۵]حکم آن چیست، مشخص است. غرض این است که این روایات باب هفده و هیجده بحث هایی که در مسئله گذشت که با قواعد عامه تعیین شده بود، اینها را هم تأیید می کنند.

امّا در پایان این قسمت که قبل از اینکه مسئله فصل هفتم تمام شود، مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در شرایع ده مسئله ذکر کردند. المختصر النافع (۲) که مختصر همین شرایع است، شش مسئله ذکر کردند، البته آن مسائل شش گانه طوری است که اگر اطراف آن خوب بررسی شود، احکام این مسائل ده گانه هم به دست می آید.

مرحوم صاحب ریاض(رضوان الله علیه) (۳) آن مسائل شش گانه را به خوبی طرح، تبیین و برهانی کرد که سهم فراوانی در آن دارد. بعضی از مشایخ ما می گفتند شما قبل از اینکه مکاسب بخوانید، یک مقدار ریاض بخوانید، برای اینکه بخش وسیعی از فرمایشات مرحوم شیخ انصاری ناظر به ریاض است؛ لذا ما بعد از شرح لمعه یک مقدار ریاض خواندیم که با آن کتاب مأنوس باشیم. ریاض از کتاب های قوی و غنی فقهی ماست. در آن جا که شرح المختصر النافع مرحوم صاحب شرایع است، شش مسئله را ذکر کردند؛ لکن این جا ده مسئله را ذکر کردند؛ این مسائل ده گانه با قواعد عامه ای که در مسئله بیع گذشت، یک؛ با قواعد عامه ای که در همین فصل هفتم شرایع بازگو شد، دو؛ با روایاتی که مکرّر در این زمینه خوانده شد، سه؛ با این حل می شود. گذشته از اینکه این مسائل ده گانه خیلی محل ابتلای ما نیست، محل ابتلای فقیه، مسائلی است که محل ابتلای عملی جامعه باشد؛ آنچه محل ابتلای عملی جامعه هست، محل ابتلای علمی فقیه است؛ اگر در جامعه این گونه از مسائل رواج نداشت و کسی طلا و نقره را به این صورت خرید و فروش نمی کرد، همین اوراق بهادار بود، نقود بود، اسکناس بود، دیگر این همه بحث های مبسوطی را که مرحوم صاحب جواهر و سایر فقها برای تبیین این مسائل ده گانه بیان کردند لازم نیست، غالب اینها هم برابر قواعد است. حالا اگر یک وقت احتیاج به نص خاصی داشت، آن نصوص خاصّه را هم می خوانیم؛ لذا این را از روی کتاب شرایع می خوانیم و براهین آن هم طبق شرایع مطرح می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۰۴، ابواب الصرف، باب۱۸، ط آل البیت.

۲- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج ۱، ص۱۲۹.

۳- ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدّلائل، السیدعلی الطباطبائی، ج ۸، ص ۴۵۷ و ۴۶۹.

مسائل ده گانه ای که مرحوم محقق در شرایع ذکر کردند این است: «مسائل عشر: الأولی الدراهم و الدنانیر یتعینان فلو اشتری شیئاً بدراهم أو دنانیر لم یجز دفع غیرها [غیرهما] (۱) [۸]و لو تساوت الأوصاف»، (۲) این مسئله اُولی است. قبلاً توجه کردید که بیع از یک نظر به چهار قسمت تقسیم می شود و از منظر دیگر هم به چهار قسمت تقسیم می شود، در حالی که این اقسام «ثمانیه» کاملاً از هم جدا هستند.

آن تقسیم چهارگانه اول به لحاظ نقد و نسیه است که «ثمن و مثمن» یا هر دو نقد هستند یا هر دو نسیه می باشند یا «ثمن» نقد است و کالا نسیه است که از آن به عنوان «سلف و سلم» یاد می شود یا عکس آن که کالا نقد است و «ثمن» نسیه که از آن به همین نسیه معروف یاد می شود؛ این اقسام چهارگانه که تصور شده است. در بین اقسام چهارگانه مستحضرید که سه قسم آن جایز است و یک قسم آن باطل است؛ یعنی بیع کالی به کالی که «ثمن و مثمن» هر دو نسیه باشد، این باطل است؛ ولی «احدهما» نقد باشد و دیگری نسیه، این محذوری ندارد. این اقسام چهارگانه «ثمن و مثمن» از لحاظ نقد و نسیه بودن که یا «معجّل» یا «مُؤَجَّل» است.

امّا اقسام چهارگانه دیگر که بخش وسیعی از این مسائل ده گانه با این اقسام چهارگانه رابطه دارد، این است که «ثمن و مثمن» هر دو نقد باشند؛ الآن بایع باید «مثمن» را بدهد و الآن هم مشتری باید ثمن را بدهد؛ ولی این چهار گونه است: یا هر دو شخصی است؛ یعنی بایع یک دینار یا درهم یا شمش طلا یا شمش نقره دست اوست که می گوید من این طلا و این نقره را به آن نقره یا آن طلا که دست شماست، به همان دارم می فروشم؛ این جا «ثمن و مثمن» هر دو شخصی هستند و سخن از نقد و نسیه نیست، سخن از کلی و شخص است. اقسام چهارگانه دوم همه آنها نقد هستند؛ یعنی «ثمن و مثمن» نقد می باشند؛ امّا تقسیم چهارگانه این است: یا هر دو شخصی هستند یا هر دو کلی می باشند یا این شخصی و آن کلی است یا آن شخصی و این کلی است. اگر «ثمن و مثمن» هر دو شخصی باشند؛ یعنی فروشنده یک شمش طلا دست او هست، خریدار یک شمش نقره دست او هست، می خواهند معامله کنند، این جا شخصی است؛ یک وقت است که هر دو کلی است، او می گوید من یک دینار نقره به شما می فروشم و دیگری می گوید من یک دینار طلا می فروشم یا یک دینار طلا می دهم شما چند درهم نقره به ما بدهید، هر دو در ذمّه معامله می کنند؛ ولی نقد است. یک وقت است که «مثمن» کلی و «ثمن» شخصی است؛ یعنی این مغازه دار می گوید من به همین دیناری که در دست شماست، یک درهم می فروشم؛ یا فروشنده نوع خاصی از دینار یا درهم دست او هست، می گوید من این دینار یا درهم را به یک دینار یا درهمی که شما به من تحویل بدهی می فروشم؛ آن جا «ثمن» کلی است. در بین این اقسام چهارگانه که «ثمن» شخصی است و در ذمّه نیست، گاهی شخص خارجی معین است که این را در دست گرفته و گفته این را می فروشم، گاهی کلی «فی المعین» است که آن هم در حقیقت به منزله شخصی است؛ یعنی در ذمّیه نیست که بخواهد عوض کند، از همین ها یکی را باید بردارد؛ این کلی «فی المعین» حق تبدیل در محدوده همین کالاهایی است که در ویترین است، «و لا ـ غیر»؛ دیگر از جای دیگر بیاورد یا از ذمّه خود به خارج منتقل کند نیست، کلی هست؛ امّا «فی المعین»، گرچه از یک نظر به حکم کلی محکوم است؛ ولی چون در خارج است و قابل تبدیل و تغییر در خارج محدوده این ویترین نیست، حکم شخصی را دارد.

١- مسالك الأفهام، الشهيدالثانى، ج ٣، ص٣٣٩.
٢- شرائع الإسلام، المحقق الحلى، ج ٢، ص٣٠۴.

حالاـ مسئله اُولی که مرحوم محقق مطرح کردند، مربوط به اقسام چهارگانه دوم است، نه اقسام چهارگانه اول؛ چون اقسام چهارگانه اول در بیع «ذهب و فضه» راه ندارد؛ آن جا فقط هر دو باید نقد باشند و اگر هر دو نسیه باشند باطل است؛ «ثمن» نسیه باشد باطل است یا «مثمن» نسیه باشد باطل است؛ هر دو باید نقد باشند، چون باید قبض «فی المجلس» شود و نسیه در آن جا راه ندارد؛ سه قسم آن باطل است و یک قسم آن حق است؛ یعنی هر دو باید نقد باشند. حالا کلی و جزئی یک مطلب دیگری است که مربوط به اقسام چهارگانه دوم است؛ ولی در آن جا هیچ کدام از آنها نمی تواند نسیه باشد، هر دو باید نقد باشند، چون «فی المجلس» باید قبض شوند.

این مسئله اُولی از مسائل ده گانه ای که مرحوم محقق در شرایع ذکر کردند در این فضاست؛ یعنی هر دو نقد است و هر دو شخص خارجی است: «الاُولی الدراهم و الدنانیر یتعینان»؛ این فرض به این صورت است که درهمی در دست خریدار است، دیناری هم در دست فروشنده است و هر دو هم شخص هستند که عین این به عین آن تبدیل می شود و معامله به هیچ وجه در ذمّه نیست و کلی هم نیست. «فلو اشتری شیئا بدراهم أو دنانیر لم یجز دفع غیرها [غیرهما] و لو تساوت الأوصاف»؛ حالا این اختصاص ندارد به اینکه درهم با دینار معامله شود و قبض شرط باشد، این دیناری که در دست اوست، چون قبلاً شمش طلا و شمش نقره را می بردند «ما یحتاج» روزانه خود را تهیه می کردند، نه سکه بود و نه اوراق بهادار، البته در ایران و کشورهای روم و امثال آن سکه خود را داشتند؛ ولی در اسلام سکه به دستور امام باقر(سلام الله علیه) در زمان عمر بن عبد العزیز رواج پیدا کرده است، وگرنه هر کسی در خانه خود یک مقدار طلا و یک مقدار نقره داشت، با این شمش طلا و نقره معامله می کردند؛ آن روز نه بانک بود و نه جای دیگر، همین شمش طلاـ و نقره را هر کسی در خانه داشت؛ منتها فقرا کمتر و اغنیا بیشتر؛ نظیر همین هیزمی که در انبار روستاها برای سوخت زمستانی آنهاست، طلاها و نقره ها این طور بود.

ص: ۵۴۳

چون طلا و نقره «ثمن» اشیا است و در دست هست، اگر کسی با طلا یا نقره معامله ای را انجام داد، اگر نقصی و عیبی در این طلا یا نقره پیدا شد حکم آن چیست؟ «الدراهم و الدنانیر یتعینان فلو اشتری شیئا بدراهم»؛ حالا رفته پارچه ای را با این درهمی که در دست اوست خرید، «أو دنانیر»؛ یک کالا را با همین دینار خرید، «لم یجز دفع غیرها [غیرهما]» نمی تواند عوض کند، چرا؟ چون آنچه که در دست اوست، همان «ثمن» است؛ شما که در ذمّه نخریدید تا تعیین آن به عهده شما باشد، با همین که در دست شماست معامله کردید، وقتی معامله کردید و «بعت و اشتریت» تمام شد، این چیزی که در دست شماست ملک طِلق فروشنده است و حق تعویض هم ندارید. «لم یجز دفع غیرها [غیرهما] و لو تساوت الاوصاف»، آن درهمی که در جیب من است مثل همین است و فرق نمی کند؛ آن درهمی که در جیب شماست برای شماست و این درهمی که در دست شماست برای فروشنده شد، شما چه چیزی را می خواهید عوض کنید؟! مثل اینکه مال مردم را بگیرید و بگویید من این درهم را می گیرم و یک درهم دیگر جای آن می گذارم، او باید راضی باشد. پس درهم و دینار چه با یکدیگر معامله شود، چه با کالای دیگر معامله شود، اگر عین خارجی شد، تغییر و تبدیل ممکن نیست. این مسئله ساده را گذراندند و در بین فقهای ما هم کسی اختلاف نکردند؛ ولی در بین فقهای عامه فتوای ابوحنیفه این است که قبض، دالان نهایی بیع است تا شما قبض نکردید ملک او نمی شود، وقتی قبض نکردی و ملک او نشد، تغییر و تبدیل جایز است. (۱) ما این را پذیرفتیم، در صورتی که عوض و معوّض هر دو درهم و دینار باشد، یک؛ و گفتیم شرط است نه رکن، این دو؛ البته نظر ما هم در معامله صرف همین است که شرط حصول ملکیت قبض است و قبل از قبض ملکیت نمی آید؛ امّا این در صورتی که درهم و دینار «ثمن» شود و ما یک کالا را بخریم را که نگفتیم، دلیلی هم که نیست و اطلاقات ادلّه هم شامل می شود بر اینکه اگر شما قبض هم نکردید ملکیت می آید و این در مقام وفا دخیل است، نه در مقام بستن عقد و ایجاب و قبول و تبدیل و تبدّل، فقط ایشان هست که مخالفت کرده است.

۱- جامع الخلاف و الوفاق، علی بن محمد القمی، ص۲۴۴.

مسئله دوم از مسائل ده گانه این است: «الثانیه إذا اشتری دراهم بمثلها معینه». (1) [11]مسئله اولی چون خیلی روشن بود، مرحوم محقق دیگر بحث مبسوطی روی آن نکرده و قواعد عامه هم همین است؛ امّا حالا در مسئله «ثانیه» فرض این است که درهم معین یا دینار معین، «ثمن» قرار گرفت؛ حالا خواه «مثمن» درهم و دینار باشد یا چیز دیگر باشد؛ ولی همین درهمی که نقد در دست خریدار است و این دیناری که نقد در دست خریدار است، با این کالا خرید. «اذا اشتری دراهم بمثلها»، این جا دیگر کالاـ مطرح نیست، معامله صرف است - البته درهم به درهم - «معینه فوجد» آن شخص «ما صار الیه»؛ یعنی بایع یا مشتری، «من غیر جنس الدراهم کان البیع باطلا»؛ این درهمی که در دست او بود ظاهر آن درهم بود، با این درهم یک درهم دیگری را معامله کرد، فروشنده وقتی که این را تحویل گرفت یا خریدار وقتی که تحویل گرفت، می بیند که این درهم نیست و یک چیز دیگر و یک جنس دیگری است، این معامله باطل است و نمی شود گفت که عوض بکن، چرا؟ چون او که در ذمّه نخرید، این چیزی که عقد روی آن آمده، همین عین خارجی است و عقد و قصد رفته روی درهم و این چیزی که در خارج است درهم نیست؛ لذا بیع باطل است نه اینکه خیار دارد! چون خیار از احکام بیع صحیح است و معامله باطل که دیگر خیار ندارد. فروشنده گفت من این درهم را به شما به آن درهم می فروشم، و خریدار هم این درهم دست اوست و فروشنده هم درهم تقلبی دست اوست؛ این را که داد به مشتری و مشتری که گرفت، دید این درهم نیست؛ این شخص نمی تواند پس بدهد و اقاله کند، چون اقاله کردن فرع بر صحت معامله است. خیار از احکام معامله صحیح است؛ ولی این معامله باطل است، برای اینکه این ثمنِ بی مثمن یا مثمنِ بی ثمن است که «کان البیع باطلا» و این اختصاصی به درهم و دینار ندارد؛ اگر کسی کالایی را فروخت و گفت این پارچه پشمی است، بعد کتان یا پنبه ای در آمد، این بیع باطل است، چون در ذمّه که نفروخت، گفت این بلوز خارجی، این ژاکت خارجی یا این پارچه که در خارج عین مشخص است، این از پشم است و این را داد و «ثمن» را گرفت؛ مشتری بعد از اینکه تحویل گرفت، دید که این پشم نیست، این معامله باطل است، نه اینکه او حق پس دادن دارد؛ اقاله فرع صحت بیع است؛ خیار فرع صحت بیع است. وقتی معامله باطل بود، خیار ندارد؛ این معامله باطل است، این را برمی گرداند و پول خود را می گیرد، نه اینکه بیع منفسخ شده است؛ سخن از انفساخ نیست، سخن از خیار نیست، سخن از اقاله نیست، بلکه کشف بطلان معامله است، «کان البیع باطلا» و این اختصاصی به معامله صرف ندارد.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۴.

«و کـذا لو بـاعه ثوباً کتانا فبان صوفا»؛ این یک پارچه کتانی می خواست، برای اینکه در فضایی زنـدگی می کنـد که کتان در آن جـا مطلـوب است، بعـد معلوم می شود که پشم است یـا یـک بلوز یـا ژاکت پشـمی می خواست و این هم به عنوان پشـمی فروخت، بعـد معلوم شـد که کتان است؛ این معامله باطل است، چرا؟ برای اینکه «ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع» و جا برای تبـدیل هم نیست. حکم تبـدیل را در آن جا که کلی باشـد بیان می کننـد. حالا اگر این کالایی که فروختنـد، مثلًا این کالا دو بلوز یا دو ژاکت بود که یکی پشمی بود و دیگری کتان، در یک معامله که این دو را به بیع واحد خرید، یکی درست در آمد و یکی نادرست؛ آنکه درست در آمد معامله صـحیح است و نسبت به دیگری معامله باطل است و شخص خیار «تبعُضّ صفقه» پیدا می کند و معامله را به هم می زند.

پرسـش: ؟پاسخ: حالا نقص و معیب را هم ذکر می کنند، کتان و غیر کتان را هم ذکر می کنند، آیا آن جا خیار عیب هست یا نه؟ اگر یک وقت کالا طوری است که خیار «تبعّض صـفقه» در آن راه دارد؛ مثل اینکه دو بلوز خریـد یا دو قواره پارچه خرید که یکی پشـمی بود و دیگری کتانی در آمد، نسـبت به آن صحیح است و نسبت به این باطل، اگر به این صورت راضی شدند که این معامله نسـبت به این یکی صـحیح است و نسب به آن دیگری باطل که همین طور برگزار می کنند و اگر راضی نبودند خیار «تبعّض صفقه» دارند.

پرسش:؟پاسخ: این منحل می شود به دو معامله، این (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) [۱۲]در خیار «تبعّض صفقه»، خواه در آنجایی که مبیع بین «ما یُملک» و «ما لا یُملک» جمع شود؛ مثل «شاه و خنزیر» یا بین «ما یَملک» و «ما لا یَملک» جمع شود؛ مثل دو گوسفند که یکی برای اوست و دیگری سرقتی است، در همه موارد که تحلیل پذیر است، این (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) به چند عقد منحل می شود و نسبت به هر کدام هم قابل اجراست؛ منتها چون «فی بیع واحدٍ» خریدند، می توانند خیار «تبعّض صفقه» اعمال کنند، البته برای کسی است که در این کار تعمّد نداشته باشد. فروشنده خیار «تبعّض صفقه» ندارد، چون او خیانت کرده، مگر اینکه او ندانـد؛ اگر فروشنده هم همین طور خرید و نمی دانست که یکی غصبی است و یکی غیرغصبی؛ مثلاً دو گوسفند را خرید و همان دو گوسفند را فروخت، یکی مملوک اوست و دیگری مملوک او نیست، گرچه آن دومی هم ملک است؛ امّا بر خلاف «شاه و خنزیر» که یکی قابل ملک است و دیگری قابل ملک نیست، در همه موارد که تبعیض پذیر است؛ (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) منحل می شود که نسبت به این صحیح و نسبت به آن باطل است. اگر دسیسه ای در کار فروشنده بود، او خیار «تبعّض صفقه» ندارد، فقط خیار «تبعّض صفقه» برای مشتری است که بی خبر بود؛ اگر فروشنده هم همین طور در زمانی که خرید بی خبر بود، او هم خیار «تبعّض صفقه» دارد.

پرسش: ؟پاسخ: اگر دینار واحد باشد این چنین نیست؛ امّا اگر دو دینار باشد، مثل همین دو گوسفند است. یک وقت است که شیء مثل همین مثال های یاد شده، قابل تبعیض هست، امّا یک وقت است که قابل تبعیض نیست؛ این شخص گفت که من یک تنگ بلوری شفاف می خواهم، این به تعبیر ایشان شیء خشن به او داد که شفاف و صاف نیست، این را که نمی شود دو قسمت کرد؛ فرض کنید یک قسمت آن شفاف است و دسته آن شفاف نیست و خشن است، این را که نمی شود گفت من آن قسمت را قبول دارم و این قسمت آن را قبول ندارم. اگر مبیع قابل تبعیض باشد عقد منحل می شود؛ امّا اگر مبیع قابل تفکیک نباشد، بیع قابل تفکیک نیست. پس اگر کسی دو یا سه جلد کتاب خرید و یکی ناقص در آمد، چون مبیع قابل تفکیک است، عقد و بیع هم تفکیک می شوند، (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) هم تفکیک می شود و هر کدام حکم خاص خود را دارند؛ منتها خیار «تبعّض صفقه» راه پیدا می کند؛ امّا اگر مبیع قابل تفکیک نبود؛ مثلاً این تنگ و ظرف، آن طوری که گفتند یک سمت آن شفاف و صاف بود و یک سمت آن لکه داشت، او که نمی تواند بگوید من این طرف را قبول می کنم و آن طرف را قبول نمی کنم. هر دو را مرحوم محقق در متن شرایع و این بزرگان مطرح کردند.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

فرمود: «ولو کان البعض من غیر الجنس بطل فیه حسب»؛ اگر بعض آن غیر جنس بود و بعض آن همان جنس در آمد؛ مثل دو بلوز، دو ژاکت، دو کتاب و دو فرش که این طوری بودند؛ امّا اگر قابل تبعیض نباشد «و له ردّ الکل»؛ می تواند بعض را بپذیرد و می تواند همه را رد کند. بعض را می تواند بپذیرد، چون عقد منحل می شود و این صحیح است؛ همه را می تواند منحل کند، چون خیار «تبعّض صفقه» دارد؛ امّا «و له أخذ الجید بحصته من الثمن و لیس له بدله لعدم تناول العقد له»؛ در همین دو بلوز خارجی که با عین خارجی معامله شد، نمی تواند بگوید من این یک مورد سالم را می گیرم و آن یکی که معیب است را عوض بکن، در حالی که این ملک شما نیست و شما عین این را خریدید، ذمّه را که نخریدید! اگر دو بلوز در ذمّه فروشنده خریده بودید، حق مطالبه داشتید که فروع بعدی و مسائل بعدی است؛ امّا این مسئله مربوط به عین خارجی است، عین خارجی را شما چه حقی دارید تبدیل کنید! تمام بیع رفته روی این عین و آن عین هم این نیست که شما خریدید، پس می شود باطل و حق تبدیل ندارید. «و لیس له بدله»، چرا؟ «لعدم تناول العقد له»؛ یعنی بدل را شامل نمی شود. اگر کلی «فی الذمّه» باشد، بدل دارد؛ اگر کلی «فی المعین» باشد، آن هم تا حدودی بدل دارد؛ امّا اگر عین خارجی باشد که بدل ندارد.

پرسش:؟پاسخ: نه، فروشنده چگونه می تواند این کار را بکند؟! چون فرض این مسئله «شخصَین» است که هم «مثمن» مشخص است و هم «ثمن» مشخص است. بله، این را فسخ می کنند و این معامله باطل است؛ لکن با بیع جدید می تواند معامله کند.

«ولو کـان الجنس واحـدا»؛ اینکه ما گفتیم تبعیض راه دارد، منحل می شود به دو عقـد و خیار «تبعّض صـفقه» دارد، این احکام سه گـانه ای که گفتیم برای جـایی است که مبیع قابـل انحلال باشـد؛ مثل دو بلوز یا دو ژاکت؛ امّا اگر مبیع یک تُنگ بود که یـک طرف آن شـفاف بود و یـک طرف دیگر رنگی بود، این را شـما نمی توانیـد تجزیه کنیـد. «و لو کان الجنس واحـدا و به عیب کخشونه الجوهر أو اضـطراب السـکه»؛ سـکه رنگ پریده یا زِبر است، این طلایی که او خواست زِبر است یا این سکه ای که او خواست رنـگ پریـده است، «کـان له رد الجمیع أو امسـاکه»؛ یـا قبول یـا نکول، این طور نیست که حالاـ بعضـی را قبول داشته باشـی و بعضـی را قبول نداشته باشـی؛ چون این بعض قیمت ندارد، شما نصف این تُنگ را قبول بکنی و نصف را قبول نکنیـد راه ندارد. «کان له رد الجمیع أو إمساکه و لیس له رد المعیب وحده»؛ بگویید آن بخشـی را عیب دارد من آن را رد می کنم، «و لا إبـداله»؛ نه آن بخش را که معیب است می توانی رد کنی، چون این تبعیض پـذیر نیست یا بـدل کنیـد و بگویید من این را می دهم و شـما یـک تُنگ شـفاف به من بدهیـد، آن هم درست نیست، مگر اینکه یا کلی «فی المعین» باشـد یا کلی در ذمّه، اگر عین شخصی بود، این معامله یا قبول کل یا نکول کل باید باشد، «لان العقد لم یتناوله».

مسـئله اُولی و مسـئله ثـانیه در فضـایی است که «ثمن و مثمن» یـا این دینـار یـا درهمی که مورد معـامله است، شـخص خارجی باشند، نه ذمّه و نه کلی «فی المعین». یک وقت است که کسی می رود در مغازه جنس بخرد می گوید این چند؟ به یک قیمت توافق می کننـد و عین خارجی را به ذمّه می خرد، ولو نقـد؛ کـدام اسـکناس یا کدام پول را باید بدهد در اختیار خود او است؛ این دست می کند در جیب و هر کدام از این اسکناس ها که میل او بود را به او می دهد یا از دیگری می گیرد به او می دهد، چـون آنکـه در ذمّه خریـدار است کلی است و قابـل تبـدیل است. اگر آن اسکناسـی که داد و اسـکناس مشـکلی داشت، فـوراً فروشنده می تواند بگوید آقا! این را عوض بکن! دیگر فروشنده خیار ندارد که معامله را فسخ کند، برای اینکه عین صحیح می تواند تحویل بگیرد.

مسئله سوم از مسائل ده گانه این است: «الثالثه إذا اشتری دراهم فی الذمه بمثلها و وجد ما صار إلیه غیر فضه قبل التفرق کان له المطالبه بالبدل و إن کان بعد التفرق بطل الصرف»؛ (۱) [۱۳]اگر معامله صرفی نبود، این حکم را ندارد؛ ولی اگر معامله صرفی بود؛ یعنی درهم را به درهم، دینار را به دینار یا درهم را به دینار، دینار را به درهم معامله کردند و این معامله صرفی بود؛ امّا به ذمّه خرید، گفت: با این درهم هایی که من می دهم، دو دینار به من بفروشید! آن دینارهایی را که تحویل گرفت، دید که صحیح و سالم نیست، نمی تواند بگوید که من معامله را به هم می زنم، شما که عین خارجی را نخریدید! قبل از تفرّق حق دارید به فروشنده بگویید که این را برگردان و بهتر آن را به من بده؛ تحویل او می دهد و آن فروشنده درهم یا دینار سالم به او می دهد. اگر این را گرفت و متفرق که شدند، دیدند که مصداق آن کلی نیست، این معامله باطل است، چرا؟ برای اینکه معامله «صرف» است، یک؛ شرط صحت آن قبض قبل از تفرّق است، دو؛ قبل از تفرّق قبض نشده، چون آنچه را که داد، آن چیزی نیست که باید می داد و آنچه که می بایست می داد هم نداد، پس معامله باطل است، این سه؛ لذا می فرمایند: «اذا اشتری دراهم فی الذمّه بمثلها»، پس معامله، معامله صرفی است «و وجد» این مشتری «ما صار إلیه غیر فضه قبل التفرّق»، یک حکمی دارد و بعد از تفرّق که باطل است. قبل از اینکه متفرق شوند، می بیند این درهمی که تحویل گرفته آن چیزی نیست که خریده است، «کان له المطالبه بالبدل»؛ می گوید آقا! این را عوض کن! چرا؟ چون عین خارجی را که نخرید، در ذمّه فروشنده و صرّاف بود، آن کلی است که آن را می تواند عوض کند؛ امّا «و ان کان بعد التفرق»؛ یعنی این را تحویل گرفت، وقتی از مغازه بیرون آمد دید که این آن چیزی نیست که باید تحویل می داد، پس این معامله باطل است. اگر معامله «صرف» نباشد و کالای دیگری مثل پارچه و امثال پارچه باشد، آن حرف دیگری است، چون قبض شرط صحت نیست، او می تواند برود و عوض کند؛ امّا این معامله باطل است. «و إن کان بعد التفرق بطل الصرف فلو کان البعض بطل فیه و صح فی الباقی»؛ اگر این درهمی که گرفت، مثلاً ـ دینار فروخت و ده درهم گرفت، این دراهمی را که گرفت بررسی نکرد، اگر قبل از تفرّق ببیند پنج مورد سالم است و پنج مورد سالم نیست، آن پنج مورد ناسالم را عوض می کند؛ امّا اگر بعد از تفرّق که از مغازه بیرون آمد، بررسی کرد و دید که پنج مورد آن سالم است و پنج مورد سالم نیست، معامله نسبت به آن پنج مورد سالم، صحیح است و نسبت به آن پنج مورد ناسالم، باطل است. درست است که در ذمّه است؛ ولی ذمّه را به عین خارجی تبدیل کردن باید قبل از تفرّق باشد، بعد از تفرق، چون قبض نشده این معامله باطل است؛ آن که مقبوض بود که «معقود علیه» نبود و آن که «معقود علیه» بود که قبض نشد؛ لذا فرمود: «و لو کان البعض»؛ یعنی آن که باطل است، بعضی از اینها باشد و نه همه آن، «بطل» این عقد در آن بعض «و صح فی الباقی»؛ امّا حالا مسئله عیب مطرح است که اگر عیب بود خیار عیب دارد یا نه؟ که – إن شاء الله – در بحث بعد مطرح می شود.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۴.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

در پایان بحث «صرف»، ده مسئله در شرایع (۱) مطرح شد و شش مسئله در المختصر النافع (۲) که اصول همه مسائل در المختصر النافع به صورت شش مسئله در آمد و محور این مسائل ده گانه هم این است که در معامله «صرف» که «ذهب و فضه» مورد معامله هستند که «ثمن» یا «مثمن» قرار می گیرند، این چهار صورت دارد: یا هر دو در ذمّه هستند یا هر دو عین خارجی می باشند، یا «مثمن» در ذمّه است و «ثمن» عین خارجی است، یا «ثمن» در ذمّه است و «مثمن» عین خارجی است؛ ولی همه این اقسام چهارگانه نقد هستند و هیچ کدام نسیه نیستند؛ آن اقسام چهارگانه ای که مربوط به نقد و نسیه است، خارج از بحث «صرف» است. در خارج از بحث «صرف»، چهار صورت محتمل است که سه صورت آن صحیح و یک صورت آن باطل است. در خارج از معامله «صرف» یا هر دو طرف، یعنی «ثمن و مثمن» نقد هستند یا هر دو نسیه می باشند یا «مثمن» نسیه و «ثمن» نقد است؛ یعنی معامله سلفی است یا «ثمن» نسیه است و «مثمن» نقد که همان نسیه معروف است. این اقسام چهارگانه در غیر «ذهب و فضه» رواست و هر چهار قسم آن صحیح است، مگر آن قسم نِسیه به نِسیه که این بیع کالی به کالی در تمام صُوَر باطل است؛ ولی در خصوص مسئله معامله «نقدین»، در این اصلاً نسیه راه ندارد و هر چهار صورت آن نقد است؛ منتها «ثمن» یا در ذمّه است یا عین خارجی است؛ آن جا که عین خارجی باشد، این است که این صرّاف عینی را یا «ذهب» یا «فضه» را در دست خود دارد و می گوید این را من فروختم، آن خریدار هم یک «ثمن»، طلا یا نقره در دست او هست و می گویند آن را به همین تبدیل می کند؛ هر دو جنس را می بینند که سالم هست و مغشوش نیست و عیار آن چیست که عین را به عین معامله می کنند یا در ذمّه هست که او یک درهم می خرد به یک درهم، یا دینار می خرد به چند درهم و هر دو در ذمّه است، امّا هر دو نقد است. سرّ اینکه در معامله «صرف» باید نقد باشد، برای این است که قبض «فی المجلس» لازم است، هم «ثمن» باید قبض شود و هم «مثمن»؛ اگر نقد نباشد که قبضی در کار نیست، چون قبض «کلا الطرفین» شرط صحت معامله «صرف» است؛ لذا نسیه راه ندارد، اگر هر دو در ذمّه است؛ یعنی نقد است؛ یعنی باید آن کلی در ذمّه را بر عین خارجی تطبیق کنند و تحویل دهند.

ص: ۵۵۱

۱-

۲- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج ۱، ص۱۲۹.

محور اصلی این مسائل ده گانه، همین چهار صورت است؛ لکن مشترک بین این مسائل ده گانه این است که باید «فی المجلس» هر دو قبض شوند، اگر هر دو قبض شدند و هر دو سالم بودند که از بحث بیرون است؛ این معامله صحیح و لازم است؛ امّا اگر «احدهما» یا «کلاهما» مشکل یا کمبودی داشتند، نقص و عیبی در آنها بود یا مملوک و غیر مملوک بود یا «ما یُملک» و «ما لا یُملک» بود، از مجلس بیرون رفتند، یک حکم دارد و اگر هنوز در مجلس هستند، حکم دیگر دارد. اگر در

مجلس هستند و کلی بود، طرفَین هم حق ابدال دارند، یعنی می گویند آقا! من این را عوض می کنم و آن طرف مقابل هم می تواند این را عوض بکند؛ امّا اگر شخص بود، نه حق ابدال از این طرف هست و نه حق استبدال از آن طرف، زیرا این عین خارجی با آن عین خارجی معامله شد و این عین خارجی هم که واجد آن شرط نبود، پس قبض نشده است و اگر چیز دیگری را بخواهند قبض کنند که «معقود علیه» نیست، اینکه «معقود علیه» بود که باطل است و قبض آن «کلا قبض» است. پس وقتی آن طرف که بدلی و ناقص داد می تواند ابدال کند و وقتی طرف مقابل می تواند استبدال کند که عین نباشد، چون اگر عین بود این معامله باطل می شود، چرا؟ برای اینکه «معقود علیه» عین است، یک؛ در مجلس آن چیزی که داده شد واجد شرایط نبود، دو؛ پس قبض نشد، سه؛ معامله باطل شد، چهار؛ ولی اگر کلی بود و آن کلی را بر فرد خاص تطبیق کرد و آن فرد خاص ناقص یا معیب بود یا مشکلی داشت، هم آن دهنده حق ابدال دارد و هم گیرنده حق استبدال دارد، البته مادامی که از مجلس بیع جدا نشدند، اگر از مجلس بیع جدا شدند حکم خاص خود را دارد. حالا ـ در بین این مسائل ده گانه تقریباً دو مسئله گذشت.

پرسش: ... شبیه همان نسیه می شود، چون عقدی در کار نبود؟

پاسخ: چرا؟ برای اینکه الآن مجلس هست و مادامی که مجلس هست، قبل از تفرّق باید آن کلی را بر شخص تطبیق کنند.

پرسش: امّا هنوز نگرفته است؟

پاسخ: کلی در ذمّه است؛ لکن معامله نقد است؛ مثل اینکه الآن برای معامله به بازار می روند و معامله می کنند؛ امّا همه نقد است. یک وقت است که پولی در دست او هست و می گوید این پول را بگیر و برابر این میوه بده، یک وقت می گوید یک کیلو میوه بده، بعد دست به جیب می کند، پول به مقداری که قیمت آن میوه است می دهد، آن جا که پول دست او هست و می گوید پول را بگیر و میوه بده، این با عین خارجی معامله کرده و آن جا که می گوید یک کیلو میوه را به فلان مبلغ بده، میوه را با پاکت تحویل می گیرد، آن جا با ذمّه معامله کرده که آن وقت دست به جیب می کند و آن ذمّه را بر عین خارجی تطبیق می کند؛ این نسیه نیست، نقد است و باید هم الآن دهد و قبل از تفرّق هم قبض حاصل می شود.

مسئله دوم ذیلی داشت که به آن ذیل نرسیدیم و موفق نشدیم آن ذیل را بخوانیم. مسئله دوم این بود که «الثانیه إذا اشتری دراهم بمثلها معینه»؛ یعنی «ثمن و مثمن» هر دو عین خارجی هستند، «فوجد ما صار الیه من غیر جنس الدراهم کان البیع باطلا» که این براساس قاعده است، برای اینکه به صرّافی رفته و این سکه در دست او بود، گفت این یک درهم را من با آن درهمی که در ویترین شماست - با آن درهم مشخص - معامله می کنم، فروشنده هم بررسی کرد و قبول کرد. این درهم خود را داد و درهمی را که در ویترین بود از او گرفت، بعد دید که این ناقص یا معیب یا تقلبی است. نه این شخص حق ابدال دارد و نه او حق استبدال؛ نه فروشنده می تواند بگوید من عوض می کنم و نه خریدار می تواند بگوید که عوض بکن، چرا؟ چون «معقود علیه» عین خارجی است، یک؛ این عین خارجی که «معقود علیه» هست، آن چیزی که باید باشد نیست، دو؛ پس قبض حاصل نشد، سه؛ نتیجه بطلان است. تبدیل در جایی است که خریدار یا فروشنده بگوید من یک درهم از شما می خواهم و با این درهم یا دینار من یک درهم یا دینار از شما می خرم که با این توصیف اینها معامله کردند، بعد فروشنده یک درهم که به او داد تقلبی، مجعول یا معیب بود، هم این شخص حق ابدال دارد و هم او حق استبدال؛ هم فروشنده می تواند بگوید که ببخشید! اشتباه شده و من صحیح را به شما می دهم و هم این خریدار می توان بگوید کالا را عوض بکن! برای اینکه کلی «معقود علیه» است، نه عین خارجی و قبل از تفرّق هم قبض حاصل نشده بود، الآن دارد قبض حاصل می شود. «بعد التفرّق» مشکل است که بگوییم هم این شخص حق ابدال داشته باشد و هم او حق استبدال؛ امّا قبل از تفرّق می تواند تبدیل کند. تا این بخش در بحث دیروز گذشت.

ص: ۵۵۳

ذیـل مسـئله دوم کـه نخوانـدیم این است: «و لـو کـان الجنس واحـداً و به عیب» این دو جنس نیست که یکی را عـوض کنـد و دیگری را نگه بـدارد، یک جنس است؛ منتها مغشوش درآمده است. «و لو کان الجنس واحدا»؛ کثیر نیست تا بگوییم آن سالم را نگه بـدارد، آن نـاقص را بپردازد و مسـئله خیـار «تبعّض صـفقه» مطرح شود، این چنین نیست؛ «و لو کان الجنس واحـدا و به عیب کخشونه الجوهر أو اضـطراب السـکّه»؛ این فلز، صـاف و خـالص نیست یا این سـکه پریـدگی دارد. «کان له رد الجمیع أو امساکه»، چون این شـخص آن را اگر به ذمّه خریده باشد «کان له رد الجمیع أو إمساکه»؛ اگر به ذمّه خریده باشد که می گوید تبدیل کن؛ هم این می تواند تبدیل بکند و هم او حق استبدال دارد؛ امّا اگر عین خارجی شد و معین بود، دیگر جا برای تبدیل نیست؛ یـا قبول است یـا نکول است؛ یـا همه را می پـذیرد و می گویـد حالا یک مقـدار ناخالصـی که در آن هست را ما قبول کردیم یا یک مقـدار پریـدگی که دارد ما قبول کردیم یا همه را رد می کنـد. «و لیس له رد المعیب وحـده و لا ابـداله»؛ نه می تواند آن بخشـی که معیب است را رد کند، چون جنس همان جنس است و غیر معقود نیست. یک وقت است که از غیر جنس داد، این فرض قبلی در همین مسـئله دوم است. در مسئله دوم فرمود: «و لو کان البعض من غیر الجنس»، اصلاً آن جنس نیست، گفتنـد که نقره فلان جا باشد و این هم نقره فلان شـهر است، نقره فلان معدن هست یا نقره فلان عیار هست؛ منتها ناب نیست؛ اگر «من غیر الجنس» بود که بحث آن گذشت و «بطل»؛ امّا «من غیر الجنس» نیست، از همان جنس است؛ منتها ناب آن نیست. پس حق ابـدال و اسـتبدال و اینهـا نیسـت، برای اینکه آنچه را معـامله کردنـد همـان را دادنـد و دیگر برای غیر را ندادنـد، این شخص گیرنـده حق اسـتبدال ندارد و فروشـنده هم نمی تواند بگوید که من عوض می کنم، البته چون عین خارجی بود و عین خارجی مورد معامله واقع شـد. این خریدار که یک جوهر یا فلزی را خرید و فروشـنده هم همان جنس را تحویل داد، نه جنس دیگر؛ مثل اینکه در پایان فرع قبلی به پارچه های کتانی و پارچه های پشمی مثال زدند؛ این پارچه پشمی هست؛ منتها آن پشم نـاب و خالص و صـد درصـد نیست، پشم فلان گوسـفند نیست یا کُرک فلان شتر نیست، همان را که فروختنـد هست؛ منتها از همان جنس هست؛ امّا از مصداق نامرغوب آن هست.

«و لو کان الجنس واحدا و به عیب»، دیگر حق رد ندارد، چون گفت پارچه پشمی است و این هم پشمی است؛ منتها معیب است. گفتم باید که طلای فلان معدن یا نقره فلان معدن باشد، این برای همان است و همان جنس است؛ منتها مرغوب و اعلای آن نیست، عیبی در آن هست. «و لو کان الجنس واحدا و به عیب کخشونه الجوهر أو اضطراب السکه کان له رد الجمیع» یا همه را رد می کند، چون خیار عیب دارد یا «امساک الجمیع»؛ در خیار عیب اضلاع سه گانه مطرح بود: یا «رد الجمیع» یا «امساک الجمیع بلا أرش» یا «امساک الجمیع مع الأرش». سه قسم بود: یا می تواند همه را قبول کند و «أرش» نخواهد یا همه را با «أرش» قبول کند یا همه را رد کند. این خصوصیت خیار عیب در بین خیارات دیگر بود، چون در خیارات دیگر حتی در خیار غبن، «أرش» نبود.

در خیار غبن «ید کل واحد»، ضمان معاوضی دارد؛ این شخص وقتی فهمید که مغبون شد، این کالا را پس می دهد و پول آن را می گیرد، دیگر حق ندارد «أرش» بگیرد، چون «أرش» یک امر تعبدی در خصوص خیار عیب است. ایشان می فرمایند که «کان له رد الجمیع أو إمساکه و لیس له رد المعیب وحده و لا إبداله لأن العقد لم یتناوله»؛ (۱) [۳]حق ندارد آن بخش عیب ناک را رد کند یا بخش عیب ناک را تبدیل کند، برای اینکه این از همان جنس است و نظیر فرع قبلی دو جنس نیست. این مسئله دوم، صدری و ذیلی داشت، در آن صدر این بود که «و لو کان البعض من غیر الجنس بطل فیه حسب» که آن حکم خاص خود را دارد؛ امّا این جا «من الجنس» است و بیگانه نیست، همان را که فروخت، همان را داد؛ منتها آن جنس اعلا نیست، عیبی در آن هست.

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۴.

«و لا ابداله لان العقد لم يتناوله»؛ در این مسئله تصریح به نفی «أرش» نشده، در مسائل دیگر تصریح به نفی «أرش» شده، چرا مسئله «أرش» را این جا مطرح نکردند؟ می فرماید: «کان له رد الجمیع أو امساک الجمیع»، در خیار عیب اگر رد کرد که کل «ثمن» را استرداد می کند و اگر رد نکرد و قبول کرد می تواند «أرش» بگیرد، این جا عیب هست و خیار عیب هم هست؛ ولی نمی تواند «أرش» بگیرد. گفتند سرّش این است که فرض ما در مسئله دوم اتحاد «جنسَین» است؛ «الثالثه اذا اشتری دراهم بمثلها»، پس «ثمن و مثمن» هر دو درهم هستند، وقتی «ثمن و مثمن» از جنس واحد بودند، ربوی می شوند، وقتی ربوی شدند «تفاضل» آن حرام است. این جا اگر «أرش» بگیرد به «تفاضل» منجر می شود، زیرا «ثمن» عبارت از یک درهم مشخص است، «مثمن» عبارت از آن دراهم است، با آن اضافه ای که به عنوان «أرش» گرفته است؛ لذا ربا می شود. مسئله نفی «أرش» را این جا «بالصراحه» ذکر نکرد که «أرش» را حق ندارد؛ امّا همین که فرمود: یا رد یا قبول و سخن از «أرش» به میان نیاورده است؛ یعنی «أرش» نمی تواند بگیرد.

در بعضی از موارد تصریح کردند که «أرش» ندارد؛ در ذیل مسئله سوم که - به خواست خدا - خواهد آمد، فرمود: «و إن لم یخرج بالعیب من الجنسیه کان مخیرا بین الرد و الإمساک بالثمن من غیر أرش»؛ به این ذیل که رسیدیم ایشان تصریح دارد که حق «أرش» ندارد، آن جا تعرض خواهیم کرد که چرا نمی تواند «أرش» بگیرد؟ آیا این ربا می شود یا ربا نمی شود؟ فعلاً چون ایشان در مسئله سوم این را مطرح کردند، ما هم به مسئله سوم ارجاع می دهیم. «و لیس له رد المعیب» که تا این جا مطابق با قاعده است و هیچ کدام نص خاص ندارد، برابر همان قاعده ای که کتاب بیع تنظیم کرده برابر همان قاعده دارند پیش می روند و نص خاصی در خصوص این مسئله نیست.

مسئله سوم از مسائل ده گانه چنین است: «الثالثه اذا اشتری دراهم فی الذمّه بمثلها»؛ دراهمی را در ذمّه به مثل همان دراهم در ذمّه خرید که «ثمن و مثمن» از یک جنس هستند و هر دو هم نقد می باشند؛ منتها در ذمّه هستند و باید آن ذمّه بر شخص خارج تطبیق شود. بعد مشتری دید آنچه را که بایع به او داد یا بایع دید آنچه را که مشتری به او داد، آن طوری که باید باشد نیست «و وجد ما صار إلیه غیر فضه»؛ قبل از اینکه متفرّق شوند می بینند به اینکه این اصلاً نقره نیست، یک فلز دیگر است؛ صورت، صورت نقره است؛ ولی نقره نیست، اگر بایع یا مشتری هر کدام از آنها دیدند آن عینی که تحویل گرفتند، این آن نیست که «معقود علیه» باشد، این جا کل واحد حق ابدال دارند و دیگری حق استبدال، چون نظیر فرع قبل، از این جهت کلی است. «و وجد ما صار إلیه غیر فضه قبل التفرّق»، چون بعد از تفرّق، احتمال بطلان معامله یا قوت بطلان معامله مطرح است، چرا؟ برای اینکه شرط صحت معامله، قبض است و این جا هم که قبض نشده است؛ درست کلی است؛ ولی کلی باید بر شخص خارج قبل از تفرّق منطبق شود. «و وجد» قبل از تفرّق، «کان له المطالبه بالبدل و إن کان بعد التفرق بطل الصرف»؛ همه اینها را ملاحظه بفرمایید، هیچ کدام نص خاص ندارد و همه برابر قواعد قبلی است که گذشت. اگر قبل از تفرّق فروشنده بررسی کرد و دید آنچه را که مشتری به او داد، آن چیزی نیست که مورد عقد قرار گرفت، یک «فضه» تقلبی است یا خریدار دید آنچه را که بایع به او داد، یک «فضه» تقلبی است و این غیر از آن است؛ او نمی تواند بگوید که معامله را من به هم می زنم، چرا؟ چون روی عین خارجی است که معامله واقع نشد، این یک؛ می تواند بگوید بدل بده و آن طرف مقابل هم می تواند تبدیل کند، تبدیل و ابدال حق اوست، استبدال هم حق این شخص است و هیچ کدام هم حق ندارند که معامله را به هم بزنند، چون کلی در ذمّه معامله شده و اگر هم کلی «فی المعین» معامله شده باشد و گفته باشد یکی از این درهم های در ویترین یا یکی از این دنانیر موجود در ویترین را من از شما خریدم، باز هم حق ابطال معامله را ندارد، برای اینکه تطبیق کلی «فی المعین» به عهده فروشنده است و او می تواند عوض کند. قبل از تفرّق اگر آن عین که تحویل گرفتند، غیر از آن باشد که مورد عقد قرار گرفته شد، معامله باطل نیست، هم این می توان تبدیل کند و هم او می تواند استبدال کند؛ امّا «و ان کان بعد التفرّق بطل الصرف»؛ از مغازه بیرون آمد و نگاه کرد، دید که تقلبی است، این معامله باطل است، چرا این معامله باطل است؟ نه اینکه می تواند پس دهد و بگیرد فسخ کند و بگوید من خیار دارم؛ سخن از خیار نیست، سخن از بطلان معامله است؛ می تواند بگوید این معامله باطل بود، چرا معامله باطل است؟ برای اینکه در معامله «صرف»، شرط صحت آن قبض قبل از تفرّق است؛ آن چیزی را که گرفتند مبیع نبود و آن چیزی هم که مبیع بود قبض نشد، پس این معامله باطل است، نه اینکه اگر یک «فضه» تقلبی را به او دادند و بعد در خیابان فهمید، برود معامله را فسخ کند. سخن از فسخ نیست، سخن از رد مال مردم است؛ این «فضه» تقلبی برای هر کسی است، آن را به صاحبش می دهد، پس معامله باطل است، نه اینکه شخص خیار دارد، برای اینکه صحت معامله «صرف» مشروط به قبض «قبل التفرّق» بود، این یک؛ و در این جا آنچه را قبض کردند «معقود علیه» نبود، دو؛ آنچه را که «معقود علیه» بود قبض نشد، سه؛ پس معامله باطل است، چهار؛ بطلان معامله غیر از فسخ معامله است.

مرحوم محقق در شرایع دو حکم ذکر کردند و فرمودند: «الثالثه اذا اشتری دراهم فی الذمه بمثلها و وجد ما صار الیه غیر فضه»، اگر قبل از تفرّق بود «کان له المطالبه بالبدل»، این یک فرع و اگر بعد از تفرّق بود «بطل الصرف»، این دو فرع؛ امّا «و لو کان البعض»، بعضی از اینها «غیر ما وقع علیه العقد» بود، فرمودند: «بطل فیه و صحّ فیه الباقی».

این بزرگانی که بر متن نظر دارند، می گویند این نحوه متن بندی نیست، شما دو حکم برای کل ذکر کردید، باید دو حکم هم برای فرع ذکر می کردید؛ آن دو حکمی که برای کل ذکر کردید این بود که اگر «قبل التفرّق» بود، حق تبدیل هست و اگر «بعد التفرّق» بود، معامله باطل است. همین معنا درباره بعض هم هست، اگر بعض از مبیع غیر آن چیزی در آمد که «معقود علیه» هست، این اگر قبل از تفرّق بود حق تبدیل دارد و اگر بعد از تفرّق بود باطل است. شما این دو حکمی که برای کل بود: یکی اینکه قبل از تفرّق حق تبدیل وجد داشته باشد و بعد از تفرّق باطل باشد؛ این دو حکم را باید درباره بعض هم می گفتید که اگر بعض این طور بود «و هکذا فی البعض»؛ یعنی اگر قبل از تفرّق بود، حق تبدیل دارد و بعد از تفرّق بود، باطل باشد؛ ولی شما به جای اینکه این دو حکمی که متعلق کل است را برای بعض بگویید و بگویید «و هکذا فی البعض»، آمدید فقط خصوص حکم دوم را درباره بعض گفتید، گفتید: «ولو کان فی البعض بطل»؛ اگر در بعض قبل از تفرّق بود «صحّ»، چرا «بطل»؟! این نقدی است که بر متن محقق وارد است، البته نقد واردی هم هست.

«و لو كان البعض بطل و صحّ فى الباقى»؛ امّا اگر آنچه را كه دادنـد «من الجنس» بود و «من غير الجنس» نبود؛ يعنى فضه تقلبى نبود، همان جنسى را كه خريدند، همان بود؛ منتها معيب است. اين نمى تواند بگويد كه من معامله را رد كنم، چرا؟ براى اينكه آنچه را در فروختنـد، همان جنس را دادنـد؛ مثلاً گفتنـد طلاى فلان معـدن باشـد، اين هم طلاى فلان معدن است؛ منتها در اثر برخوردى عيبى دارد، امّـا براى همـان معـدن و همان جنس است، نه تقلبى است و نه از جاى ديگرى است؛ منتها برخورد كرده به جـايى و مقـدارى عيب پيـدا كرده است، «و ان لم يخرج بـالعيب من الجنسـيه»، پس مقبوض همـان «معقود عليه» است و حق تبـديل نـدارد، چرا؟ چون آنچه را كه بايـد قبض كنـد داد، البته «كـان مخيّرا بين الرد و الامساك بالثمن من غير أرش»؛ اگر در ذمّه بود، البته «كمـا هو المفروض» حق تبـديل دارد؛ اگر عين خـارجى بود، حق تبـديل نـدارد. «كان مخيّرا بين الرد و الامساك بـالثمن من غير أرش»؛ اگر اين طلاـ يا نقره براى همان معـدن بود و همان جنسـى بود كه مورد عقـد است؛ يعنى مقبوض همان «معقود عليه» است و «معقود عليه» همـان مقبوض است؛ منتهـا عيبى در آن هست؛ لكن غير آن جنس نيست كه در اين جـا اين خريدار مى تواند قبول كند «بلا «أرش»»، يا معامله را به عنوان خيار عيب رد كند؛ اين معامله صحيح است، مبيع عيب پيدا كرد و مشترى خيـار عيب دارد، اين جـا يـا رد است يا قبول، اين جا نمى توانـد «أرش» بگيرد، چرا؟ براى اينكه فرض در اين است كه «ثمن و مثمن» از يك جنس هسـتند؛ مثلاً هر دو درهم يا هر دو دينار هسـتند؛ اگر يكى درهم بود و ديگرى دينار، مى توانست «أرش» بگيرد، اين جا اگر هر دو درهم باشد و او «أرش» بگيرد شـبهه ربا در كار است، چرا شبهه ربا در كار است؟ براى اينكه اين شـخص «ثمن» را داد و «مثمن» را كه يك درهم است، به علاوه چيز ديگر گرفت؛ اين «أرش» در آن طرف قرار مى گيرد، از يـك طرف «ثمن» داد و از طرف ديگر يـك درهم «مع الأرش» گرفت. ما هم در بحث ربا گفتيم «جيّـد و ردىء» يك حكم دارد، نمى شود كه گندم «جيّد» را بفروشد به گندم «ردىء» و يك چيز اضافه هم بگيرد؛ اين ربا مى شود. اين جا هم صحيح و معيب يـك حكم دارد، اگر معيب را بفروشـد يـا معيب را «ثمن» قرار دهـد و چيزى در قبال آن طرف مقابل بگيرد، اين ربا مى شود؛ لذا فرمودند كه «أرش» ندارد.

ص: ۵۵۹

پرسش: ... اگر ضمیمه می شد، ربا نمی شد؟

پاسخ: اگر ضمیمه باشد، ربا نمی شود؛ امّا فرض در این است که ضمیمه ای در کار نیست. عنوان مسئله این است: «اشتری دراهم فی الذمّه بمثلها»؛ این ده درهم فلان معدن را با ده درهم فلان معدن معامله کرده است یا یک درهم فلان معدن را معامله کرده با یک درهم فلان معدن، چون سکه ها فرق می کند. قبلاً که اوراق بهادار و اسکناس نبود، این شخص از شهر دیگر به این شهر وارد شده و می خواهد چیزی بخرد، درهم آن شهر را کسبه این شهر نمی خرند، باید به صرافی مراجعه کند و به درهم رایج این شهر تبدیل کند، حالا با این درهم می تواند در این شهر زندگی کند. قبلاً این طور بود که الآن هم به صورت ارز درآمده است؛ الآن اگر کسی وارد یک کشور دیگری شود، آنها که پول مملکت این را قبول نمی کنند، پول مملکت خود را قبول می کنند، البته به استثنای صراف ها، این شخص ناچار است برود صرافی و پول خود را به اسکناس رایج آن مملکت تبدیل کند، بعد با آن زندگی کند. این شخص آمده درهمی را با درهم معامله کرده، خریده و فروخته و آنچه را هم که گفتند درست در آمد، درهم فلان معدن باید باشد و این هم باید درهم فلان معدن باشد و بود؛ منتها عیبی در آن داشت، این جا خیار عیب دارد که گفتند رد است و قبول «بلا أرش»، چرا؟ برای اینکه اگر «أرش» بگیرد ربا می شود.

پرسش: ؟پاسخ: بحث خیار عیب که گذشت، نظیر خیارات دیگر است و از نظر قبول و نکول تعبدی در کار نیست، فقط «أرش» است که تعبدی است و «أرش» هم به معنای تفاوت قیمت نیست، «أرش» آن کسر مخصوص است؛ یعنی صحیح و معیب آن را قیمت می کنند، نسبت صحیح و معیب را به قیمت روز می سنجند که مثلاً یک دوم یا یک سوم است؛ آن وقت این یک دوم یا یک سوم را از آن «ثمن» کسر می کنند، نه اینکه «ما به التفاوت» را نظیر خیار غبن از آن بگیرند. این یک حکم تعبدی خاص است، هم کیفیت «أرش»گیری و هم اصل «أرش» را گرفتن، این یک تعبد خاص دارد.

پرسش:؟پاسخ: ربا استصحاب پذیر نیست، ما برابر قاعده می گوییم و ما نص خاصی که نداریم، اینها همه را برابر قاعده می گوییم. باید مواظب باشیم که این قواعد به آن اصول کلی پذیرفته شده آسیب نرساند، این مسائلی که الآن مطرح می کنیم همه برابر قاعده است؛ یعنی عقل است که دارد استنباط می کند، ما نقلی یا روایتی در این مسائل نداریم که حکم این چیست، براساس قواعد عامه ای که درست شد، عقل دارد اجتهاد می کند.

پرسش: فرمودید «أرش» امر تعبدی است؟

پاسخ: «أرش» امر تعبدی است و ما آن را پذیرفتیم؛ الآن که برابر قاعده عمل می کنیم، نباید کاری کنیم که آن تعبد پذیرفته شده آسیب ببیند، باید کاری کنیم که آن آسیب نبیند.

این عصاره فرمایش مرحوم محقق در شرایع بود؛ لکن بزرگان بعدی نقد قوی نسبت به فرمایش محقق داشتند و دارند و آن این است که پربا حرام است و حرفی در آن نیست؛ امّا شما ربا را معنا کنید، «أرش» را هم معنا کنید، ببینیم «أرش» در حریم ربا راه دارد یا از حریم ربا خارج است؟ معنای ربا این است که «ثمن» و «مثمن»ی هست که هر دو «موزون» هستند و یک جنس می باشند، امّا یکی بیشتر از دیگری است؛ این سه عنصر باید تا آخر در ذهن شریف شما باشد: «ثمن» یک طرف و «مثمن» یک طرف، این مطلب اول؛ هر دو از یک جنس هستند، مطلب دوم؛ یکی بیش از دیگری است، مطلب سوم؛ حالا آن زیاده یا زیاده «عینیه» است یا زیاده «حکمیه» است. اگر چیزی زیاد بود به طوری که نه در متن «مثمن» بود و نه در متن «ثمن»، اینکه ربا نیست. باید این زیاده در جزء «احد العوضین» قرار بگیرد که تماثل و تساوی آسیب ببیند؛ اگر چیزی زائد بود، نه جزء «ثمن» بود و نه جزء «مثمن»، اینکه ربا نیست. «الربا ما هو»؟ ربا این است که دو جنسی که «مکیل» یا «موزون» هستند با هم معامله شوند، یکی «ثمن» قرار بگیرد و یکی «مثمن»، در طرف یکی از اینها یک زیاده پیدا شود؛ حالا یا زیاده «عینیه» یا «حکمیه»، این یعنی چه؟ یعنی این زیاده در متن «احد العوضین» قرار بگیرد، جای آن همین جاست؛ امّا اگر چیزی زائد بود، نه اینکه جزء «ثمن» بود، نه جزء «مثمن» بود، اگر گیرنده یا دهنده این زیاده را دریافت کرد، اینکه ربا نیست. پس شما باید «أرش» را معنا کنید؛ اگر «أرش» جزء «احد العوضین» بود، بله «أرش» می دهند؛ امّا اگر یک غرامت خارج بود، نه جزء «ثمن» بود و نه جزء «مثمن»، شما از کجا می توانید بگویید این رباست؟! پس ما هم قبول داریم که ربا محرّم است، ما هم قبول داریم که هر جایی که «موزون» یا «مکیل» باشند، یک؛ اتحاد جنس داشته باشند، دو؛ «احد العوضین» بیش از دیگری باشند، سه؛ این سه عنصر که حاصل شد ربا و محرّم است؛ تکلیفاً محرّم و وضعاً هم باطل است. امّا شما «أرش» را معنا کنید، «الأرشُ ما هو»؟ «أرش» جزء «ثمن» است یا جزء «مثمن» است یا غرامت خارجی است که شارع مقدس تعبداً بیان کرده که شما باید بپردازید، از کجا می گویید که جزء «ثمن» یا جزء «مثمن» است؟ اگر جزء باشد، ما هم قبول داریم؛ امّا «أرش» را شما تفسیر کنید که «أرش»

چیست؟ «أرش» جزء «ثمن» است یـا «أرش» جزء «مثمن»؟ اگر نه جزء «ثمن» است و نه جزء «مثمن»، بلکه یـک غرامت خارجی است، اینکه ربـا نیست، مگر هر زیـادی ربـاست؟! زیـادی که در طرف «ثمن» قرار بگیرد یـا «عینیه» یـا «حکمیه»، زیـادی که در طرف «مثمـن» قرار بگیرد یـا «عینیـه» یـا «حکمیـه»، این ربـاست؛ امّـا اگر چیزی در حـوزه «ثمن» یـا «مثمن» نیست، یـک غرامت خارجه است، اینکه ربا نیست.

ص: ۵۶۱

بزرگان بر آن استدلال کردند که در این گونه از موارد می فرماید اینها همان آهنی است که در آب می کوبند، سر و صدای آنها بی خود است؛ دلیل نداریم، نصی که در کار نیست، حالا شما استنباط می کنید. بعضی گفتند اینکه در عبارت های روایت دارد که باید «أرش» را رد کند، معلوم می شود که «أرش» قبلًا آمده و الآن دارد برمی گردد. قبلًا چه چیزی آمد؟ قبلًا «ثمن» آمد به دست فروشنده و «مثمن» آمد به دست خریدار، هر کدام از این دو طرف اگر عیب ناک بود، فرمود که «أرش» را رد کند که تعبیر به رد شد؛ اولاً ـ رد برای «أرش» نیست، دارد که «وَ لَهُ الْأَرْش»، (۱) [۴]نه اینکه «أرش» را رد کند، ثانیاً معنای این رد کردن این است که حق او را به او بدهد، معنایش این نیست که جزء «ثمن» یا جزء «مثمن» است! چگونه از کلمه «رد» استفاده می کنید که این جزء «ثمن» است یا جزء «مثمن»؟! بله، اگر دلیل خاص داشتیم که «أرش» یا جزء «ثمن» است یا جزء «مثمن»، ما هم می گوییم این ربا و حرام است. اگر یقین کردیم که «أرش» جزء «ثمن» یا «مثمن» نیست - «کما ذهب الیه البعض» - پس «أرش»گیری جایز است و ربا نیست و اگر شک کردیم در صورت شک هم باز جایز است، چرا؟ چون شبهه مصداقیه خود رباست؛ شما می گویید ربا حرام است، ما هم می گوییم ربا حرام است؛ امّا آیا این ربا می شود یا نه، این شبهه مصداقیه خود دلیل رباست، نه شبهه مصداقیه خاص، شبهه مصداقیه خود دلیل است، «ما الربا»؟ (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا)؛ (۲) [۵]امّا این رباست؟ این مشتبه است و «مجهول الحکم» و «مجهول الهویه» است، معلوم نیست که ربا باشد؛ اگر معلوم نیست، چرا حرام باشد؟! آن وقت ماهستیم و قواعد اولیه و اصول اولیه که حلال است.

۱- الخلاف، الشیخ الطوسی، ج ۳، ص۱۰۸.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

بنـابراین شـما که یقین داریـد، برابر یقین خود عمـل کنیـد، از هر راهی که یقین کردیـد؛ ولی دلیلی ارائه نکردیـد. اگر ما یقین داشته باشیم که جزء «ثمن» نیست، می توانیم «بالصراحه» فتوا دهیم که «أرش»گیری جایز است و اگر شک داشته باشیم که آیا این جزء رباست یا نه؟ باز هم می توانیم بگوییم که «أرش»گیری جایز است، چرا؟ برای اینکه تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است و جایز نیست، پس نمی توانیم به ادلّه ربا تمسک کنیم، پس اطلاقات اولیه می شود که اطلاقات اولیه تجویز می کند. بنابراین اینکه فرمود: «من غیر أرش»؛ این بیان تام نیست.

پرسش: ؟

پاسـخ: بله، قرض است؛ «کُلَّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ»، (۱) [۶]قرض این طـور است؛ امّـا این طور نیست که در هر قرارداد و معامله ای که انسان بخواهد غرامت بگیرد این سُحت باشد. «کُلَّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ» بله، این طور است، امّا در هر معامله ای آدم غرامت دیده و غرامت خود را بگیرد که سُحت نیست.

فرمود که «و له المطالبه بالبدل قبل التفرّق قطعاً»، چون کلی است که هم فروشـنده می تواند بگوید ببخشید! من عوض می کنم و هم خریدار می تواند اسـتبدال کند؛ هم ابدال از طرف فروشـنده و هم استبدال از طرف خریدار، هر دو ممکن است؛ امّا «فیما بعد التفرق تردّد». (۲) [۷]قبلاً هم گـذشت که این محقق از بس یـک فقیه بزرگواری است که تردّدهـای او هم عمیق و علمی است که بعضـی از فقهای بعدی این تعرّددات شـرایع را جمع کردند و شرح کردند که یک کتاب شد که شرح تردّدات محقق در شـرایع است. این فقیهی که در این مطلب می فرمایـد «تردّد»، معلـوم می شـود که یـک مشـکل عمیق فقهی است. برای غیر ایشـان چنین کـاری نشـده است یـا یا ما نیست؛ امّا از بس این فقیه فحل نامی است، آن جا که ایشان تردّد کرده معلوم می شود که فقه خیلی معضل و پیچیده است که شرح تردّدات شرایع را نوشتند.

ص: ۵۶۳

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۳، ص۲۸۵.

۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۴۳.

در این جا به حسب ظاهر این است که این شخص می تواند «أرش» بگیرد؛ امّا بعد از تفرّق که فرمودند «تردّد» است، منشأ تردّد این است از آن جهت که کلی فروخت و در ذمّه بود، باید تطبیق کند که آنچه را داد مندرج تحت کلی نبود، یک؛ و آن کلی منطبق بر این نبود، دو؛ پس قبض نشد، سه؛ پس معامله باطل است، چهار.

و از آن جهت کـه آنچه را که داد از همـان جنس است و بیگـانه نیست؛ منتهـا معیب است؛ اگر از همـان جنس است و معیب نیست، آن جـایی که «له المطـالبه قبل التفرّق و فیما بعـد التفرّق تردّد»، احتمال اینکه این بتوانـد تبـدیل کنـد هست، برای اینکه کلی است و احتمال اینکه آنچه که بایـد منطبق می کرد بایـد قبل از تفرّق باشـد و الآن تفرّق شـده و قبض نشـده و حق تبـدیل ندارد، معامله باطل می شود؛ این عصاره مسئله سوم بود.

صرف و سلم مبحث بیع

ص: ۵۶۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

«الرابعه إذا اشتری دینارا بـدینار و دفعه فزاد زیاده لا تکون إلا غلطا أو تعمـداً کانت الزیاده فی یـد البائع أمانه و کانت للمشتری فی الـدینار مشاعه»؛ (۱) [۱] مسئله چهـارم از مسائـل بیست گانه ای که مرحوم محقق در پایان مبحث «صـرف» ذکر کردنـد و مطابق با بعضـی از مسائل شش گانه ای است که در المختصر النافع (۲) ذکر کردند، این است که در معامله «صرف» که «فضه و ذهب» با هم معامله می شونـد و اینها هم «موزون» هسـتند، اگر با دیناری که در ذمّه اوست، دیناری که در ذمّه دیگری اسـت را بخرد؛ یعنی مبیع در ذمّه بایع باشد و «ثمن» در ذمّه مشتری، ذمّه بودن غیر از نسـیه بودن است، تطبیق آن کلی بر فرد به دست بایع و به دست مشتری است؛ ولی معامله نقد است، در معامله «صـرف» نمی توانست باشد، نه سَـلَف در آن راه دارد و نه نسیه؛ اگر دینـاری را که در ذمّه آن صـرّاف است، به دیناری که در ذمّه خود است بخرد، پس عقـد بین «دینارَین» است. آن روز که سکّه نبود، این محل ابتلا بود و با همین شمش طلا و مانند اینها خرید و فروش می شد؛ فروشنده به جای اینکه یک دینار بدهد یک تکه طلایی داد که یک دینار و نیم بود یا دو دینار بود و او می دانـد که این زائـد بر مقدار «ثمن» است؛ حالا یا سـهواً این کـار را می کنـد یـا عمـداً؛ ولی عـالم است که این بیش از آن مقـدار لازم هست؛ حالا چون دینار و پول دیگری نـداشت، این دینـار که یـک مثقـال و نیم بود را داد؛ اگر معـامله بین دو عین باشـد و نه در ذمّه این شـبهه ربـاست، برای اینکه از یک طرف «ثمن و مثمن» جنس واحـد می باشـند، یـک؛ «مثمن» دینـار است و «ثمن» دینـار و نصف، این دو؛ این ربا می شود، برای اینکه «ثمن» زائـد بر آن است. درست است که او عامـداً یـا سـهواً این کـار را کرد؛ ولی زمینه فساد معامله مطرح است، زیرا عوض و معوّض از یـک جنس هسـتند و «موزون» می باشـند؛ لکن یکی بیش از دیگری است؛ احیاناً راه صـحت معامله هم هست، برای اینکه او سـهواً این کـار را کرده و جزء «ثمن» نیست؛ ولی برای اینکه از توهّم ربـا یا شائبه ربا مصون باشـد، در متن محقق دارد که اگر دیناری را به دینار بخرد و زیاده بدهـد، معامله صـحیح است؛ این بر ذمّه حمل شـده است و نه بر عین، وگرنه محقق در شرایع به عین مقیّـد نکرده است. صورت مسئله این است که مـبیع دینـاری در ذمّه بـایع و «ثمن» دینـاری در ذمّه مشتری است، مشتری عالماً عامـداً آن یک تکّه طلای که یک مثقال و نیم است را دارد می دهـد یا سـهواً می دهـد، این زیاده در دست بایع چه می کنـد؟ یک؛ حق مشتری در این زمینه چه می شود؟ دو؛ پس یک بحث درباره صـحت و فساد این معامله است، اگر این معامله در ذمّه باشد، در صحت این معامله تردیدی نیست؛ ولی اگر این معامله عین باشد، در صحت آن تردید است؛ این جهت اولی.

ص: ۵۶۵

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۵.

۲- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج ۱، ص۱۲۹.

جهت ثـانی این است که این زیـاده در دست بـایع چه می کنـد؟ آیا این امانت شـرعی است یا امانت مالکی است؟ امانت یک حکم خاصـی دارد که چه شـرعی باشد و چه مالکی، آن حکم مشترک هست. خصوصـیت امانت شـرعی، احکام مخصوصـی

دارد و خصوصیت امانت مالکی هم احکام مخصوصی دارد؛ این هم جهت ثانی بحث بود.

جهت ثالثه بحث این است: اینکه مشتری بیش از مقدار «ثمن» را داد، آیا در مال بایع شریک است یا نه؟ این شرکت را باید چگونه حل کرد؟ الآن این یک دینار و نصفی که مشتری به فروشنده داد، یک دینار برای بایع است که «ثمن» است، آن نیم دینار برای مشتری است، پس به نحو اشاعه اینها در آن عین سهیم هستند.

این سه جهت باید بحث شود: جهت اُولی صحت معامله است که اگر کلی باشد هیچ محذوری ندارد؛ اگر عین خارجی باشد توهّم ربا هست و ممکن است صحیح نباشد و مرحوم محقق هم مشخص نکرده که عین خارجی باشد، ظاهرش این است که در ذمّه باشد.

اما جهت ثانیه اینکه این شخص که در موقع پرداخت «ثمن» زائد بر مقدار را داد، اگر عمداً زائد را داده باشد که یقیناً ربا نیست، برای اینکه او می داند که زائد بر آن است و به عنوان عوض نمی دهد؛ گفت حالا پیش او باشد، بعد ترمیم می کنیم؛ اگر سهواً هم داده باشد که به عنوان «ثمن» قصد نکرده است، فراموش کرده که این یک مثقال و نیم است، خیال کرده یک مثقال است، آیا «ید» بایع، «ید» ضمان است یا «ید» ضمان نیست؟

«فیه وجهان و قولان»؛ یک قول این است بایع ضامن است و یک قول این است که بایع ضامن نیست و این نیم مثقال در دست بایع به عنوان امانت است. آنها که می گویند بایع ضامن است، می گویند این شبیه «مقبوض بالسوم» است که اگر کسی رفته در مغازه ای و استکانی یا شیشه ای شکستنی را گرفته ببیند که آیا مورد پسند اوست یا نه، اگر از دست او افتاد شکست، این «مقبوض بالسوم» است - «سوم» با «سین»، یعنی معامله و داد و ستد - در این صورت که از دستش افتاد و شکست، او ضامن است. پس اگر دست کسی به مال دیگری برسد، این «ید» ضمان است. دلیل دوم ایشان هم «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» (۱) است. بنابراین اطلاق «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» شامل این هم می شود و این «ید» ضمان می شود، پس این شخص ضامن است.

اما ببینیم قول دوم و دلیل قول دوم چیست؟ قول دوم آن است که «ید» این شخص، «ید» ضمان نیست؛ نه ضمان معاوضه و نه ضمان «ید»، چون ضمان در اسلام بیش از این دو قِسم که نیست؛ اگر کسی می خواهد مال مردم را ضامن باشد یا به ضمان معاوضه ضامن است یا به ضمان «ید»؛ ضمان معاوضه آن است که عقدی جاری کردند که عوض و معوّضی دارد، در این عقد معوّض را داد و عوض را گرفت، قبل از اینکه این تسلیم و تسلّم به عمل بیاید، عقد بایع را ضامن می داند که باید مبیع را تسلیم کند و همین عقد مشتری را ضامن می داند که باید «ثمن» را تحویل دهد، پس مشتری ضامن است که به ضمان معاوضه «ثمن» را ادا کند و بایع هم ضامن است که مبیع را به ضمان معاوضه تحویل دهد، پس هر کدام ضامن هستند؛ اگر برابر (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۲) [۴]بایع مبیع را تسلیم کرد و مشتری «ثمن» را تسلیم کرد، از عهده ضمان معاوضه به در آمدند؛ این ضمان معاوضه است.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۴، ص۸.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

اما ضـمان «یـد» این است که مال کسـی در دست انسان قرار بگیرد و دست کسـی بـدون عقـد روی مال مردم قرار بگیرد، این «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ»، این ضـمان «ید» است؛ ضمان «ید» را در بحث های سابق و در مسئله بیع ملاحظه فرمودید که حکم در ضـمان «یـد» این است که اگر عین موجود است، عین و اگر عین از بین رفت و مثلی است، مثـل و قیمی است، قیمت. در ضـمان معاوضه سـخن از مثل و قیمت نیست، سـخن از «ثمن و مثمن» است؛ هر طوری که خریدند باید ضامن باشـند و باید بپردازنـد؛ ولی در ضـمان «ید»، این شـخص مال مردم را ضامن است، عین اگر موجود است که باید بپردازد و اگر عین موجود نیست و مثلی است، مثـل و اگر قیمی است، قیمت. در ضـمان معـاوضه طرفَین ضـامن هسـتند، یـک؛ و آن مقـدار مضـمون هم «ثمن» یا «مثمن» مشخص است، این دو؛ ولی در ضمان «ید» این شخصی که دست او روی مال مردم آمد و مال مردم در دست او قرار گرفت، فقط او ضامن است و ضمان او هم، ضمان مثل است و قیمت.

اگر «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» عام یا مطلق است، مقام ما را شامل می شود، برای اینکه این شـخص که هبه نکرده بود، این شـخص یا عمداً این کار را کرد یا سـهواً، بالأخره مال او در دست این شـخص قرار گرفت، مال مردم در دست این شخص قرار بگیرد، این «ید» ضمان است؛ اگر تلف شد او ضامن است و باید بپردازد. این خلاصه آن قول دوم بود.

ص: ۵۶۸

لکن تحقیق در مسئله این است که اولاً در ضـمان «مقبوض بالسوم»، محلّ اختلاف است و خیلی روشن نیست تا ما بگوییم آن جا مسلّم است و این جا را هم شامل می شود. بر فرض آن جا مسلّم باشـد، بعیـد است مقام ما را شامل شود؛ ثانیاً «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ»، آنقـدر عموم یـا اطلاـق نـدارد که ما بخواهیم به عموم یا اطلاق آن تمسّک کنیم، هر جا اصحاب به آن عمل کردنـد، مورد عمل است. ثالثاً این جا شخص دست قاهرانه نگذاشت؛ این «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ» آن جایی است که این دست، دستِ سلطه، سیطره، قهر، ظلم و مانند آن باشد؛ در صورتی که عمد باشد و شخص عمداً مال خود را به او داده باشد که مسلّم است این ضامن نیست و در صورت سهو هم درست است که مالک استیمان نکرد، او را أمین قرار نـداد یا به عنوان ودیعه پیش او نگذاشت؛ ولی دست او دستِ قهری نیست؛ این «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ» آن جایی که انسان ظالمانه بر مال دیگری تسلط پیدا کند؛ بله، آن جا ضامن است؛ ولی اگر مال مردم دست انسان آمده که انسان ضامن نیست.

پس اگر ضـمان معاوضه ندارد، برای این است که در حوزه عوض یا معوّض نیست؛ ضـمان «ید» ندارد، برای این است که این «ید» او «ید» قاهره نیست، چرا ضامن باشد؟! پس بایع ضامن نیست، نه به ضمان «ید» و نه به ضمان معاوضه.

عمده این است که این مقدار زائد که در دست بایع امانت است، امانت او شرعی است یا امانت مالکی است؟ چون حکم اینها فرق می کند، باید در حوزه امانت جستجو کرد، وگرنه در حوزه ضـمان، این ضامن نیست. در حوزه ضمان چه تفریط بکند و چه تفریط نکنـد ضامن است؛ «عَلَی الْیَدِ» چنین می گویـد. خود همین «یـد» قاهره هم ظلم است؛ ولی در مسئله امانت طبق (مَا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِنْ سَبِیلٍ) (۱) [۵]جا برای ضـمان نیست، هیـچ کدام ضامن نیستند، چون هیچ امینی ضامن نیست؛ منتها حکم امانت شرعی با امانت مالکی فرق می کند؛ در امانت مالکی، شخص با میل و رغبت خود مالی را پیش کسی به عنوان امانت می گذارد که از یک طرف ایجاب است و از طرف دیگر قبول، این شخص می شود مستأمن و او می شود أمین که این مال پیش او به عنوان امانت محفوظ است.

۱- توبه/سوره۹، آیه۹۱.

تفریط بر امین حرام است و حفظ بر امین واجب است؛ امّا اگر طبق علل و عوامل طبیعی و آفت سماوی تلف شد ضامن نیست. بر اساس (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ)، امین نسبت به این مستأمن احسانی کرده، تفریط هم که نکرده و قاهرانه هم که بر او سلطه پیدا نکرده است؛ طبق علتی از علل سماوی یا أرضی این تلف شد. اولاً در امانت مالکی، هرگز این شخص ضامن نیست و ثانیاً اعلام واجب نیست، چون خود مستأمن عالمانه این مال را در اختیار او قرار داد و ثالثاً ردّ آن فوراً واجب نیست، چون خود مستأمن این مال را در اختیار قرار داد، البته هر وقت مستأمن طلب کرد، او باید بپردازد؛ اینها احکام امانت های مالکی است.

پرسش: ؟پاسخ: این فلزی که داد یک مثقال و نیم است، آن یک مثقال که داد در مقابل «ثمن» هست؛ امّا آن مقدار زائد که جزء «ثمن» نیست، چون مقدار زائد جزء «ثمن» نیست و این شخص هم یا عمداً یا سهواً در اختیار او قرار داد، این امانت می شود؛ حالا صحبت در این است که این امانت مالکی است یا امانت شرعی است؟ به عنوان «ثمن» که نداد، این شخص یادش رفته که این یک مثقال و نیم است، خیال کرده یک مثقال است و تحویل او داد، بعد معلوم شد که یک مثقال و نیم است؛ آن روز که سکّه نبود، فلز بود، همین فلز رایج وقتی که یک مثقال و نیم بود به دست فروشنده افتاد، آن نیم مثقال زائد است و به عنوان امانت است.

بنابراین آن قول که می گوید «ید» بایع، «ید» ضمان است این درست نیست، برای اینکه نه ضمان «ید» است و نه ضمان معاوضه، البته اگر تفریط و اتلاف کرد، ضامن است و از آن به بعد مشمول «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ» است، امّا اگر بدون تفریط این کالا تلف شده است، او ضامن نیست؛ حالا که ضامن نیست، چون امین است باید بحث کرد که آیا امانت او امانت شرعی است یا امانت مالکی است؟ هر کدام از اینها حکم خاص خود را دارند.

در امانت مالکی بر امین اعلام واجب نیست، چون خود مالك داده و می داند؛ ردّ فوری واجب نیست، چون خود مالك سپرد؛ اگر مالك طلب کرده است او حق تحاشی ندارد و فوراً باید بپردازد. این احکام امانت مالکی است که البته حفظ آن هم واجب است، پس اگر تفریط کرده است ضامن است.

اما امانت شرعی، عقد نیست، بر خلاف امانت مالکی که یك ایجاب و قبول قولی یا فعلی دارد. عقد امانت یك ایجاب و قبولی دارد؛ حالا یا قولی یا فعلی که معاطات است؛ یعنی امانت معاطاتی است. در امانت شرعی اگر بدون اینکه مالك اطلاع داشته باشد مال او به دست دیگری افتاد، این می شود امانت که شارع مقدس می فرماید شما باید این مال را حفظ کنی و حفظ آن بر شما واجب است، یك؛ اعلام آن واجب است، دو؛ وقتی صاحب آن پیدا شد فوراً باید تسلیم کنی، سه؛ وجوب اعلام در امانت شرعی هست و در امانت مالکی نیست. وجوب ردّ فوری در امانت شرعی هست و در امانت مالکی نیست، پس فرق جوهری و حکمی بین امانت شرعی و امانت مالکی فراوان است. به این جهت است بعد از اثبات اینکه این «ید» ضمانی است، آن گاه بحث کردند که آیا این امانت شرعی است یا نه؟ گرچه الآن سخن از «ذهب و فضه» رواج ندارد، امّا این بحث ها، بحث های زنده ای است که اگر مال کسی به دست انسان آمد، این دو طور است: یا خود مالك می دهد که این می شود امانت مالکی یا کسی به منزل این شخص آمده یا در جای عمومی چیزی را جا گذاشته و انسان آن را گرفته، این دیگر امانت شرعی است و امانت مالکی نیست. در امانت شرعی اعلام واجب است، یك؛ ردّ فوری واجب است، دو؛ اگر تلف کرد که ضامن است، سه؛ البته این حکم مشترك است. این مقدار زائد آیا امانت شرعی است یا امانت مالکی است؟ اگر امانت شرعی باشد فوراً بایع باید اعلام کند، یك؛ و تسلیم کند، دو؛ این گونه از امانت ها همراه با بعضی از موارد هست که امانت مالکی نیست؛ مثلاً اگر کسی اتومبیل خود را به دیگری عاریه بدهد - عاریه هم یك عقد خاصی است - ایشان گفت من می خواهم بروم مسافرت، اتومبیل خود را به او عاریه داد که صاحب اتومبیل می شود «معیر» و این دوست او می شود «مستعیر» که این اتومبیل را عاریه کرده تا سفری برود. در این اتومبیل کیفی بود که برای صاحب اتومبیل است. در این مسئله یك عقد عاریه و یك امانت است؛ این اتومبیل به عنوان عاریه دست این دوست و «مستعیر» است؛ ولی آن کیف امانت است و عاریه نیست. این جا هم از همین قبیل است؛ یك کالا ـ را مشتری خرید و ثمنی را باید می پرداخت، این ثمنی را که باید می پرداخت و پرداخت، یك چیز اضافه در آن است، این امانت در آن می شود، این نه عاریه است و نه عناوین دیگر است، این امانت است. خواستند بگویند که این امانت، امانت مالکی است؛ در صورت عمد، احتمال امانت مالکی هست؛ امّا در صورت سهو، احتمال امانت مالکی نیست. بنابراین یك بحث در این است که امانت هست یا ضامن است؟ معلوم شد که ضامن نیست و امانت است. یك بحث در این است که حالا که امانت است، امانت شرعی است یا امانت مالکی است؟ فرق اینها هم روشن شد.

ص: ۵۷۱

یـک بحث در این است که آیـا این دو مطلب؛ یعنی آن جـایی که سـهواً داد بـا آن جایی که عمـداً داد، حکم امانت بودن آن یکی است یـا فرق می کنـد؟ احتمالاًـ فرق می کنـد؛ آن جا که عمـداً داد، می شود امانت مالکی و آن جا که سـهواً داد و نمی داند که بیش از یک مثقال است، این امانت شرعی می شود. اگر امانت شرعی یا امانت مالکی شد، حکم مشترک آنها وجوب حفـظ است، یک؛ حکم مشترک دیگر آنها عـدم ضـمان است، این دو؛ حکم مختص هر کـدام بایـد ثابت شود که اگر امانت شرعی بود که اعلاـم و تسلیم فوری واجب است و اگر امـانت مالکی بود که اعلام واجب نیست، چون خود مالک می دانـد و تسلیم آن هم واجب نیست، چون خود مالک در اختیار او قرار داده است، مگر اینکه تلف کنـد، چون یک عقد جایزی اسـت که در این صورت او هم می تواند امانت را پس بدهد، چون عقد لازم که نیست.

نتیجه اینکه مسئله ضمان در کار نیست و این شخص گیرنده ضامن نیست و کالا امانت هست؛ در صورتی که به دست آوردن این کالا عمدی باشد که این امانت، امانت مالکی می شود و اگر سهوی باشد که می شود امانت شرعی؛ «علی کلا التقدیرین»، حفظ واجب و اتلاف حرام است و این شخص ضامن نیست.

پرسش: ؟پاسخ: ایجاب و قبول دو قسم است: گاهی عقد قولی است و گاهی عقد فعلی است. در امانت مالکی، مثل بیع، اجاره و سـایر عقود دیگر، گـاهی عقـد بـا ایجاب و قبول قولی انجام می گیرد که عقـد قولی می شود و گاهی عقـد با ایجاب و قبول فعلی انجام می گیرد که معاطات می شود؛ صلح معاطات همین است، امانت معاطات همین است. اعطا و أخذ یا تعاطی متقابل، آن جا که یکی اعطا می کنـد، دارد ایجاب می کنـد و آن جا که طرف مقابل أخـذ می کند، دارد قبول می کند؛ این ایجاب و قبول عقـد است، این یـک مطلب؛ عقـد گـاهی قولی است و گاهی فعلی است، این دو مطلب؛ معاطات عقـد فعلی است، نه در برابر عقـد تا ما بگوییم بیع دو قسم است؛ یک بیع عقـد و یک بیع معاطاتی. عقـد، مقابل نـدارد، قول، مقابل دارد؛ بیع عقد می خواهـد و بدون عقد که نمی شود؛ لکن این عقد «تارهً بالقول» است، «تارهً بالفعل» است و «تارهً» ملفق از قول و فعل است. عقد گـاهی با ایجاب و قبول است، «بعت و اشتریت»؛ گاهی اعطا و أخـذ است یا تعاطی متقابل است؛ گاهی از طرف بایع می گوید «بعت» و از طرف مشتری تحویـل می گیرد یا تسـلیم می کنـد؛ گاهی آن بایع از نظر فعل اعطا می کنـد و مشتری به جای اینکه بگیرد می گویـد «قبلت». این تقسـیم چهـار قسم است: یـا هر دو لفظ است یا هر دو فعل، یا از طرف بایع فعل است و از مشتری لفظ «أو بالعکس»، تمام اقسام چهارگانه صحیح و عقد است؛ عقد یا قولی است یا فعلی؛ چه بیع باشد، چه عقد عاریه باشد، چه عقد امانت باشد و مانند آن.

پرسش:؟پاسخ: بله، چون در این جا فرق نمی کند و در هر حال گیرنده می داند که مال او نیست؛ اگر هم سهواً گرفت بالأخره حکم وضعی آن سر جای خود محفوظ است؛ اگر سهواً گرفت و سهواً تلف کرد حکم تکلیفی ندارد؛ یعنی معصیت نکرده؛ ولی عموم قاعده «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» و عموم قاعده «مَن أتلَفَ مَال الغَیر فَهُو لَهُ ضامِن» (۱) [۶]که آن را در بر می گیرد؛ اگر در حال سهو باشد، در اتلاف معصیت نکرده است.

پرسش: ...امانت مالکی می آورد؟

پاسخ: امانت در صورتی که عمدی باشد، احتمال امانت مالکی قوی است و اگر سهوی باشد، احتمال امانت شرعی قوی است؛ آن جا که سهواً عطا کرده است، ایجابی نکرده است؛ نه ایجاب قولی دارد و نه ایجاب فعلی. شخص قبلاً می دانست که این تکّه فلز یک مثقال و نیم است، البته بایع جاهل بود و بعد فهمیده است، چون بایع جاهل بود یا بعد فهمید، هر وقتی که فهمید، حکم وجوب حفظ و حکم حرمت اتلاف برای او هست؛ ولی اگر نداند و تلف کند، حکم تکلیفی از او منتفی است، چون «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهُ» (۲) [۷]که یکی سهو (۳) است؛ ولی حکم وضعی دارد، چون «مَن أتلَفَ مَال الغَیر فَهُو لَهُ ضامِن»؛ اگر پای نائمی بخورد به مال کسی و بشکند بالأخره او ضامن است، امّا حکم وضعی عوض نمی شود.

۱- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۲، ص۲۲.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۵، ص۳۶۹، أبواب جهاد النفس وما یناسبه، باب۵۶، ط آل البیت.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۱، ص۵۹.

مقام ثانی بحث، چون محقق در پایان فرمودند که «و كانت للمشتری فی الدینار مشاعةً»؛ این سهم شرکت هست. حالا این شرکت «مشاعه» را چه کار باید کند؟ فروشنده یک مثقال طلا فروخت و خریدار آن یک مثقال طلا را هم با یک مثقال طلا باید بخرد که ربا نشود و او هم این کار را کرد؛ منتها در موقع أدا نمی داند که این تکّه فلزی که دارد می فروشد، وزن آن یک مثقال و نیم است یا می داند و عمداً این کار را کرد؛ وقتی عمداً این کار را کرده یا سهواً این کار را کرده، آن نیم مثقال دیگر ملک طِلق فروشنده است؛ وقتی ملک طِلق فروشنده بود، این فلز یک مثقال و نیم یک مثقالش برای خریدار هست و نیم مثقال آن هم «علی الکسر المشاع» برای فروشنده است؛ یک سوم برای مشتری است و دو سوم مال مشاع است؛ امّا او باید چه کار کند؟ اگر فروشنده قبل از تفرّق فهمید یا مشتری قبل از تفرّق سهو او بر طرف شد یا آن حالت عمدی که داشت بر طرف شد و بخواهد استبدال کند و بخواهد ابدال کند، هم استبدال ممکن است و هم ابدال؛ یعنی مشتری می گوید آنچه را که من به شما دادم، به جای یک مثقال، یک مثقال و نیم است، آن را به من بدهید تا من یک فلز یک مثقالی به شما بدهم؛ این کار را می تواند انجام دهد، چون «فی المجلس» است و فروشنده هم برای تحرّز از شرکت، می گوید من مال شرکتی نمی خواهم، این فلز یک مثقال و نیم را بگیر و یک فلز یک مثقالی به من بده! پس ابدال از آن طرف و استبدال از این طرف قبل از تفرّق ممکن است.

اما بعد از تفرّق این مربوط به مسئله عیب است که اگر در مسئله عیب، ما گفتیم وقتی یکی از طرفَین؛ یعنی «ذهب و فضه» معیب در آمد، اینها قبل از تفرّق می توانند براساس خیار عیب رد کنند. اگر در مسئله عیب گفتیم که «بعد التفرّق» هم می توانند رد کنند، این جا هم عیبی است، چون شرکت عیبی است؛ عیب تنها پوسیدگی و فرسودگی نیست، بایع حاضر نیست که در یک تکّه طلا با دیگری شریک باشد و مشتری هم حاضر نیست که در یک تکّه طلا شریک باشد؛ این عیب است و چون عیب است، خیار عیب هست و حق رد هست. قبل از تفرّق که یقیناً می توانند ابدال و استبدال کنند و رد کنند؛ امّا اگر ما در مسئله عیب گفتیم که «بعد التفرّق» خیار عیب هست و می توان رد کرد، این جا می توانند و اگر نظر ما در مسئله عیب این شد که نمی توانند رد کنند، این جا دیگر رد نیست و کالا به نحو شرکت اشاعه ای است، حالا طوری تصفیه حساب می کنند؛ ولی بالأخره این مال بینشان مشاع و شرکت است.

اگر طرفَین در عین معامله کرده باشند، یقیناً بعد از تفرّق نمی توانند تبدیل کنند، چرا؟ چون روی این عین معامله شده و بعد از تفرّق سخن از تمامیّت عقد است و این عین را نمی شود عوض کرد؛ امّا اگر در ذمّه باشد، این ابدال و استبدال هم قبل از تفرّق راه دارد و بعد از تفرّق هم مبنی بر مسئله عیب است.

در مسئله عیب ظاهراً حکم این است که اگر معامله کلی در ذمّه باشد، بتوانند رد کنند؛ چه اینکه در مسئله أرش هم می توانند أرش بگیرند، چون خیلی روشن نیست که این أرش عوض «ثمن» است یا عوض «مثمن» است. اگر عوض «ثمن» یا عوض «مثمن» بود بله، این می شود مقدار زائد و ربا می شود؛ امّا أرش جزء «احد العوضین» نیست، وقتی جزء «احد العوضین» نبود، در حوزه ربا داخل نمی شود، پس أرش گیری حتی در «ذهب و فضه» جایز است، البته آن جایی که اتّحاد جنس داشته باشند این مشکل ربا مطرح است؛ امّا اگر درهم با دینار باشد، چون اتحاد در جنس نیست، آن جا مسئله ربا مطرح نیست، گرچه احکام «صرف» هست؛ ولی احکام ربا نیست. بنابراین أرش را می توان گرفت، چون ظاهراً جزء «احد العوضین» نیست و شبهه ربا در کار نمی آید؛ ردّ در اثر عیب هم می توان قبل از تفرّق و می توان بعد از تفرّق، هر دو را پذیرفت و «اشاعه» هم به در حدّ خود عیب است؛ نه خُبره می گوید که این عیب نیست و نه طرفَین، هر دو این را عیب می دانند. بنابراین این مسئله چهارم با این وضع قابل حل است.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

در پایـان مسـئله چهارم، حکمی را مرحوم محقّق بیان کردنـد که در خاتمه بحث دیروز به تفصـیل آن نپرداختیم؛ گرچه نیاز به تفصـیل هم ندارد، برای اینکه در بحث های سابق حکم آن گذشت. مسئله چهارم این بود: «إذا اشتری دیناراً بدینار و دفعه فزاد زیاده لا تکون إلا غلطاً أو تعمـداً کانت الزیادهُ فی ید البائع امانهً» که مبسوط این بحث گذشت که اولاً، چرا امانت است؟ ثانیاً، آیا امانت شـرعی است؟ ثالثاً، یا امانت مالکی است؟ در ذیل مسـئله چهارم فرمودنـد: «و کانت للمشتری فی الدینار مشاعه» (۱) [۱]که این زیـاده برای مشتری است، چون تملیک که نکرده، یا سـهواً داده یا عمـداً تا به عنوان امانت باشـد، پس این زیاده در مـال بـایع که در اصـل این زیاده برای مشتری است، به نحو اشاعه است؛ این اشاعه شـرکت می آورد و این شـرکت یک نحوه عیبی است که از جهت خیار عیب بحث آن گذشت. این خیار عیب گاهی همراه با خیار دیگر است و گاهی هم همراه با خیار دیگر نیست. آن جـایی که همراه خیار دیگر نباشـد؛ مثل اینکه کسـی یک فرش معیبی را خریـده و خیار دارد که یا رد یا قبول کنـد؛ امّـا یـک وقـت اسـت کـه دو تکّه فرش است، نه یـک تکّه فرش که یکی مملوک درآمـد و دیگری هم «مستحقاً للغیر» درآمـد؛ این یک نحوه عیبی است، برای کسـی که بخواهـد از دو تکّه فرش در یک جا اسـتفاده کنـد یا یک کتاب دو جلدی، اگر یـک جلـد نـاقص و معیب درآمـد که این را می خواهـد رد کنـد و یک جلـد را قبول کرد، گرچه کسـی که این معیب به دست او رسـید خیـار عیب دارد؛ ولی اگر بخواهـد یکی را رد کنـد و دیگری را بپـذیرد، باعث «تبعّض صـفقه» است که طرف دیگر خیـار «تبعّض صـفقه» پیـدا می کنـد یـا اینکـه خـود این شـخص خیـار «تبعّض صـفقه» را در کنـار خیـار عیب دارد. اینکه فرمودنـد: «و کـانت»؛ یعنی این زیـاده، «للمشتری مشـاعهً»؛ یعنی زمینه آن خیار عیب را فراهم می کنـد، چون خود این شـرکت عیب است، یـک؛ و به دنبـال این خیار عیب، خیار «تبعّض صـفقه» هم خواهـد آمـد، این دو؛ این توضـیح لازم بود که در پایان مسئله چهارم ذکر شود.

ص: ۵۷۶

۱- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۵.

امـا مسـئله پنجم فرمود: «الخامسه روی جواز ابتیاع درهم بـدرهم مع اشتراط صـیاغه خاتم و هل یعـدّی [یتعـدّی] (۱) [۲]الحکم الأشبه لا»؛ (۲) معنـای آن این است که یک روایت وارد شـد که انسان می توانـد درهمی را به درهم معامله کنـد، چون هر دو «موزون» هسـتند، یک؛ «متّحـد الجنس» می باشـند، دو؛ ربوی هسـتند، سه؛ گرفتن زیاده تکلیفاً حرام است و وضـعاً باطل است، چهار؛ ولی اسـتثنائاً روایت «أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِیِّ» که - به خواست خدا - خوانده می شود، در آن روایت آمده است که ممکن اسـت کسـی درهمی را بـه درهم خریـد و فروش کنـد به شـرط اینکه انگشـتری را برای او درست کننـد، نه اینکه از این درهم انگشتر درست کننـد؛ یک شـخص یک مادّه مانند طلا یا یک نقره ای را می آورد، به این زرگر می دهد و می گوید من یک درهم را به یـک درهم به شـما می فروشم، به شـرطی که شـما فلاـن انگشتر را برای من درست کنی، آیـا این جایز است یا نه؟

برابر قاعده جایز نیست، برای اینکه ربا گاهی زیادی عینی است و گاهی زیادی حکمی، شرط زائد معامله صرفی را ربوی می کند و این جایز نیست؛ وقتی جایز نبود نمی شود از این مورد به غیر مورد هم تعدّی کرد. اگر بر فرض این روایت تام باشد و مورد عمل باشد، مخصوص این روایت است. عبارت محقّق این است که «روی جواز ابتیاع درهم بدرهم مع اشتراط صیاغه خاتم»، «صیاغه» یعنی برای او زرگری کند؛ این طبق روایت بود. آیا از این روایت می شود تعدّی کرد و خرید و فروش دینار به دینار با اشتراط یک کار دیگری مانند شرط «کتابت»، شرط «حیاکت» و مانند آن یا خصوص شرط «صیاغه» خاتم و انگشترسازی است، یک؛ یا خصوص بیع درهم به درهم است، دو؛ آیا می شود از این روایت تعدی کرد یا نه؟ «و هل یعدّی [یتعدّی] الحکم الأشبه لا». مرحوم محقّق در این مسئله به عنوان «روی» یاد کرده است و معلوم نیست که به این روایت عمل کند.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۴، ص۳۶.
۲- شرائع الإسلام، المحقق الحلی، ج ۲، ص۳۰۵.

تردّدات شرایع گاهی به این است که مرحوم محقّق مطلبی را نقل می کند، اقوال را نقل می کند و بعد می گوید: «و فیه تردّد»؛ گـاهی به صِرف نقل اقوال بسنده می کنـد؛ گاهی هم به صِرف نقل روایت به عنوان «رُوِی» بسنده می کنـد که همه اینها از موارد تردّد محقّق است؛ یعنی معلوم نیست که فتوای محقّق در این جا چیست. اگر کسـی این سـبک کتاب بنویسـد، مقلّدان او در این بخش باید احتیاط کنند، وقتی خودش احتیاط می کند، برای اینکه فتوای روشـنی ندارد یا فقط اقوال نقل می کند، یا به عنوان «رُوِی» یـاد می کنـد و بـا صِرف نقـل این «رُوِی» هم معلوم نیست که این روایت مورد عمـل ایشان باشـد و بر فرض هم مورد عمـل باشـد، بایـد بر مورد نص اقتصار کرد، زیرا این بر خلاف قاعـده است؛ این ترجمه کوتاهی از متن محقّق و اشاره به این روایت بود.

اما این روایت را که مرحوم شـیخ طوسی (۱) نقل کرد و به آن عمل کرد؛ بعـد مرحوم ابن ادریس(رضوان الله علیه) (۲) هم به آن عمـل کرد؛ لکن عالماً به اینکه این مسـئله، مسئله ربوی است عمل کرد؛ منتها به نظر شـریف ابن ادریس در ربا آن زیاده «عینیه» مانع است، نه زیاده «حکمیه»؛ (۳) [۶]یعنی اگر «ثمن و مثمن»، «موزون» یا «مکیل» بودند، یک؛ «متحد الجنس» بودند، دو؛ یکی بر دیگری زیـادی «عینیه» داشت، این رباست؛ اما فلان کار را برای من انجام دهیـد، فلان عمل را انجام دهیـد یا فلان کـار را اقـدام کنیـد، اینهـا زیـادی «حکمیه» است و زیـادی «حکمیه» به نظر شـریف ابن ادریس ملحق به زیادی «عینیه» نیست و داخل در ربا نیست. این عصاره نقل اقوال پیشینیان بود که پیشینه مسئله است.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۰.
۲- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج ۲، ص۲۶۷.
۳- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج ۲، ص۲۶۷.

مسئله ربا را هم مستحضرید، مسئله ای نیست که تخصیص پذیر و تقیید پذیر باشد؛ لذا چنین روایتی که وارد شده است، بزرگان آمدند که آن را توجیه کنند و طوری توجیه کنند که از مسئله ربا بیرون برود، نه اینکه ربا هست و استثنائاً جایز است. آن ادلّه ای که حرمت مغلّظ ربا را تفهیم می کند، قابل تخصیص نیست؛ نه اینکه در این جا استثنائاً ربا جایز است. محقّقان آمدند کوشیدند تا بگویند این ربا نیست، نه نظیر ابن ادریس که بگویند: زیادی «حکمیه» عیب ندارد. فتوا این است که زیاده چه «حکمیه» و چه «عینیه» باشد، ضارّ است و ربا تخصیص پذیر نیست، برای اینکه لسان ادلّه آبی از تخصیص است و این را باید توجیه کرد.

وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۱۹۵، باب سیزده از ابواب «صرف» که بیش از یک روایت هم ندارد: مرحوم کلینی (۱) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ»، روایت معتبر است و این طور نیست که حالا- چون صحیح اعلایی نبود مشکل داشته باشد. «أَبِی الصَّبَّاحِ» می گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَقُولُ لِلصَّائِغِ صُغْ لِی هَذَا الْخَاتَمَ وَ أُبْدِلَ [أُبَدِّلَ] (۲) [۸]لَكَ دِرْهَماً طَازَجاً بِدِرْهَمٍ غِلَّةٍ قَالَ لَا بَأْسَ»؛ می گوید از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم که شخصی به زرگر - کسانی که انگشتر و گوشواره درست می کنند - گفت «صُغْ لِی هَذَا الْخَاتَمَ»؛ این انگشتر را برای من درست کن! یعنی این فلز را بگیر و برای من انگشتر درست کن! من هم در قبال این کاری که شما می کنید، به جای اینکه به شما اجرت دهم، کاری هم برای شما انجام می دهم و آن این است که درهم «طَازَج» را به درهم «غِلّه» تبدیل می کنم. این «طَازَج» که گفتند معرّب است و شاید معرّب «تازه» باشد، عربی نیست و مرحوم شهید در مسالک (۳) و امثال مسالک به زحمت افتادند تا بگویند که این لغت چیست. ظاهراً این «طَازَج» عربی نیست و معرّب «تازه» است؛ می گوید یک طلای تازه را با طلای «غِلّه» و کهنه تبدیل می کنم؛ مثل اینکه می گوید من ایام فروردین این کار را می کنم؛ یعنی اسکناس تازه و نو را برای شما تهیه می کنم، اسکناس کهنه را به من بده، من برای شما اسکناس نو می آوردم.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۹، ط اسلامی.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۹، ط اسلامی.

۳- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج ۳، ص۳۴۵.

در این جا دو مطلب است: یکی اینکه عقد اجاره است و دیگر اینکه در ضمن عقد اجاره این شخص متعهد می شود که این درهم کهنه را به درهم تازه تبدیل کند. عقد اجاره عبارت از این است که می گوید این فلز را بگیر و برای من انگشتر یا گوشواره درست کن! این اجاره است و این شخص را اجیر کرده است، رایگان نیست؛ حالا ـ یا قولی است یا فعلی، بالأخره اجاره معاطاتی و مانند آن است. در ضمن عقد اجاره می گوید که من هم خدمتی به شما می کنم، مثلاً یک درهم کهنه را بده، من یک درهم تازه تهیه می کنم، این چه کار به ربا دارد!؟ در ضمن عقد اجاره شرطی انجام می دهد، آن شرط این است که شما یک اسکناس کهنه بده و من اسکناس نو برای تو تهیه کنم؛ یک درهم کهنه بده، من درهم تازه و نو تهیه کنم. اگر این چنین بود، دیگر رأسا از باب ربا بیرون است؛ اما دیگران گفتند که این به باب ربا مرتبط است، چرا؟ برای اینکه یک وقت است شما متن معامله ربوی را محور قرار می دهید و در ضمن آن شرط می کنی که این «بیّن الغی» است؛ مثل اینکه درهمی را به درهم به شرط «حیاکت»، «خیاطت» و مانند آن می فروشید؛ یک وقت است که مثل همین روایت «أَبِی الصَّبَّاح»، معامله ربوی را شرط یک کار دیگر قرار می دهید؛ در روایت «أَبِی الصَّبَّاح» آن شخص گفته که این فلز را بگیر و برای من انگشتر بساز! این عقد اجاره است و در ضمن عقد اجاره، یک بیع ربوی را شرط کرده است؛ به شرطی که من آن درهم «طَازَج» را با درهم کهنه تبدیل کنم. پس اگر محور بیع ربوی بود و شرطی در ضمن آن بود، این که ربا می شود و این حکم را قبول دارید؛ ولی اگر مدار یک امر غیر ربوی بود؛ ولی امر ربوی شرط آن شد، این هم همان حکم را دارد، چرا همان حکم را دارد؟ عقد اجاره چرا آن حکم را دارد؟ در ضمن عقد اجاره شما شرطی می کنی، این چه عیبی دارد؟ در بحث های سابق این مسئله عنوان می شد؛ اینها که رهن و اجاره می کنند، راه شرعی که مسئولیت نداشته باشد این است که این شخص می گوید من این خانه را از شما اجاره می کنم و صاحب خانه می گوید من این خانه را به شما اجاره می دهم که این اجاره است و در ضمن عقد اجاره شرط می کند که شما فلان مبلغ به من وام دهید، وقتی وام دادی این خانه هم در رهن شماست، چون منافع عین مرهونه در مدت رهن برای «راهن» است و نه برای «مرتهن»؛ زید به عمرو می گوید این خانه خود را به ما ماهانه به فلان مبلغ اجاره دهید، این عقد اجاره است، این یک؛ و در ضمن عقد اجاره صاحب خانه می گوید که من به شما این زمین یا خانه را اجاره می دهم به شرطی که شما این مبلغ را به من وام دهید، این دو؛ مستأجر می گوید من به شما وام می دهم به شرطی که شما به من رهن بدهی، من وقتی گرو نگیرم چگونه به شما وام دهم؟! این خانه در این مدت رهن مستأجر است، این سه؛ این شرعی و روشن می شود؛ اما اگر بیایند از اول بگویند پیش پرداخت و به اصطلاح وام، بگوید من این مبلغ را به شما وام می دهم، به شرطی که شما خانه را به من اجاره بدهی، این شرط در ضمن قرض است. می گوید من این مبلغ بیست تومن را به شما وام می دهم، یک؛ بعد از یک سال همین بیست تومن را باید به من برگردانی، دو؛ این می شود قرض که در ضمن عقد قرض شرط می کند خانه را به من اجاره بدهی، این بی اشکال نیست. در ضمن عقد قرض که نباید چیزی شرط شود.

پرسش:؟پاسخ: نه، با اجازه راهن استفاده می کنند، برای اینکه در قبال منفعتی که این شخص از این خانه می برد اجاره می دهد؛ این شخص بیست تومان به صاحب خانه وام می دهد و می گوید من به شما این بیست تومان را وام دادم و حق دارم که از شما رهن بگیرم، این خانه شما در رهن من است، این عقد رهن تمام شد، این یک مطلب؛ منافع عین مرهونه در مدت رهن برای راهن است و نه برای مرتهن، این دو مطلب؛ این شخصی که وام داد و به اصطلاح پول پیش پرداخت کرد به بدهکار می گوید که گرچه خانه شما در رهن من است؛ ولی من حق استفاده ندارم، پس شما این خانه را به من اجاره بده که او اجاره می دهد. بهره ای که مرتهن از این خانه می برد در قبال عقد اجاره است، نه در قبال رهن. این یک راه روشنی است که نیازی هم به احتیاط و امثال آن ندارد.

این روایت «أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِیِّ» چه چیزی را می خواهد بگوید؟ این روایت «أَبِی الصَّبَّاح» را برخی از بزرگان گفتند که می خواهد بگوید اولاً ـ عقد اجاره است؛ ثانیاً کاری در قبال عقد اجاره است. در پاسخ باید گفت که اولاً تبدیل است، نه بیع؛ نگفت که این انگشتر را برای من درست کن به شرطی که من این درهم را به شما بفروشم، گفت تبدیل می کنم؛ حالا پذیرفتیم که عنوان تبدیل همان عنوان بیع است، آیا این دو حکم مساوی هستند؟ یعنی اگر کسی مدار اصلی او بیع بود و در ضمن بیع شرط «صیاغه» کرد، این یقیناً رباست، برای اینکه در معامله صرفی و درهم به درهم، هیچ تفاضلی نباید باشد، عینی یا حکمی باید باشد. کارِ صاحب کار محترم است، شما این کار را شرط ضمن عقد قرار دادی؛ ولی اگر این معامله را شرط آن اجاره قرار دهیم، محذور این چیست؟ این یک عقد اجاره است که می گوید شما برای من این کارها را انجام بده؛ مثلاً این فلز را بگیر و انگشتر درست کن یا این عقیق را بگیر و برای من نگین انگشتری درست کن، من هم آن اسکناس کهنه را به این نو تبدیل می کنم یا می فروشم؛ آن معامله که شرط این اجاره باشد چه محذوری دارد!؟ برخی خواستند بگویند که فرقی نمی کند و هر دو حرام است؛ چه بیع ربوی محور داد و ستد باشد و آن «صیاغه» شرط آن باشد، چه محور اصلی «صیاغه» و زرگری باشد و این بیع ربوی شرط آن باشد، بعد آمدند که راه حل درست کنند؛ سرّش این است که ربا تخصیص پذیر نیست. در مسئله ربا که اگر بین «والد و ولد» باشد ربا جایز بود، او از یک خانواده بود و بیگانه نبود، در همان خانواده به سر می برند؛ اما در خارج از محیط خانواده ربا در جای خاصی استثنا شود، این روایات آبی از تخصیص است.

آمدند این طور توجیه کردند و گفتند که ما باید بررسی کنیم که درهم «طَازَج» چیست؟ درهم «غِلّه» چیست؟ ظاهراً این «طَازَج» معرّب «تازه» است و عربی نیست؛ ولی مرحوم شهید در مسالک و برخی از بزرگان دیگر که ایشان هم از آنها نقل می کند، نظر شریفشان این است که برخی از اهل لغت گفتند «طَازَج» آن درهم خالص است و «غِلّه» آن درهم مغشوش است؛ اگر «طَازَج» درهم خالص باشد و «غِلّه» درهم مغشوش باشد، پس یک تفاوت قیمتی هست. اگر تفاوت قیمت بود، این شخص می گوید من درهم «طَازَج»، یعنی خالص را به شما می دهم، شما آن درهم مغشوش را به من دهید، به شرطی که این انگشتر را برای من درست کنی. کمبودی که آن درهم مغشوش دارد با این «صیاغه» حل می شود، این راه حل است.

ولی اگر «طَازَج» به معنای خالص نبود، بلکه به معنی «تازه» بود و افزایشی در کار نبود، این تخصصاً خارج است و نه تخصیصاً؛ یعنی یک بیع صرفی در ضمن عقد اجاره مطرح است؛ نظیر شرط قرض که در ضمن عقد اجاره مطرح است، نه اینکه اجاره در ضمن قرض مطرح باشد یا آن «صیاغه» در ضمن ابدال مطرح باشد. اینکه برخی ها خواستند بگویند این ابدال است نه بیع، این مشکل را حل نمی کند. مستحضرید که در بحث «صرف» بعضی از احکام مخصوص طلا و نقره است؛ مثل مسئله قبض، این قبض در صلح و در عقود دیگر که نیست، لزوم قبض در خصوص بیع است و در بیع است که حضرت فرمود: «یَداً بِیَدٍ» (۱) [۱۰]باید قبض شود؛ اما ربا در همه معاملات هست و اختصاصی به بیع ندارد؛ حالا بر فرض شما این را بگویید به «أَبْدِلْ» یا «أُبَدِّلُ» این بیع نیست، نباشد؛ ولی این هم معامله است و هر معامله ای که باشد ربا در آن محرّم است. این (أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) (۲) [۱۱]بیع را حرام کرده و (حَرَّمَ الرِّبَا) ربای در بیع را که تحریم نکرده، ربای مطلق را حرام کرده است، مگر می شود با مصالحه ربا را حل کرد که بگویند ما مصالحه کردیم؟! ربا در هر عقدی باشد محرّم است. بنابراین آن تلاش که حالا این «أَبْدِلُ» یا «أُبَدِّلُ» طرفینی است، این مشکل را حل نمی کند. این بیان با آن شرط و جزاء هم که در کتاب های ادبی هست فرق می کند؛ اما شرط فقهی و اینها هست، برای اینکه این شخص نگفته که من به زرگر می گویم «صُغْ لِی هَذَا الْخَاتَمَ وَ أُبْدِلَ [أُبَدِّلَ]» که این جواب آن امر باشد؛ آن یک امر است و جمله امری است که تمام شد و رفت؛ این با «واو» عطف شده و عطف جمله بر جمله است، نه اینکه شرط و جزاء باشد «وَ أُبْدِلَ [أُبَدِّلَ] لَکَ دِرْهَماً».

ص: ۵۸۲

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص۱۶۹، ابواب الصرف، باب۲، ط آل البیت.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

«فتحصل أن هاهنا أمرین»: یکی تلاش برخی ها که این بیع نیست، بی اثر است؛ حالا- بر فرض بیع نباشد؛ چون آنچه که مخصوص بیع است لزوم قبض است، وگرنه ربا در هر معامله ای محرّم است. دوم اینکه آن شرط و جزای ادبی در این جا نیست که این «أُبْدِلَ» یا «أُبَدِّلَ» جواب آن امر باشد، این طور نیست، بلکه عطف جمله بر جمله است.

بنابراین محذوری از این جهت ندارد؛ منتها مرحوم محقّق(رضوان الله علیه) مسئله، برای ایشان شفاف و روشن نبود؛ ولی فرمودند بر فرض که ما به این روایت عمل کنیم جا برای تعدّی نیست. عبارت محقّق به عنوان مسئله پنجم این بود که فرمود: «رُوِی»، معلوم می شود که خیلی به این روایت اعتنایی نکردند؛ «رُوِی جواز ابتیاع درهم بدرهم» که اشاره به همین روایت «أَبِی الصَّبَّاح» است، «مع اشتراط صیاغه خاتم». مرحوم محقّق از این روایت این مطلب را فهمیدند که محور اصلی بیع است و آن «صیاغه» شرط در ضمن بیع است؛ در حالی که مضمون روایت این نیست، مضمون روایت آن است که محور اصلی اجاره «صیاغه» است و این تبدیل، شرطِ در ضمن آن عقد اجاره است و اگر شرط در ضمن عقد اجاره باشد که محذوری ندارد. «مع اشتراط صیاغه خاتم» که این را خیال فرمودند رباست؛ این را قبول ندارند، چون فتوا ندادند و فرمودند «رُوِی». گاهی که می گویند «قیل»، گاهی که فقط به نقل اقوال تمسک می کنند و گاهی هم می گویند «رُوِی»، اینها همه جزء تردّدات شرایع است و این طور نمی شود که تصور کرد که ایشان فتوا داده باشند، البته رد نکرده است. بر فرض به این روایت عمل شود، مجال برای تعدّی نیست.

ص: ۵۸۳

پاسخ این است که به این روایت عمل می شود و جا برای تعدّی هم هست، چون از سنخ ربا نیست. «و هل یعدّی [یتعدّی] الحکم الأشبه لا»؛ این بزرگوار صدر و ذیل را به هم برگرداند؛ یعنی آنکه اصل بود را شرط قرار داد و آنکه شرط بود را اصل قرار داد، معامله را ربوی کرد و گفت بر فرض که ما عمل کنیم در همین مورد عمل می کنیم. باید عرض کرد که روایت «أَبِی الصَّبَّاح»، محور اصلی را اجاره قرار داد، یک؛ آن بیع «صرف» شرطِ در ضمن عقد اجاره است، دو؛ و خیلی فرق است بین اینکه چیزی شرط در ضمن بیع ربوی باشد یا بیع ربوی شرطِ در ضمن یک چیز دیگر باشد، سه؛ و اصلًا این «طَازَج» و امثال آن تفاوت قیمت هم در آنها هست و اصلاً ربا نیست، چهار؛ یا برای آن است که «طَازَج» به معنی خالص است که برخی از لغویین نقل کردند یا درهم تازه مثل اسکناس تازه مرغوب تر است و ارزش بیشتری دارد. اگر اسکناس نو را با اضافه معامله کنند که ربا نیست؛ اولاً در خصوص اسکناس از آن جهت که معدود است ربا نیست؛ ولی بر فرض اگر در این گونه از امور، معدود هم باشند ارزش افزوده دارد که حالا ارزش افزوده را از راه دیگر باید ترمیم کرد.

یک بیان نورانی از وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که البته آنها محور اصلی است؛ چون می دانید که جامعه را مسئله اخلاق اداره می کند. اینکه ذات اقدس الهی به حضرت فرمود: (وَ إِنَّکَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)، (۱) [۱۲]روایات فراوانی هم از قبال آن حضرت درباره اخلاق نقل شده است؛ غزالی یک رساله خاص نوشته که این نصوص مخصوصه آن حضرت را که درباره اخلاق است در آن جمع کرده است که فرمود «حُسن خُلق» باعث ورود به بهشت است (۲) و «حُسن خُلق»، مهم ترین محوری است که جامعه را به هم مرتبط می کند. روایات فراوانی را غزالی در آن رساله تهذیب نفس از وجود مبارک حضرت در خصوص «حُسن خُلق» نقل کرده است. حضرت فرمود که شما بخواهید با مال دل های مردم را جذب کنید، این مقدور نیست؛ نه آنقدر مال دارید که بتوانید دل ها را جذب کنید و نه مال آن قدرت را دارد که دل ها را جذب کند. درست است که «الانسان مجبول علی حب من احسن الیه»؛ (۳) [۱۴]اما مال آنقدر قدرت ندارد که «أحرار» و آزادگان را به طرف شما جذب کند؛ ممکن است برخی که عبیدگونه و عبدگونه زندگی می کنند با مال جذب شوند؛ ولی آزادگان با مال جذب نمی شوند. پس چند نقص در مال هست: اولاً ندارید و بر فرض هم داشته باشید با مال نمی شود دل های افراد را جذب کرد، «إِنَّکُمْ لَنْ تَسَعُوا النَّاسَ بِأَمْوَالِکُمْ فَسَعُوهُمْ بِأَخْلَاقِکُمْ»، (۴) [۱۵]پس این گشایش و این ظرفیت را در اخلاق رعایت کنید، با اخلاق می شود جامعه را جذب کرد.

۱- قلم/سوره۶۸، آیه۴.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۱۰۰، ط اسلامی.

۳- تحف العقول، ابن شعبه الحلی، ص۳۷.

۴- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۳۹۴.

آن کسی به دنبال مریدگیری است، این خود متخلّق نیست، فضلاً از اینکه دل ها را جذب کند؛ این می راند و دافعه دارد، نه اینکه جذب کند. کسی که به دنبال مرید است، همه افراد آزادگان از چنین افرادی متنفرند. پس جذب آن راهی است که انبیا(علیهم السلام) داشتند که با هم برویم، نه من جلو باشم و شما به دنبال من بیایید. در سوره مبارکه «نساء» فرمود کسی که مطیع خدا و پیامبر او باشد، این شخص همراهان خوبی دارد: (فَأُولٰئِکَ مَعَ الَّذِینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ مِنَ النَّبِیِّینَ وَ الصِّدِّیقِینَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِینَ وَ حَسُنَ أُولٰئِکَ رَفِیقاً)، (۱) [۱۶]اینها رفقای خوبی هستند؛ رفیقی که بار آدم را نمی گذارد بر دوش آدم باشد، بار آدم را نمی گذارد بر زمین باشد و بار آدم را به همراه می برد و اگر کسی گرفتار شد مشکل او را حل می کند، پس (حَسُنَ أُولٰئِکَ رَفِیقاً). یک سفر که همسفران آدم انبیا هستند، اولیا هستند، صدیقین و شهدا هستند، از این سفر بهتر! به ما فرمودند سفر، سفر سختی است: (کَادِحٌ إِلَی رَبِّکَ)؛ (۲) [۱۷]اگر می خواهی «ابن السبیل» باشی که زندگی، زندگی انسانی نیست، همه اشیاء به طرف «الله» می روند؛ این بخش از آیات فراوان و متقن قرآن کریم است که (أَلَا إِلَی اللَّهِ تَصِیرُ الْأُمُورُ)؛ (۳) [۱۸]صیرورت و گشتن همه اشیاء به طرف «الله» است؛ اما خیلی ها در راه می مانند و خیلی ها «ابن السبیل» می باشند، مگر به «لقاء الله» بار می یابند؟! مثل اینکه وقتی باران تند می آید، همه این آبها به طرف دریا می روند؛ اما آن سیل عظیم است که خود را به دریا می رساند، وگرنه این وسط ها خیلی ها در همین کوی و برزن فرو می روند. این آب هایی که کم هستند و در نهر می باشند اینها «ابن السبیل» هستند، این در راه می مانند و اینکه به دریا نمی رسد، این سیل است که به دریا می رسد. در کتاب های ادبی پیشینیان بود که کسی - قبلاً- در این بیابان ها نه مسافرخانه بود، نه رستورانی بود، هیچ نبود - در بیابان ره گذری را پیدا کرد و سؤال کرد که فلان قبیله کجا چادر زده است؟ حالا شاید اصل داستان نظیر آنچه که در کتاب های کلیله و دمنه است، اصل آن ساختگی باشد، برای اینکه انسان بفهمد چگونه به مقصد برسد؟! سؤال کردند که فلان قافله کجا چادر زد؟ گفت: «سِر سیلاً تصل»، چرا از من می پرسی؟ مثل سیل باش! سیل خود راه را پیدا می کند، سیل از کسی سؤال نمی کند که من کجا بروم؟ «سِر»؛ یعنی بگرد، «سیلاً تصل»؛ اگر سیل شدی می رسی. آدمی که سیل وار حرکت نکرده، در بین راه فرو می رود. آن قدرت هم در همه نیست که سیل وار حرکت کنند؛ ولی همراهان خوب داشته باشد آدم را می برند. فرمود: (مَنْ یُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولٰئِکَ مَعَ الَّذِینَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَیْهِمْ مِنَ النَّبِیِّینَ وَ الصِّدِّیقِینَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِینَ)؛ اینها رفقای خوبی هستند؛ ولی خدا تصریح فرمود که (حَسُنَ أُولٰئِکَ رَفِیقاً). آن کسی که گدا طبع است، او همیشه «ابن السبیل» است و آن کسی که به دنبال مرید است، به دنبال بالا رفتن و به دنبال پایین آمدن است و به دنبال زید و عمرو حرکت می کند، او همیشه ابن سبیل است و برای او دیگر سخن از به مقصد رسیدن نیست، او همیشه در راه می ماند. اینکه فرمود: (إِنَّکَ کَادِحٌ إِلَی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلَاقِیهِ) این «کدح» و دشوار است. اگر انسان تنها بخواهد برود که مقدور نیست؛ ولی همراه با قافله و جمعیت باشد، چنین چیزی ممکن هست و می تواند. حضرت فرمود که با مال که نمی شود دل ها را خرید؛ مال هم آنقدر نیست که شما بتوانید دل ها را با مال بخرید: «إِنَّکُمْ لَنْ تَسَعُوا النَّاسَ بِأَمْوَالِکُمْ»؛ یعنی وسعت ندارید. «تسع» از فعل مضارع «وسع یسع» است. آن (وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ) (۴) [۱۹]است؛ ولی مال شما آنقدر نیست که بتوانید با اموال خود جامعه را جذب کنید، «فَسَعُوهُمْ بِأَخْلَاقِکُمْ» با اخلاق خود جامعه را جذب کنید و اخلاق هم غیر از «تظاهر» است، غیر از رندی است، غیر از مرید بازی است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۶۹.

۲- انشقاق/سوره۸۴، آیه۶.

۳- شوری/سوره۴۲، آیه۵۳.

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۵۵.

ذات اقدس الهی فرمود: (وَ إِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ) (۱) [۲۰] که آن وقت حضرت رسالت خود را بیان کرد و فرمود: «بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ»؛ گاهی ذات اقدس الهی «تمیم» را به خود اسناد می دهد، «تکمیل» را به خود اسناد می دهد و گاهی همین «تمیم و تکمیل» را به رسول خود اسناد می دهد؛ فرمود: (الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ) (وَ أَتْمَمْتُ) (وَ رَضِیتُ) (۲) [۲۱]اینها کار من است؛ هم (أَکْمَلْتُ) کار من است و هم (أَتْمَمْتُ) کار من است. پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) به اذن خدا مجاز بود که بگوید «لِأُتَمِّمَ»، چون وحی منقطع شده بود - این بخش از سوره مبارکه «مائده» در اواخر عمر مبارک حضرت نازل شده است - این با فعل ماضی یاد شد؛ اما سیره و سنت حضرت «الی یوم القیامه» است؛ لذا با فعل مضارع مفید استمرار ذکر شد، فرمود: «لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (۳) [۲۲]شما که متمّم مکارم اخلاق هستید، سرمایه تان چیست؟ سرمایه ام «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الکَلِمِ» (۴) [۲۳] نه مفاهیم! من کلمات جامعه را در درون خود دارم؛ لذا می توانم جوامع فراوانی را به «حُسن خُلق» برسانم؛ هم «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الکَلِمِ» و هم «بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْأَخْلَاقِ». این «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الکَلِمِ» غیر از «أُعْطِیتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ وَ أعطی عَلیّ جَوَامِعَ العِلم» (۵) است. آنکه مرحوم ابن میثم در مقدمه شرح نهج البلاغه و همچنین در سایر جوامع روایی ما آمده که فرمود: «أُعْطِیتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ» بله، این «جَوَامِعَ الْکَلِمِ» را به من دادند؛ اما حالا این ابزار رسالت من است و من مأمورم با این کار کنم یا یک سلسله امور است؟ بعضی از علوم است که مرحوم کلینی از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل کرد که پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) در تمام مدت عمر به اندازه فهم خود با کسی حرف نزد: «مَا کَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلّم) الْعِبَادَ بِکُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ». (۶) [۲۵]اول کسی که در طی این قرون اخیر اهل بیت(علیهم السلام) را استثنا کرده است، مرحوم صدر المتألهین در شرح اصول کافی ذیل همین حدیث است که البته اهل بیت مستثنا هستند، (۷) وگرنه پیغمبر با أحدی به اندازه فهم خود حرف نزد، چه کسی بود که بفهمد؟! این «أُعْطِیتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ» نمی رساند که این سرمایه تبلیغی من است؛ اما «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الکَلِمِ»می رساند که ابزار بعثت من این است در بخش ملی و محلی که مسلمان ها هستند، یک طور؛ در بخش منطقه ای که غیر مسلمان ها هستند؛ ولی اهل کتاب هستند که مانند کلیمی، مسیحی، زرتشتی و مانند آن هستند یک طور و در بخش بین المللی که یا مشرک هستند یا ملحد می باشند که اصلاً خدا را قبول ندارند، یک طور دیگر، چون من رسول آنها هم هستم؛ من با سرمایه «جَوَامِعَ الْکَلِمِ»، این سه قلمرو را دارم اداره می کنم و برای این هم مبعوث شدم که «لِأُتَمِّمَ»؛ این «لِأُتَمِّمَ» فعل مضارع است. بنابراین تنها چیزی که می تواند جامعه اداره کند آن «حُسن خُلق»، عفو، گذشت است و حدّاقل آن است که نه بیراهه برویم و نه راه کسی را ببندیم؛ حدّاقل آن است که قلب کسی را نرنجانیم؛ حدّاقل این است که دل های رنجیده ای را لااقل ترمیم کنیم.

۱- قلم/سوره۶۸، آیه۴.

۲- مائده/سوره۵، آیه۳.

۳- مکارم الأخلاق، ابن ابی الدنیا، ص۶.

۴- البدایه والنهایه ط الفکر، ابن کثیر، ج۶، ص۴۱.

۵- الصراط المستقیم، علی بن یونس العاملی، ج۱، ص۱۶۸.

۶- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۸، ص۲۶۸، ط اسلامی.

و اگر علما ورثه انبیا هستند این را بایـد حفظ کننـد؛ آن گاه جامعه جـذب اینها می شود و با هم سـفر بهشت را طی می کنند. اینکه به عالِم می گوینـد دیگران وارد بهشت می شوند؛ ولی شـما یک مقدار صبر کنید، برای آن است که به عالِم می گویند: «قف تَشفع تُشَفَّع»؛ (۱) [۲۷]بایست! چرا؟ جواب این امر چیست؟ «تَشفع»؛ برای اینکه شفاعت کنی! جواب آن شفاعت چیست؟ «تُشَـفَّع». بـایست تـا شـفاعت کنی و شـفاعت تـو هـم مقبـول اسـت. ایـن کـم مقـامی نیسـت! اینکـه دربـاره خصـوص انبیـا و معصومین(علیهم السلام) نیست، برای علماست و به عالم می گویند. پس می شود انسان به جایی برسد هم خود – ان شاء الله – به بهشت برود و همچنین – إن شاء الله – عدّه ای را وارد بهشت کند.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

مستحضـرید که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در شـرایع در پایان بخش صـرف، ده تا مسئله ذکر کردند و در المختصر النافع، شش مسئله ذکر کردند. مسئله ششم از مسائل ده گانه ای که مرحوم محقق در پایان بحث «صرف» در کتاب شرایع ذکر کردند این است فرمودند: «السادسه الأوانی المصوغه من الذهب و الفضه ان کان کل واحد منهما معلوماً جاز بیعه بجنسه من غیر زیاده و بغیر الجنس و ان زاد و ان لم یعلم و امکن تخلیصـهما لم تُبَع بالـذهب و لاـ بـالفضه و بِیعَت بهمـا أو بغیرهمـا و ان لم یمکن و کـان احـدهما اَغلب بِیعَت بالاقل و ان تساویا تغلیباً بِیعَت بهما»؛ (۲) [۱]این عصاره مسئله ششم است. ظاهراً این را برابر با آنچه که مرحوم شیخ طوسی در نهایه صفحه ۳۸۳ ذکر فرمودند، تنظیم کردند.

بایـد در دو مقام بحث کرد: مقام اول به حسب قاعـده است که تاکنون از ادله قرآنی و روایی اسـتفاده شـد، مقام ثانی به لحاظ نصوص خـاصه ای است که در مسـئله است. ببینیم آنچه را که مرحوم محقق در مسـئله شـشم شـرایع ذکر کردنـد، آیا مطابق با قواعد عامّه ای است که تاکنون مشـی شده، آیا مطابق با نصوص خاصه ای است که در مسـئله ادعا شده یا مطابق هیچ کدام از اینهـا نیست؟ عنـوانی که ایشـان فرمودنـد این است ظرف هـایی که از طلاـ و نقره درست شـده؛ طوری بحث کردنـد که خیلی شفاف نیست که این ظرف از طلا به تنهایی یا از نقره به تنهایی درست شـد یا از مجموع طلا و نقره؟! در حالی که معیار بحث خصوص ظروفی است که از طلا و نقره با هم درست شـد، دیگر هیـچ تردیـدی در این مسـئله نیست که محور بحث این است؛ جامی که از طلا و نقره درست شـد، ظروف دیگری که از طلا و نقره درست شـد، اگر بخواهنـد آنها را معامله کننـد، بخرند و بفروشـند، حکم آن چیست؟ نه ظرفی که از خصوص طلاـ یـا از خصوص نقره درست شـده، آن روشن است؛ ظرفی که از طلا درست شده، هم فروش آن با طلا جایز است «مع التساوی»، هم فروش آن به نقره جایز است با اختلاف، چه اینکه فروش آن به کالاهای دیگر و اجناس دیگر و اوراق بهادار و اسـکناس جایز است «علی الرائج». سه تا مسئله روشن است؛ چه اینکه ظرفی که از خصوص نقره درست شده، خرید و فروش ظرف نقره حرام نیست، استعمال ظرف نقره حرام است، و گرنه خرید و فروش آن حرام نیست. اگر بخواهنـد ظرفی کـه از نقره درسـت شـده بـه نقره بفروشـند «مع التسـاوی» جـایز اسـت، به طلاـ بفروشـند «مع الاختلـاف» جـایز است، به کالای دیگر هم بفروشـند درست است. پس اگر ظرف از خصوص طلا یا از خصوص نقره درست شـده باشـد: اولاً احکام خاص خود را دارد و ثانیاً از مسئله شـشم بیرون است. اما اینکه فرمودنـد: «اوانی مصوغه من الـذهب و

الفضه»؛ یعنی جام و ظرفی که قدری طلا در آن هست و قدری نقره، با طلا و نقره درست شد.

ص: ۵۸۹

۱- علل الشرائع، الشیخ الصدوق، ج ۲، ص۳۹۴.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۵.

اگر ظرفی از طلا و نقره با هم درست شده باشد، فرمودند: «ان کان کل واحد منهما معلوماً جاز بیعه بجنسه»؛ اگر معلوم است، چقدر طلا دارد و چقدر نقره دارد، این چند صورت دارد که بعضی از این صُوَر جایز است، بعضی از این صُوَر جایز نیست. «ان کان کل واحد منهما معلوماً جاز بیعه»، هم «بجنسه»؛ منتها «من غیر زیاده»، اگر معلوم است که چقدر طلا دارد و چقدر نقره، می شود به طلاـ و نقره فروخت اما بدون زیاده. «و بغیر الجنس» اگر به کالای دیگر بخواهند بفروشند جایز است «و ان زاده»؛ چون دیگر ربا نیست. این در صورتی است که مقدار طلاـ یا نقره مشخص باشد. اما «و ان لم یعلم»؛ اگر مقدار طلا و نقره این جام و ظرف مشخص نیست، چقدر است، یک قید اضافه کردند: «و امکن تخلیصهما»؛ ممکن باشد که طلا و نقره این ظرف را بیرون بیاورند؛ یک وقت است ممکن نیست، برای اینکه این شکسته می شود و از ارزش می افتد و مقدور نیست این فرع دیگری است؛ اما اگر «امکن تخلیصهما»، در این حال چون مقدار اینها معلوم نیست، به طلا فروخته نمی شود، چون مقدار طلاـیی که در این ظرف است معلوم نیست، به نقره فروخته نمی شود، چون مقدار نقره ای که در این جام هست معلوم نیست؛ ولی به هر دو فروخته می شود به مجموع طلاـ و نقره فروخته می شود؛ یعنی جامی است که یک مقدار طلا در آن به کار رفته و یک مقدار نقره به کار رفته،؛ ولی معلوم نیست چقدر نقره در آن هست، چقدر طلا در آن هست. بخواهید به خصوص طلا بفروشید نمی شود، بخواهید به خصوص نقره بفروشید نمی شود؛ اما به مجموع اینها می شود، چرا؟ برای اینکه این طلا هر چه دارد؛ چه کم، چه زیاد، در مقابل آن نقره قرار می گیرد؛ این نقره هر چه دارد؛ چه کم، چه زیاد در مقابل طلا قرار می گیرد، براساس انصرافی که در غرائز عقلایی هست، اگر در این جام و این ظرف، یک قدر طلا و یک قدر نقره در آن هست، مقدار هیچ کدام هم معلوم نیست، تخلیص اینها هم ممکن است، اینها را می شود به مجموع طلا و نقره فروخت، نه به خصوص طلا، نه به خصوص نقره. به خصوص طلاـ نمی شود فروخت، برای اینکه مقدار طلاـیی که در این هست معلوم نیست؛ به خصوص نقره نمی شود، چون مقدار نقره ای که در این جام است معلوم نیست؛ ولی به مجموع طلا و نقره می شود فروخت که اگر آن طلاها در مقابل نقره قرار بگیرد و آن نقره ها در مقابل طلا قرار بگیرد، دیگر شبهه ربا در کار نیست.

ص: ۵۹۰

پرسش: ؟پاسخ: فرمایش در حقیقت از مرحوم شیخ طوسی در نهایه است؛ ولی ایشان با همین وضع نقل فرمودند، ببینیم از کجا اشکالات آن را باید بیان کرد. همان دو مقامی که در اول اشاره شد آن برای تحلیل مسئله کافی است، ما برابر مقتضای قواعد بخواهیم بحث بکنیم، آنچه که ایشان در مسئله ششم فرمودند، مطابق با قواعد نیست. نص خاصی هم در مسئله نیست که فرمایش ایشان را تأیید کند؛ حالا برسیم به آن دو مقام، فعلاً در مقام بیان متن شرایع هستیم.

«و ان لم یعلم»؛ یعنی مقدار کل واحد از این طلا و نقره معلوم نیست، «و امکن تخلیصهما»، می شود اینها را آب کرد و طلا و نقره را گرفت بدون اینکه آسیبی ببینند، «لم تُبَع اوانی مصوغه بالذهب» به خصوص طلا نمی شود فروخت، چون طلای که در این هست معلوم نیست وزنش چقدر است و با آن طلایی که شما می خواستید ثمن قرار بدهید معلوم نیست که زیاد است یا کم. «و لا ـ بالفضه» آن هم همین طور است، چون وزن فضه ای که در این ظروف است معلوم نیست، شما آن ثمنی که فضه قرار گرفت آن معلوم نیست که زائد است یا کم، باز شبهه ربا هست؛ ولی «و بِیعَت بهما»، این ظروفی که از طلا و نقره درست شد و مقدار طلا و نقره آن معلوم نیست می شود، این را به مجموعه طلا و نقره فروخت؛ ثمن، مجموع طلا و نقره باشد که آن نقره در مقابل این طلا ـ قرار می گیرد «کائنا ماکان»، آن طلا ـ در مقابل این نقره قرار می گیرد «کائنا ما کان»، و مقدار هم مجموع باید معلوم باشد نه جمیع.

ص: ۵۹۱

«و ان لم یمکن» اگر مقـدار طلا و نقره ای که در این ظرف هست معلوم نیست، این یک؛ و تخلیص اینها هم - که اینها بیاورند بیرون خـالص کننـد - ممکن نیست، این دو؛ و یکی از اینهـا «و کـان احـدهم اغلب»؛ مثلاً نقره بیش از طلا یا طلا بیش از نقره بود، «بِیعَت بالاقـل»؛ اگر طلا بیش از نقره بود، این را با نقره معامله می کننـد، اگر نقره بیش از طلا بود این را با طلا معامله می کنند. «و ان تساویا تغلیبا بیعت بهما»؛ اگر هیچ کدام بر دیگری غلبه ندارد متساوی هسـتند؛ یعنی مقدار اینها معلوم نیست، یک؛ تخلیص اینها ممکن نیست، دو؛ هیچ کدام هم بیش از دیگری نیسـتند، این سه؛ - این سه تا قید منفی - آن گاه می شود این را به مجموعه طلا و نقره فروخت. «و ان تساویا تغلیبا بیعت بهما»؛ یعنی «بالذهب و الفضه».

از نظر ادبی نمی شود گفت که این عبارت درست است، برای اینکه معنای تساوی در تغلیب، عـدم غلبه است، نه اینکه در غلبه با هم مساوی هستند؛ اگر تساوی در مقدار دارند، «بیعت بهما»؛ نه «تساویا تغلیباً». تساوی تغلیب؛ یعنی در غالب بودن این با آن مسـاوی هم هسـتند؛ چون مسـاوات بـا غلبه معنا نـدارد. این اشـکال لفظی است که خیلی مهم نیست «تساویا مقـدارا» نه «تساویا تغلیباً».

این فرمایش مرحوم محقق در متن شـرایع فرمودند برابر با صـفحه ۳۸۳ نهایه مرحوم شـیخ طوسـی است؛ اما ظاهراً هیچ کدام از اینها با قواعـد گذشـته، سازگار نیست. پس بحث را بایـد در دو مقام پی گیری کرد: مقام اول به لحاظ قواعـد عامه است، مقام ثـانی به لحاظ نصوص خاصه در مسئله است. از نظر قواعـد عامه، اگر ظرفی از خصوص طلا یا از خصوص نقره تشـکیل شـده باشد، حتماً باید مقدار آن معلوم باشد. وقتی مقدار طلا یا نقره معلوم شد، آن گاه اگر خواستند به جنس خودش بفروشند، باید تساوی باشـد؛ اما اگر خواسـتند به غیر جنس - خواه نقـد دیگر، خواه کالایی از کالاهای رایج - بفروشـند می شود کم یا زیاد باشد. این در صورتی که این ظرف و جام از خصوص طلا یا از خصوص نقره ساخته بشود، این سه تا مسئله را دارد؛ ولی رأساً از محـل بحث بیرون است؛ محـل بحث آن ظروف و اوانی است که از طلا و نقره مصوغ باشـد و ساخته شـده باشـد. و اگر این ظرف از طلا و نقره با هم ساخته شـد، بایـد ظرفیت آن مجموع معلوم باشـد، جمیع لازم نیست که چقـدر طلا دارد، چقدر نقره دارد، ایـن مشـخص نیسـت؛ امـا مجمـوع آن مشـخص اسـت، وزن ایـن مشـخص است، اینکه از طلاـ و نقره است، مجمـوع آن مشـخص است. این را می شود به همین مقدار طلا و نقره فروخت، برای اینکه مساوات شـرط است، اگر خواسـتند به خصوص طلا بفروشـند باید بیش از آن مقدار بفروشـند تا آن مقدار زائد در مقابل آن فضه قرار بگیرد و اگر خواسـتند به نقره بفروشـند حتماً بایـد بیش از مقدار نقره ای که در این جام هست بفروشـند تا در برابر آن طلا قرار بگیرد که آن یکی ثمن داشـته باشد تا از غرر و از خسارت بیرون بیاید. پس وزن مجموع باید معلوم باشد.

ص: ۵۹۲

پرسش: اگر وزن مجموع ملاک باشد، باید طلای کمتری بدهد؟

پاسخ: نه، اگر وزن مجموع و وزن این کل مشخص شد، بخواهند به طلا بفروشند جایز است، به نقره بفروشند جایز است، به هر دو بفروشند جایز است؛ منتها به هر دو بخواهند بفروشند باید طوری باشد که انصراف عقلا این است که طلا در مقابل نقره قرار می گیرد و نقره در مقابل طلا، اضافه باشد هم که عیبی ندارد؛ منتها مشکل اساسی مسئله غرر است. اگر وزن مجموع معلوم بود؛ ولی وزن جمیع معلوم نبود، بالأخره درست است که وزن این یک کیلو است، اما چقدر آن نقره است و چقدر آن طلاست، این تفاوت قیمت را به همراه دارد. اگر هم ثمن یک کیلو طلا و نقره بود، مجموع در مقابل مجموع قرار گرفت، آیا آن غرر ضمنی را بر طرف می کند یا نمی کند؟ البته اگر تفاوتی هم باشد براساس انصراف غریضه ای که هست چون طلا در مقابل نقره قرار می گیرد و نقره در مقابل طلا قرار می گیرد محذوری ندارد؛ ولی آن خطر و غرری که از جهل به وزن «کل واحد منهما» هست، این همچنان موجود است. اگر این جام را که از طلا و نقره درست شد، در قرار عقلا و بنای عقلا این باشد، همین که وزن آن مشخص باشد این را می گویند بی غرر. اگر عقلا در خرید و فروش چنین ظرفی، بدون اضطراب اقدام می کنند، معلوم می شود خطر نیست، چون غرر که حقیقت شرعیه ندارد تا ما بگوییم این غرر است، آن غرر نیست؛ جایی که انسان نمی داند دارد برای چه چیزی اقدام می کند، جایی که انسان با خطر روبه روست؛ اما وقتی در فضای عقلانی جامعه، این خطر و جهالت محسوب نمی شود، همین کافی است؛ ولی در صورتی وزن این جمیع مشخص نباشد، ولو وزن مجموع مشخص باشد، در بعضی از موارد جریان غرر هست. بنابراین عمده آن است که وزن مجموع مشخص باشد نه وزن جمیع، لازم نیست که وزن جمیع مشخص باشد.

پرسش: ؟پاسخ: بله، خصوص غرر همین است؛ اگر فاصله کم باشد، این ظرف را که یک مقدار طلا در آن هست و یک مقدار نقره، بازار به این وضع می فروشند، اما طلای آن چقدر است، نقره آن چقدر است، عقلا، خریدارها، فروشنده ها، این را خطر احساس نمی کنند؛ ولی در بعضی از موارد با خطر همراه است. آنجایی که با خطر همراه است خطر هست؛ ولی آنها اعتنا نمی کنند، این دلیل بر صحت نیست، همین طور می خرند؛ نظیر قماری که دارند انجام می دهند، کارهایی که به زعم خود به عنوان شانس - که هیچ اصلی برای شانس نیست - دارند اقدام می کنند. دو مطلب است: یکی اینکه غرر حقیقت شرعیه ندارد؛ یعنی چیزی که خطر باشد انسان اطمینان ندارد، این معنی آن است که یک امر عقلاییی است. اما مرز آن چیست، محدوه آن چیست؟ نظیر محدوده مسافت که هشت فرسخ تعیین کرده، اینجا یک حدّی داشته باشد این نیست. اگر یک جام را در فضای عرف، مرتّب خرید و فروش می کنند، هم آن زرگرها می سازند، هم مشتری ها می خرند، قدری طلا در آن هست، قدری نقره، قیمت آن هم همین است، رایج هم هست، این شخص که این را خرید، می تواند به دیگران هم به همین وضع بفروشد، همه هم همین را می خرند، اینجا ممکن است جریان غرر مطرح نباشد. اما اگر یک قیمت سنگینی داشته باشد، برای اینکه آن طلا در آن هست و طلا خیلی کم باشد، این یا سر از غبن درمی آورد، یا سر از غرر درمی آورد. اگر سر از غرر درآورد که صحت معامله مشکل است، اگر سر از غبن درآورد که معامله صحیح است؛ منتها خیار دارد، چون خیار غبن نشانه آن است که معامله صحیح است، اگر معامله باطل باشد که خیار ندارد.

پس اولین حکم در بین این اموری که تاکنون گفته شد این است که محور بحث آن است که شیء، مرکب از طلا ـ و نقره باشد که این را هم می شود به طلا ـ یا نقره فروخت هم می شود به خصوص طلا یا به خصوص نقره به از زیاده فروخت و هم می شود به کالای دیگر و اجناس دیگر فروخت؛ این سه صورت آن جایز است و عمده آن است که وزن مجموع معلوم باشد ولو وزن جمیع معلوم نباشد، مگر مواردی که جهل به وزن جمیع غرر را به همراه داشته باشد.

مطلب بعدی آن است که اصراری که ایشان داشتند و فرقی که بین امکان تخلیص و عدم تخلیص گذاشتند، هیچ سهمی ندارد؛ چه بر فرض بتوانند، طلا ـ و نقره این جام را بگیرند، خالص کنند، چه نتوانند، مثلاً می شکند یا در دستگاه از بین می رود، دخیل نیست. سخن از خرید و فروش طلا و نقره نیست تا بگوییم استحصال آن ممکن نیست؛ سخن از این جام و ظرف است، ظروفی که از طلا و نقره درست شد؛ بنابراین چه تخلیص آن ممکن باشد، چه تخلیص آن ممکن نباشد، حکم واحد دارد. این تفاوت که در فرمایش نهایی مرحوم شیخ است و همچنان در شرایع مرحوم محقق آمده این تفصیل ناتمام است.

پرسش:؟پاسخ: ممکن است در اثر بافتنی بودن یا هنری که در آن به کار رفته بیشتر باشد، اما این فرقی هم ندارد، چه انسان بتواند تخلیص کند یا نه؛ سه صورت آن، معامله جایز است: بخواهند به طلای تنها بفروشند جایز است، به نقره تنها بفروشند جایز است، به مجموع آن دو بفروشند جایز است، به بیگانه هم بفروشند جایز است؛ منتها اگر بخواهند به طلای تنها بفروشند، باید طوری باشد که مقداری بتواند در برابر آن فضه قرار بگیرد، یا اگر بخواهند به فضه تنها بفروشند، طوری باشد که بقیه در مقابل آن طلا قرار بگیرد، همه آنها جایز است.

ص: ۵۹۵

بنابراین این دو عنصر محوری، رکن صحت این معامله است: یکی علم به وزن مجموع، چون این عددی نیست؛ ممکن است در یک فضا یک جام، یک مقدار طلا در آن به کار رفته، یک مقدار نقره در آن به کار رفته؛ ولی قسمت مهم آن همین دستگاه سرامیکی و فلز و مانند آن است که این عددی است نه وزنی؛ این رأساً از محل بحث بیرون است. آنجایی محل بحث است که با وزن دارد خرید و فروش می شود؛ اگر چیزی با عدد دارد خرید و فروش می شود رأساً از بحث بیرون است، یک مقدار طلا در آن هست و یک مقدار نقره در آن هست؛ ولی این جام را به تنهایی این قدر می فروشند، هیچ کس آن را وزن نمی کند، برای اینکه آن مواد سربی که در آن هست یا مواد مسی که در آن هست، خیلی سنگین است که با وزن خرید و فروش نمی شود. اینجا که مثل سابق می گفتند که استعمال ظرف طلا و نقره حرام است؛ یا طلای محض است یا نقره محض است یا مخلوط از طلا و نقره است. این مسئله ششم درباره ظروفی است که مخلوط از طلا و نقره است، نه اینکه بخش عظیمی از آن را مس تشکیل بدهد، قدری طلاـ در آن برای تزئین به کار رفته، یک مقدار نقره. آن که عددی است از بحث بیرون است، آن که وزنی است محل بحث است.

پس باید این دو قید و عنصر محوری محفوظ باشد: یکی اینکه طلاـ و نقره ای که هست وزن مجموع مشخص باشد، یک؛ اینکه امکان تخلیص یا عدم امکان تخلیص اثری ندارد، این دو؛ چه بتوانند، چه نتوانند خالص کنند، حکم آن یکی است.

پرسش:؟پاسخ: نه، چون آن ظرف می خواهد، طلاـ و نقره که نمی خواهد. این ظرف بلوری و این جامی که مرصّع و مزین است به نقره و طلا این جام را می خواهد، این جام در بازار خرید و فروش می شود، نه طلا و نقره. یک وقت است که مسئله تراب معدنی است، خاک طلا و نقره است آن را می خواهند برای تخلیص، اگر تخلیص ممکن نباشد غرر می شود یا معامله باطل است و مانند آن؛ کسی خاک معدن را نمی خرد، بلکه خاک معدن را برای آن تخلیص می خرد یا اگر چیزی مشوب و مغشوش شد، طلا با غیر طلا مغشوش شد؛ اینجا کالا را می خرند، برای اینکه تخلیص بشود، تا غش آنرا بیرون کنند، اما این جام مرصّعی که اصلاً هنرمندی آن در این است که با طلا و نقره تزئین شده، این جا برای تخلیص نیست. بنابراین چه تخلیص ممکن باشد، چه تخلیص ممکن نباشد، برابر قواعد اولیّه حکم فرقی نمی کند. و تلاش و کوشش این دو بزرگوار اثری ندارد.

نتیجه اینکه ظرفی که از طلا یا از نقره به تنهایی ساخته شد رأساً از محل بحث بیرون است، این یک؛ محل بحث ظروفی است که از مجموع طلا و نقره درست شد، طوری باشد که وزنی باشد، نه عددی، این دو؛ و وزن مجموع باید مشخص باشد، سه؛ امکان تخلیص و عدم امکان تخلیص سهمی ندارد، چهار؛ اگر این امور در صورت مسئله مشخص شد؛ چنین جام و ظرفی را خواستند بفروشند، اگر خواستند به غیر طلا و نقره بفروشند که مطلقا جایز است مرز و قیمتی برای آن نیست، مگر در حدّی که به غبن نرسد. اگر خواستند به خصوص طلا بفروشند، آن هم مقدار آن مشخص نیست که چه مقدار طلاست؛ ولی این مقدار هست که اجمالاً آن طلایی که می فروشند، هم بتواند ثمن طلای موجودِ در این جام قرار بگیرد، هم در برابر آن فضه ای که در این جام است، قرار بگیرد. اگر خواستند به فضه تنهایی بفروشند، باید طوری باشد که هم ثمن آن فضه ای که در این جام است قرار بگیرد، هم ثمن طلایی که در این جام است. اگر خواستند به مجموع بفروشند، این حدّی ندارد، چرا؟ برای اینکه وقتی جامی از طلا و نقره درست شد، ما نمی دانیم وزن طلا چقدر است، نمی دانیم وزن نقره چقدر است؛ ولی احتمال می دهیم که آن طلایی که در طرف ثمن هست، بیش از طلایی باشد که در طرف مثمن هست، شبهه رباست، پس ما اینجا نمی دانیم؛ آن وقت جای احتیاط است. و همچنین نقره ای که گرفته می شود، نمی دانیم که آن نقره بیش از نقره ای است که در این کالاست یا کمتر است یا معادل؛ اگر بیشتر یا کمتر بود که می شود ربا، اگر معادل بود می شود حق. پس شائبه رباست؛ ولی این مشکل اینجا پیش نمی آید، چرا؟ چون وقتی «بِیعَت بهما»؛ یعنی این ظرفی که طلا و نقره در آن هست، یک؛ مقدار طلاـ و نقره را هم نمی دانیم، دو؛ ربا پیش نمی آید، سه؛ چرا؟ برای اینکه این طلاـ هر چه باشد در مقابل آن نقره قرار می گیرد، این نقره هر چه باشد در مقابل آن طلا قرار می گیرد براساس انصرافی است که قبلاً فرمودند. آن مواردی که جا برای احتیاط است، برای همین است که ما وزن طلا را نمی دانیم و وزن نقره را نمی دانیم، اینها اشکال کردند، گفتند نمی شود به طلای محض یا به نقره محض فروخت، برای اینکه شما که وزن طلا را نمی دانید، آن طلایی که گرفتید؛ سه حالت دارد: نمی دانید کم است، مساوی است، زائد است؛ در حالت تساوی جایز است، در حالت زیاده و نقص حرام است. بنابراین دو صورت آن مشکل دارد، یک صورت آن صحیح است؛ ولی اگر «بِیعَت بهما» باشد؛ یعنی ظرفی که طلای آن معلوم نیست چقدر است، نقره آن معلوم نیست چقدر است، این را شما به طلا و نقره فروختید، حلال است، چرا؟ چون طلا در آن هر چه که باشد در مقابل نقره قرار می گیرد، نقره در آن هر چه باشد در مقابل طلا قرار می گیرد، براساس انصراف عقلایی. اینکه می گویند «بِیعَت بهما» برای همین جهت است، وزن هر یک معلوم نیست نباشد، ما احتمال ربا هم نمی دهیم و شبهه ربا هم در کار نیست.

غرر از چند راه دفع می شود: یکی اینکه طلاـ در مقابل طلاـ نقره در مقابل نقره، مساوی باشد این غرر نیست. یکی اینکه کمبود طلاـ را نقره تأمین بکند، کمبود نقره را طلاـ تأمین بکند، باز هم غرر نیست، چون معامله واحد است، دو تا معامله که نیست؛ لذا مجموع در مقابل مجموع قرار می گیرد، چون مجموع در مقابل مجموع قرار می گیرد، اگر طلا کم بود، نقره جبران می کند، اگر نقره کم بود طلاـ ترمیم می کند، پس غرری در کار نیست؛ بنابراین از آن جهت غرر رفع می شود؛ مگر اینکه خصیصه ای در خصوص این باشد که ثمن نتواند آن غرر محتمل در کالا را بر طرف کند.

عبارت مسئله ششم باید طوری باشد که محور بحث آن ظروفی است که از مجموعه طلا و نقره ساخته شد، یک؛ و علم به کل واحد دخیل نیست، دو؛ امکان تخلیص وجهی ندارد، سه؛ تساوی تغلیبی هم معنا ندارد، چهار؛ این چهار تا اشکال و مانند اینها در مسئله ششم وارد است. تساوی تغلیبی؛ یعنی در غلبه کردن، یک مقدار «الف» غالب است یا زید غالب است، یک مقدار عمرو غالب است، اینکه معنا ندارد؛ تساوی؛ یعنی عدم تغلیب رأساً، تساوی در وزن باشد، نه تساوی تغلیبی.

پس برابر قاعده حکم مشخص است و چهار پنج اشکال در بیان محقق هست که ذکر می شود. حالا برویم به سراغ روایاتی که در مسئله هست ببینیم که مقام ثانی بحث که آیا روایات این را تأیید می کند یا روایات این را تأیید نمی کند؟

ص: ۵۹۸

روایات مسئله بخشی در باب پانزده از ابواب «صرف» است؛ یعنی وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۱۹۸ باب پانزده؛ این باب پانزده، یازده روایت دارد که روایت پنج این باب مربوط به مسئله ماست. این روایت را مرحوم کلینی نقل کرده (۱) و مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرده (۲) اصل روایت این است که مرحوم کلینی: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ حَمْزَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هِلَالٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) جَامٌ فِيهِ فِضَّةٌ وَ ذَهَبٌ»؛ این کلمه جام دیگر در بازار و معاملات رایج بود؛ یعنی ظرفی است که در آن طلا به کار رفته و در آن نقره به کار رفته، جامی است که «فِيهِ فِضَّةٌ وَ ذَهَبٌ» با مجموعه طلا و نقره ساخته شده، «أَشْتَرِيهِ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ»، من این جامی که هم طلا در آن به کار رفته و هم نقره در آن به کار رفته، با خصوص نقره می خرم یا به خصوص طلا- می خرم که مثمن مرکّب است از «ذهب و فضه»، ثمن خصوص «ذهب» است یا خصوص «فضه»، جامی است که «فِيهِ فِضَّةٌ وَ ذَهَبٌ أَشْتَرِيهِ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَقَالَ إِنْ كَانَ يُقْدَرُ» یا «يَقدِر» آن شخص، «عَلَى تَخْلِيصِهِ فَلَا وَ إِنْ لَمْ يُقْدَرْ عَلَى تَخْلِيصِهِ فَلَا بَأْسَ»، (۳) [۴] اگر بتواند طلا یا نقره آن را از خالص کند این نمی تواند بخرد و اگر نمی تواند تخلیص کند عیب ندارد، برای اینکه اگر امکان تخلیص داشته باشد، این «بالقوه القریبه من الفعل»، در حکم یک ذهب نقد یا در حکم یک نقره نقد است؛ آن وقت طلا را با طلا بخواهی بخری با آن تفاوتی که در کار هست، جایز نیست. حالا- بر فرض امکان تخلیص داشته باشد و به منزله «قوه قریب من الفعل» باشد، به مقدار طلایی که در آن هست، اگر ثمن همان مقدار باشد چرا جایز نیست؟! چرا تفصیل ندادید بین جایی که ثمن معادل مثمن باشد یا نباشد؟! اگر امکان تخلیص هست و ثمن معادل مثمن هست؛ یعنی در وزن، چرا جایز نباشد؟! گذشته از اینکه اشکال سندی هم به تعبیر مرحوم صاحب جواهر (۴) در آن هست. «إِنْ كَانَ يُقْدَرُ» این شخص «عَلَى تَخْلِيصِهِ» یا «يُقدَر» که «مقدور التخليص» است، این جایز نیست. «إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى تَخْلِيصِهِ فَلَا بَأْسَ» یا این شخص توان تخلیص آن را ندارد؛ «فَلَا بَأْسَ».

ص: ۵۹۹

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۵۰، ط اسلامی.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۲.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۰۰، ابواب الصرف، باب۱۵، ط آل البیت.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۸ و ۳۹.

این روایت را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هم نقل کرد «عن علی بن ابراهیم»؛ ولی این از بحث ما هم بیرون است، چرا؟ برای اینکه دارد جامی است که «فِیهِ فِضَّةٌ وَ ذَهَبٌ أَشْتَرِیهِ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ»؛ اگر «أَشْتَرِیهِ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ» چطور؟ پس این روایت با آن دشواری که در سند دارد از بحث ما هم بیرون است. بحث ما در این نیست که ظرفی که با طلا و نقره درست شده، ثمن خصوص طلا باشد، یا خصوص نقره باشد، بلکه بحث در مسئله ششم این است که ظرفی که از طلا و نقره درست شده ثمن هم طلا و نقره باشد. سائل گفته بود من این ظرف را خصوص نقره می خرم یا با خصوص طلا می خرم؛ اما دیگر با مجموع بخواهم بخرم چطور؟ اصلاً تعرّضی نشده و چون در سؤال تعرّض نشده جواب هم نیامده.

پرسش: ؟پاسخ: مثمن مجموع «ذهب و فضه» است، ثمن هم مجموع «ذهب و فضه»، ضمیمه ای در کار نیست. یک وقت است که شیئی را ضمیمه قرار می دهند، مثل اینکه طلا را بخواهند بفروشند، یک مقدار گندم، یک کالا، یک پارچه، ضمیمه آن می کنند با یک طلای بیشتر می فروشند، این مسئله ضمیمه بود. اما الآن سخن از ضمیمه نیست، این ظرف که یک واحد خارجی است، یک مقدار طلا در آن هست و یک مقدار نقره؛ محل بحث در مسئله ششم این است که این ظرف را به طلا و نقره دارند می فروشند، نه این ظرف را به خصوص طلا- یا به خصوص نقره. سؤال این سائل در روایت پنج، باب پانزده، این است که من این را با خصوص نقره دارم می خرم یا با خصوص طلا- دارم می خرم، پس محور سؤال جدای از آن مسئله ششمی است که شیخ طوسی طرح فرمود و محقق نقل فرمود.

ص: ۶۰۰

در باب یازده، روایت سوم، هم یک مطلب است که بی ارتباط نیست؛ ولی هیچ مشکلی از مشکلات مسئله ششم را حل نمی کند. آن روایت را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) این چنین نقل کردند: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شِرَاءِ الذَّهَبِ فِيهِ الْفِضَّةُ بِالذَّهَبِ»؛ کالایی است که مخلوط طلا و نقره است، طلایی است که در آن فضه به کار رفته، این را می خواهم بخرم. «قَالَ لَا يَصْلُحُ إِلَّا بِالدَّنَانِيرِ وَ الْوَرِقِ»؛ (۲) [۷] این به (بِوَرِقِكُم هَذِهِ) (۳) [۸]که اصحاب کهف گفتند؛ یعنی این پول را بگیرید بروید در شهر، طعام تهیه بکنید، اصحاف کهف گفتند که (بِوَرِقِكُم) به این نقره یا این سکه خود توجه کنید. فرمود «لَا يَصْلُحُ إِلَّا بِالدَّنَانِيرِ وَ الْوَرِقِ»؛ این «ذَهَب»ی که در آن «فضه» است، به «ذهب» بخرید، فرمود: این صلاحیت ندارد، این «لَا يَصْلُحُ»؛ حالا یا کراهت است یا حرمت است، خیلی هم ظهور آن قوی نیست تا بتواند در مقابل قواعد دیگر مقاومت کند، مگر اینکه با دنانیر و وَرِق بخرید، دنانیر هم معلوم می شود که طلاست.

چطور «ذهب»ی که «فِيهِ الفِضَّه» است اگر شما «بالذهب» بخرید، کم و زیاد آن را مشخص نفرمود، فرمود این را فقط با طلا می شود معامله کرد؛ اما حالا معامله بکنید؛ «مع الزیاده، مع النقصان، مع التساوی»؟ این کدام مشکل از مشکلات مسئله ششم را می تواند حل کند؟ و چرا ما به همان قیمت رایج با فضه نخریم؟ این چه تعبدی است؟ این طلایی است که در آن نقره به کار رفته است، این را با یک نقره بیشتری می خریم که تأمین بکند. این روایت گذشته از اینکه مشکل مسئله ششم را حل نمی کند، مشکل خود را هم حل نمی کند.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۰۹.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۸۹، ابواب الصرف، باب۱۱، ط آل البیت.

۳- کهف/سوره۱۸، آیه۱۹.

در نتیجه برابر قواعد اولیه حکم همان پنج شش مسئله ای است که گذشت، فرمایش مرحوم شیخ طوسی در نهایه ناتمام است. فرمایشی که مرحوم محقق در متن شرایع در مسئله ششم برابر نهایه مرحوم شیخ طوسی فرمودند، ناتمام است؛ اما برابر آن پنج شش فرعی که مستفاد از قاعده شد، تام است؛ از روایت هم چیز جدایی استفاده نمی شود.

قبض و اقباض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

مسئله هفتم از مسائل ده گانه ای که مرحوم محقق در شرایع در پایان بخش صرف ذکر کردند و مطابق با یکی از مسائل شش گانه ای است که همین محقق بزرگوار در المختصر النافع (۱) - که متن ریاض است - ذکر کردند این است که فرمودند: «المراکب المحلاه إن علم ما فیها بِیعَت بجنس الحِلیه بشرط أن یزید الثمن عما فیها أو توهب الزیاده من غیر شرط و بغیر جنسها مطلقا و إن جُهل لم یمکن نزعها إلا مع الضرر بِیعَت بغیر جنس حِلیتها و إن بِیعَت بجنس الحِلیه قیل یجعل معها شیء من المتاع و تباع بزیاده عما فیها تقریباً دفعاً لضرر النزع»؛ (۲) [۲]این مسئله هفتم هست.

۱- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۲۹.
۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۵.

طرح این گونه از مسائل در عصر ائمه(علیهم السلام) برای اینکه محل ابتلای عملی مردم بود، یک؛ چیزی که در آن روزگار محل ابتلای عملی آنها بود، از ائمه(علیهم السلام) سؤال می کردند و محل ابتلای روایی ائمه(علیهم السلام) بود، دو؛ که روایات در این زمینه صادر می شد. در عصر غیبت آنچه که محل ابتلای عملی مردم هست، محل ابتلای علمی فقهاست. اگر چیزی محل ابتلای عملی مردم نبود، نه از ائمه(علیهم السلام) سؤال می شد تا روایتی صادر بشود، نه از فقها استفتاء می کردند تا فتوایی بیان بشود. آن روزها هم ظرف های طلا و نقره یا ظرف های ساخته یا مزیّن شده به طلا یا نقره بود، امروز هم هست؛ اما آن روزها «مَراکب مُحلّاه»، مَرکب ها که زین اسب یا زیورهایی که احیاناً به گردن اسب، به سر و صورت اسب می زدند، از این تزیین ها بود، مَرکب هایی که «مُحلّاه» به طلا و نقره است؛ یعنی حلیه و زیوری به زین اسب می زدند، زین را به طلا یا نقره مزیّن می کردند، یا بعضی از چیزهایی را به سر و صورت اسب آویزان و مزیّن می کردند. این شمشیرها را هم مزیّن می کردند؛ مرحوم محقق در بعضی از کتاب ها دارد و صاحب جواهر این را اضافه کردند؛ در کنار مَراکب گفتند: «المراکب و السیوف و غیرها المحلاه»، (۱) [۳]شمشیرهایی که دسته آن طلا ـ یا نقره است، یا بعضی از زوایا و گوشه های آن نقره است؛ اینها اگر بخواهد خرید و فروش بشود حکم آن چیست؟ چون تفاوت فراوانی بین بیع «نقدَین» و بیع کالاهای دیگر هست. کالاهای دیگر، برابر قیمت عادله که تقویم شد، خرید و فروش می شود، نه قبض «فی المجلس» لازم است، نه نسیه باطل است و نه تفاضل محرّم است، مگر کالاهای ربوی؛ اما در جریان «نقدَین» اگر طلا به طلا بخواهد خرید و فروش بشود، هم مسئله ربا

بایـد ملاحظه شود، هم نقـد بایـد باشـد، هم قبض باید باشد و مانند آن و اگر طلا به نقره که ربوی نیسـتند - چون اتحاد جنس نیسـتند - بخواهد معامله بشود، باید قبض در مجلس باشد و نسـیه جایز نیست و مانند آن. چون در بیع «نقدَین»، خرید و فروش طلا و نقره بـا خریـد و فروش کالاهای دیگر، در این دو سه جهت، فرق دارنـد؛ البته با مکیل و موزون از نظر ربا فرق ندارنـد؛ ولی از جهت اینکه نسـیه باطـل است، از آن جهتی که قبض «فی المجلس» قبل از تفرّق لازم است، فرق جوهری اینهاست؛ لـذا اینها هم محل ابتلای عملی مردم بود، هم محل ابتلای علمی ائمه(علیهم السـلام) که روایت صادر می کردند، یا فقهایی که در آن عصر بودند.

ص: ۶۰۳

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۴۱.

مرحوم محقق در این مسئله هفتم می فرماید که «المراکب المحلاه»؛ اسب هایی که زین آنها مزیّن به طلا- یا نقره است و یا شمشیرهایی که دسته آنها یا بعضی از زوایای آنها، مزیّن به طلا و نقره است؛ یک وقت است که این مجموعه خرید و فروش می شود، بدون اینکه خصوص طلا- معیار باشد، این باید که از غرر مصون باشد، یک؛ از غبن محفوظ باشد، دو؛ اگر کار کارشناسی شده و این مجموعه قیمت شده که خطری ندارد، غرری آن را تهدید نمی کند تا معامله بشود باطل و غبنی در کار نیست که اگر غبن باشد، معامله صحیح است؛ لکن خیاری است؛ حالا- بر فرض مغبون شدند معامله باطل نیست، محذوری ندارد؛ منتها لازم نیست می شود خیاری. اگر کار کارشناسی شد، این مجموعه زین یا شمشیر خرید و فروش شد، این بحث از مسئله هفتم بیرون است؛ چون یک شیء مکیل و موزونی را خرید و فروش نکردند، این مجموعه که طلا در آن مستهلَک هست یا جداگانه قابل خرید و فروش نیست، بنای عرف در فضای عمومی این است که این شمشیر را به عنوان مکیل و موزون خرید و فروش نمی کنند، این مجموعه را قیمت گذاری می کنند و می خرند، دیگر مجموعه مکیل و موزون نیست؛ پس جریان ربا در آن نیست، جریان لزوم قبض در آن نیست، جریان بطلان نسیه در آن نیست و مانند آن. اما اگر این طور نباشد، طلا یا نقره آن را جداگانه حساب می کنند، آن آهن و مانند آن که به صورت شمشیر درآمده جداگانه حساب می کنند؛ این چند تا صورت دارد: یک صورت این است که این طلا یا نقره ای که در این شمشیر یا زین اسب به کار رفت، آن را به غیر جنس آن بخواهند بفروشند با پول نقد بفروشند یا با جو و گندم و فرش می خواهند معامله کنند، خرید و فروش این جایز است مطلقا؛ یعنی نسیه جایز است، قبض لازم نیست، کم و زیاد عیب ندارد، برای اینکه نه ربوی است چون یک طرف آن موزون است به نام طلا- و نقره، طرف دیگر آن اسکناس است یا فرش یا کالای دیگر است به نام جو و گندم. اینها که اتحاد جنس ندارند، پس ربا در کار نیست، قبض هم در کار نیست، چون بیع صرف نیست، بیع صرف آن است که «احد النقدین» به دیگری عوض بشود، نسیه آن هم باطل نیست؛ لذا فتوای آقایان این است که اگر حلیه را به غیر جنس آن بخواهند بفروشند، «صحّ مطلقا».

اما اگر خواستند به جنس خود بفروشند؛ یعنی این طلا ـ را با طلا ـ بفروشند، حساب بکنند چقدر نقره دارد؛ نقره را با نقره بخواهند بفروشند، باید جمیع احکام صرف ملاحظه بشود؛ یعنی تفاضل نباشد، برای اینکه رباست؛ قبض بشود، برای اینکه صحّت بیع «نقدین» مشروط به قبض است و نسیه نباید باشد، چون نسیه با قبض هماهنگ نیست. ولی اگر بخواهند شمشیری که مزیّن به طلا یا نقره است معامله کنند، یا زین اسب را که مزیّن به طلا یا نقره است با نقره معامله کنند، آن زین یک قیمت دارد، آن شمشیر یک قیمت دارد، آنها را باید چه کار کنند؟ گفتند اگر با حِلیه دیگر معامله کردند، یک مقدار باید اضافه باشد در قبال شیء زائد؛ یعنی در قبال آهن، در قبال خود شمشیر و در قبال زین، برای اینکه این مبیع عبارت از نقره و آهن است. پس یک بخش ثمن باید معادل طلا یا نقره باشد و یک بخش آن هم از آهن و زین باشد، این است که فرمودند این زیاده را باید مطرح کنند. حالا این زیاده چگونه مطرح کنند؟ فرمودند این زیاده گاهی به صورت هبه است یا «قبل البیع» یا «بعد البیع»، در متن بیع این کار را نکنند، زیرا در متن بیع معنای آن این است که این طلا را به آن طلا عوض می کنند «بشرط زیاده»؛ این «بشرط زیاده» محذور ربا را ممکن است به همراه داشته باشد. اگر این زیاده را در متن عقدِ حِلیه و زیور شرط کنند، این موهم رباست؛ این زیاده را یا قبل از بیع بدهند یا بعد از بیع عطا کنند، به صورت هبه باشد یا به صورت های دیگر باشد. اگر معیار و محور اصلی داد و ستد، طلای در این شمشیر یا زین هست، در مقابل آن طلا به عنوان ثمن قرار می گیرد یا اگر آن نقره است، این نقره ثمن قرار می گیرد، چیزی در معامله «نقدین» شرط نشود که موهم رباست، این شرط را بگذارند یا قبل از بیع یا «بعد البیع» باشد. بله، ممکن است که اوّل این شمشیر را هبه کند در ضمن عقد هبه شرط کند که این طلا را به این مبلغ به ما بفروشید که آن معامله «نقدین» شرط در ضمن عقد هبه باشد، حالا عقد هبه یک عقد جایزی است، شرط در ضمن عقد جایز، لازم نیست، مثل خود عقد جایز است؛ این مطلب دیگری است؛ ولی این صحیح است، هبه را نمی توان در ضمن عقد صرف شرط کرد، چون شرط زیاده می شود؛ ولی عقد حِلیه و عقد صرفی را می شود شرطِ ضمنِ عقد هبه قرار داد، چون در عقد هبه اگر چیزی شرط بکنند محذور ربایی در کار نیست. می گوید من این شمشیر را به شما هبه کردم به شرطی که آن طلایی که در آن هست به این مبلغ بخری، یا این زین اسب را هبه کردم به شرطی که آن طلا یا نقره ای که در آن به کار رفته را این مقدار بخری که بیع صرف، شرط ضمن عقد هبه باشد، نه اینکه عنصر محوری، بیع صرف باشد در ضمن عقد صرف، شرط هبه بشود، زیرا شرط در ضمن معامله ربوی، این معامله را ربوی می کند، باید کم و زیاد نباشد. حالا عصاره فرمایش محقق روشن بشود تا برسیم به روایات مسئله.

این مسئله هفتم هم، مثل مسئله ششم در دو مقام محل بحث است: بحث قبل که مسئله ششم بود دو مقام داشت: یکی به حسب قواعد اولیه، یکی به حسب نصوص. این مسئله هفتم هم دو مقام دارد: یکی به حسب قواعد اوّلیه، یکی به حسب نصوص. آنچه که تاکنون اشاره شد و در تتمیم آن – به خواست خدا – خواهد آمد به حسب مقام اول؛ یعنی قاعده اولیه است؛ به لحاظ نصوص هم – إن شاء الله – جداگانه باید بحث شود. تفاوتی که بین مسئله هفتم با مسئله ششم هست این است که مسئله ششم را فقط قاعده می توانست اداره کند، چون نصّ خاصی در این مسئله نبود، روایتی را که در بحث قبل خوانده شد، (۱) ملاحظه فرمودید، متن آن جوابگوی مسئله نبود، یک؛ سند آن هم، نه تنها صاحب جواهر و فقهای دیگر، صاحب ریاض بالصراحه می گوید: یک عدّه افراده ناشناخته ای در آن روایت هستند، یکی دو نفر نیستند. (۲) بنابراین سندی برای روایتی که در بحث قبل ذکر شده است نیست. اما بر خلاف روایاتی که امروز برای مسئله هفتم مطرح می شود؛ روایات مسئله هفتم، هم ناظر به این حکم است، و دلالت آن تام است و هم سند معتبر است.

حالا فعلاً بحث در مقام اول به حسب قاعده است. به حسب قاعده فرمودند که «السابعه المراکب المحلاه إن عُلم ما فیها»؛ اگر حلیه ای که در این شمشیر یا این زین اسب هست معلوم باشد، اگر خواستند به جنس دیگری بفروشند با فرش یا با اسکناس یا با کالای دیگر معامله کنند، «بِیعَت بجنس الحلیه»، البته با یک شرط؛ اما «بغیر جنس مطلقاً». اگر خواستند با خود حلیه معامله کنند جایز است؛ منتها «بشرط أن یزید الثمن عما فیها»؛ اگر این ده مثقال طلا یا ده مثقال نقره داشت، ثمن آن باید پانزده مثقال یا دوازده مثقال طلا یا نقره باشد که ده مثقال در قبال این ده مثقال، چند مثقال مانده در قبال شمشیر یا در قبال زین قرار بگیرد. «بشرط ان یزید الثمن عما فیها» در این «مراکب مُحلّاه»، چرا؟ برای اینکه در قبال خود زین اسب یا در قبال خود شمشیر قرار بگیرد. یا ثمن زیاد بشود «أو تُوهَب الزیاده من غیر شرط» یا اینکه زیاده را هبه بکنند، شرطی در کار نباشد، نه اینکه در متن عقد صرفی، شرطِ هبه بکنند؛ چون الآن این عقد صرفی محض است، طلای موجود در این شمشیر یا زین را دارد می خرد، این معامله صرفی محض است. در ضمن این عقد صرف، شرط زیاده نکنند، شرط هبه نکنند و مانند آن، یا قبل یا بعد این کار انجام بشود، «أو توهب الزیاده من غیر شرط»؛ یعنی اگر محور معامله حِلیه و هدیه است، نقد به نقد است و معامله صرفی است، در متن عقد صرفی شرط زیاده نشود. «و بغیر الجنس مطلقاً»؛ اگر خواستند این طلایی که در این شمشیر یا زین به کار رفته، یا نظیر بحث قبل، اگر طلایی که در ضمن این جام مرصّع یا ظرف دیگری به کار رفته، این طلا را با پول نقد یا با جنس دیگر معامله کنند، مطلقا جایز است، چون دیگر آن ربوی نیست؛ نه شبهه ربا مطرح هست، نه بطلان نسیه مطرح است، نه وجوب قبض مطرح است، هیچ کدام از این احکام سه گانه راه ندارد. «بغیر جنسها مطلقاً»؛ یعنی چه شرط بشود، چه نشود، چه کم بشود، چه زیاد بشود، چه قبض بشود، چه نشود، چه نسیه باشد چه نباشد، این مطلقا ناظر به آن است. فرمودند که «مراکب مُحلاه» یا «صیوف مُحلاه» اگر مقدار طلا و نقره ای که در آنها به کار رفته معلوم باشد حکم آن همین است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۰۰، ابواب الصرف، باب۱۵، ط آل البیت.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۸، ص ۴۶۶ و ۴۶۸.

«و ان جهـل»؛ اگر معلوم نباشـد که چقـدر طلاـ یـا نقره در این شمشـیر یا در زین اسب یا در جام مرصع به کار رفته و هم نشود معلوم کرد؛ الآـن که مجهول است، یـک وقت است که معلوم است، می شود از آن کَنـد و مشـخص کرد، در ترازو گـذاشت، بـدون ضـرر، خـوب برمی گردد و حکم اوّل را پیـدا می کنـد و می شود «معلوم المقـدار». اگر «مجهول المقـدار» است، یـک؛ «متعذّر الوصول» است، دو؛ یعنی الآن معلوم نیست چقدر طلا یا نقره در این شمشـیر به کار رفت، بخواهیم این طلا یا نقره را از این شمشـیر نزع کنیم، کم کنیم، این را بایـد آب کننـد و شمشـیر را بشـکنند وماننـد آن. «و ان جهـل و لم یمکن نزعها الا مع الضـرر»، در این صورت «بِیعَت بغیر الجنس حلیتهـا»، چون وضـعش که روشن نیست؛ خطر ربـا هست از یـک سو، بطلان نسـیه است از سوی دیگر، وجوب قبض در مجلس است از سوی سوم؛ چون روشن نیست، این حلیه موجود در این شمشـیر را به غیر جنس آن معامله می کننـد، البته پرهیز از غرر، مطلب دیگری است که کار کارشناسـی باید بشود که این چقدر می ارزد و اگر مغبون شدنـد، معامله باطل نیست، در صورت غبن، معامله صـحیح است؛ منتها خیار غبن دارد؛ چون خیار از احکام بیع صـحیح است، اما معامله باطل که خیار ندارد. هرجا گفتند اینجا خیار هست؛ یعنی معامله صـحیح است. پس اگر غرر باشد معامله باطل است، چون نهی به خود معامله خورده و ارشاد به بطلان معامله است و اگر غرر نباشـد، غبنی پیش آمـده باشـد؛ معامله صـحیح است و خیار غبن دارد.

«و ان جهل و لم یمکن نزعها الا مع الضرر بِیعَت بغیر جنس حلیتها، صونا عن الربا» و اگر خواستند با حلیه معامله کنند مقدارش که مجهول است، اگر خواستند با حلیه معامله کنند چه کار کنند که این خطر غرر و مانند آن آنها را تهدید نکند؟ «و ان بیعت بجنس الحلیه قیل یُجعل معها شیء من الطعام». عبارت محقق در متن شرایع «معها» دارد، در روایت احیاناً آن راوی به جای «معه»، «معها» ضبط کرد ولی به هیچ وجه ضمیر نباید مؤنث باشد، چرا؟ برای اینکه اگر گفته شد «بِیعَت بجنس الحلیه یُجعل» با آن ثمن «شیءٌ من المتاع و تُباع بزیاده عما فیها تقریباً دفعاً للضرر النزع» که اینجا اشتباهاً «نزاع» ضبط شد. این حلیه ای که در شمشیر یا در زین هست قدر آن مجهول است، باید چیزی ضمیمه بشود که این مجموع، معلوم باشد تا از خطر غرر نجات پیدا کند. وقتی از خطر غرر نجات پیدا کرد کار کارشناسی شد، مقدار مثمن مشخص شد؛ ثمن باید طوری ادا شود که ضرر آن نزع را ترمیم کند، چون حِلیه را معامله کرده نه شمشیر را، باید از شمشیر دربیاروند این خطری دارد، ضرری دارد، خسارتی دارد، خصوص حلیه محور معامله است، نه آن آهن و شمشیر، این حلیه و این طلا را باید از آن شمشیر دربیاورند، این آهن را دور بیندازند؛ این هم هزینه دارد، هم ضرر دارد. برای ترمیم این کار چیزی در کنار این ثمن قرار می گیرد که آن ضرر را جبران کند؛ اگر ده مثقال نقره است، این باید دوازده مثقال نقره بدهد که این ده مثقال در قبال آن ده مثقال باشد، دو مثقال هم برای اینکه این را آب کنند و بشکنند و آهن را دور بیندازند و طلا را دربیاورند، چون شمشیر معامله نشده، طلا و شمشیر معامله نشد، بلکه خصوص طلای موجود در این شمشیر معامله شد. ملاحظه بفرمایید فرمود در این صورت «و ان بیعت بجنس الحلیه قیل یجعل معه شیء من المتاع»؛ یعنی با آن ثمن، «و تبع» آن حلیه، «بزیاده عما فیها»؛ منتها زیاده تحقیقی مقدور نیست، تقریبی هست به مقداری که کارشناسان امضا می کنند که خطر غرر در آن نباشد؛ چرا این زیاده را تجویز کردید؟ «دفعاً للضرر النزع»، چون شما شمشیر که نخریدید، زین اسب را هم که نفروخت، نه شمشیر را فروخت، نه زین اسب؛ آن طلا یا نقره ای که در زین اسب یا شمشیر آن سلحشور به کار رفته، آن را فروخته است، پس این را باید بکَنند و به شما بدهند و تسلیم شما بکنند. برای ضرر این کَندن یک مقدار باید اضافه داده باشد. قواعد اولی اینها را تأیید می کند؛ یعنی چیزی بر خلاف قاعده نیست؛ ببینیم روایات وارد در این مسئله همین را تأیید می کند یا نمی کند؟

ص: ۶۰۸

مقام ثانی بحث این است روایاتی که در مقام ثانی راجع به مسئله هفتم وارد شد، بر خلاف روایاتی است که مربوط به مسئله ششم بود - که در بحث قبل گذشت که نه دلالت آنها تام بود و نه سند آنها - . بیش و پیش از اینکه مرحوم صاحب جواهر درباره سند این روایت نقدی وارد کند، (۱) مبسوطاً مرحوم صاحب ریاض نقد وارد کرد؛ منتها نظر شریف مرحوم صاحب ریاض(رضوان الله علیه) این است که اگر یکی از اصحاب اجماع در روایتی بود، برابر «تصحیح ما یصح عنه» عمل می کند؛ مثلاً صفوان در روایات امروز هست و ایشان برای تقویت روایت صفوان می گوید: صفوان از اصحاب اجماع است، چون از اصحاب اجماع است ما دیگر نسبت به بعد آن کار نداریم.

این فرمایش را نمی شود «بالقول المطلق» پذیرفت؛ ولی در اینجا درست است که اصحاب اجماع را به آن صورت قبول دارد، این را به عنوان تأیید قبول دارد؛ بعد از صفوان افراد موثقی هستند؛ نه ضعیف. ایشان می فرماید که این آقایان موثق هستند، سیّما قبل از اینها صفوانی است که از اصحاب اجماع است که این را صاحب ریاض دلیل قرار نمی دهد تأیید می کند. می گوید که این روایت موثق است اگر فلان شخص نقدی در او هست، برابر توثیقی که بزرگان کردند، نزد ما ثقه است، پس وثاقت آن راوی درست شد، مضافاً به اینکه قبل از او صفوانی است که از اصحاب اجماع است، اگر ایشان این را به عنوان دلیل قرار می داد ممکن بود کسی این قاعده «تصحیح ما یصح عنه» را نپذیرد؛ اما این را دلیل قرار نمی دهند، به عنوان تأیید ذکر می کنند. (۲)

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۴۲.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۸، ص ۴۶۷ و ۴۶۸.

روایات این باب را مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در باب پانزده روایات متعددی است که بخشی از آنها را - به خواست خدا - می خوانیم. روایت سوم این باب از مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) [(۱)] هست که مرحوم شیخ طوسی با اسناد خود از «سعید بن سعید» نقل کرد [(۲)] که آن معتبر می باشد. وسائل، جلد هیجدهم، باب پانزده از ابواب صرف، صفحه۱۹۹، روایت سوم: «وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ شُعَيْبٍ الْعَقَرْقُوفِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ بَيْعِ السَّيْفِ الْمُحَلَّى بِالنَّقْدِ» اگر صاحب جواهر یا در المختصر النافع یا صاحب ریاض کلمه «سیوف محلاه» را در کنار «مراکب محلاه» ذکر کردند تبعاً للنص است. «عَنْ بَيْعِ السَّيْفِ الْمُحَلَّى بِالنَّقْدِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ». این «لابأس» باید باز بشود که با قواعد اولیه هم هماهنگ باشد. اگر حلیه آن به تنهایی بخواهد مبیع قرار بگیرد، حکم آن «علی القاعده» همین است که گذشت. اگر مجموع شمشیر و این حلیه قرار بگیرد، این باید کار کارشناسی بشود تا از خطر غرر نجات پیدا کند و معامله بشود صحیح. در جریان غبن خیلی مهم نیست اگر مغبون شد معامله صحیح است؛ ولی خیار غبن دارد و اگر کسی خواست به خیار غبن مبتلا نشود، آن هم باید کار کارشناسی بشود. «عَنْ بَيْعِ السَّيْفِ الْمُحَلَّى بِالنَّقْدِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ بَيْعِهِ بِالنَّسِيئَةِ- فَقَالَ إِذَا نَقَدَ مِثْلَ مَا فِي فِضَّتِهِ فَلَا بَأْسَ بِهِ أَوْ لِيُعْطِي الطَّعَامَ»؛ اگر شمشیر را نسیه می خرد، نه اینکه حلیه موجود در شمشیر را نسیه بخرد، محور اصلی معاملات خود شمشیر است، آن حلیه تبع این است و مبیع بالاصاله نیست؛ لذا نسیه آن جایز است قبض هم لازم نیست و مانند آن. اگر این کار شد حضرت فرمود: برای اینکه آن خطر غرر یا ضرر و امثال آن نباشد، آن طلایی که در آن هست را باید ملاحظه بکنند که چقدر طلا در آن هست؛ ولی اساس کار همان جمله اُولی است که فرمود اگر سیف محلّای به نقد را بفروشد، عیب ندارد.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۹، ط اسلامی.

۲- التهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۲.

روایت هفتم این باب این است که «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مَنْصُورٍ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)»، بعد از صفوان ابن مسکان است که او هم معتبر است، اگر درباره منصور سخنی باشد گذشته از اینکه وثاقت آن با شواهد دیگر گفتند ثابت شد، فرمایش صاحب ریاض این است که چون صفوان از اصحاب اجماع است و قبل از این بزرگوارها قرار گرفت روایت معتبر است؛ حالا این را می توان به عنوان تأیید قبول کرد؛ نه به عنوان دلیل، و صاحب ریاض هم به عنوان دلیل ذکر نکردند. «عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّيْفِ الْمُفَضَّضِ»؛ «سَيف مُذهّب»؛ یعنی شمشیری که با «ذهب» و طلا زینت شد و «سَیف مفضّض»؛ یعنی شمشیری که با «فضّه» ساخته یا مزیّن شد. «عَنِ السَّيْفِ الْمُفَضَّضِ يُبَاعُ بِالدَّرَاهِمِ» آیا جایز است یا نه؟ «فَقَالَ(علیه السلام) إِذَا كَانَتْ فِضَّتُهُ أَقَلَّ مِنَ النَّقْدِ فَلَا بَأْسَ»، چون شما شمشیر «مفضّض» را می خرید نه «فضّه» در شمشیر را، چون شمشیر «مفضّض» می خرید پس مثمن شما «فضّه» در شمشیر و خود شمشیر است، پس ثمن شما باید بیش از آن نقره ای باشد که در خود این شمشیر است، چون یک بخش آن مقابل خود «فضّه» است و بخش دیگر مقابل خود شمشیر. «إِذَا كَانَتْ فِضَّتُهُ»؛ یعنی «فضّه» این صیف «أَقَلَّ مِنَ النَّقْدِ»؛ یعنی کمتر از این نقره ای است که شما می دهید، این عیبی ندارد «فَلَا بَأْسَ» چرا؟ برای اینکه آن نقره ای که در این شمشیر هست ده مثقال است، شما دارید دوازده مثقال نقره می دهید که این ده مثقال شما در مقابل آن ده مثقال و این دو مثقال زائد در مقابل خود شمشیر قرار می گیرد؛ شما صیف «مفضّض» را می خرید، نه «فضّه» در داخل شمشیر را. «وَ إِنْ كَانَتْ أَكْثَرَ فَلَا يَصْلُحُ»، اگر «فضّه» موجود در آن شمشیر «مفضّض» بیش از نقد شما باشد، این باطل است.

روایت هشتم که مرحوم صاحب وسائل «عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ» نقل کرده است این هست ابی بصیر می گوید: «سَأَلْتُهُ عَنِ السَّیْفِ الْمُفَضَّضِ»، شمشیری که «فضّه» در آن به کار رفته، «یُبَاعُ بِالدَّرَاهِمِ» آن هم با درهم که نقره و «فضّه» است. «فَقَالَ(علیه السلام) إِذَا كَانَتْ فِضَّتُهُ أَقَلَّ مِنَ النَّقْدِ فَلَا بَأْسَ». یک وقت است که «فضّه» را با «فضّه» معامله می کنید، آن نزع و مانند آن بیرون است؛ مثل اینکه چیزی را آدم تهیه می کند، بقیه و زائد را دور می اندازد، اینجا معامله صرف محض است و نسیه باطل، ربا باید ملاحظه بشود، وجوب قبض دارد و مانند آن؛ اما یک وقت است که شما شمشیر «مفضّض» را دارید می خرید، نه حلیه در خصوص شمشیر را، اگر شمشیر «مفضّض» را دارید می خرید، اگر «فضّه» در ضمن شمشیر، ده مثقال بود، ثمن شما باید دوازده مثقال باشد که بیشتر باشد «فَقَالَ (علیه السلام) إِذَا كَانَتْ فِضَّتُهُ»؛ «فضّه» و نقره این شمشیر، «أَقَلَّ مِنَ النَّقْدِ» کمتر از این درهمی باشد که شما می دهید، «فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَتْ أَكْثَرَ فَلَا يَصْلُحُ»؛ (1) [۱۰] این به قرینه ای اینکه ربا می آید این «لایصلح»؛ یعنی حرام است باطل است، چون آن شرطی که فرمود اگر اقل باشد جایز است و اگر اکثر باشد جایز نیست، این زمینه ربا را فراهم می کند، یک؛ و از طرفی هم خطر دارد، دو؛ حالا اگر یک وقت است که کسی ضرر کرد، خیار غبن دارد و این معامله صحیح است؛ منتها جایز است، معامله لازم نیست. غرض این است که اگر آن «فضّه» موجود در شمشیر، کمتر از نقد باشد، یقیناً جایز است و اگر معادل یا بیشتر باشد بطلان آن از جهت ربا نیست، بطلان آن از جهت نسیه بودن نیست، بطلان آن از جهت عدم قبض نیست، بطلانی در کار نیست، بلکه فقط ضرر کرده است و این آقا خیار غبن دارد. لذا این تعبیر «فلا یصلح» نمی تواند دلیل بر بطلان معامله باشد، چون ربا که در کار نیست، نسیه هم نیست، قبض هم که در مجلس شد، این هیچ دلیلی بر بطلان معامله نیست. این گونه از تعبیرها نمی توانند مخالف قواعد اساسی و اولیه باشند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۰۰، ابواب الصرف، باب۱۵، ط آل البیت.

پس این مسئله هفتمی که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) مطرح کرده اند و غالب این مسائلی که ایشان در این بخش مطرح کردند موافق با نهایه مرحوم شیخ طوسی در صفحه ۳۸۳ و ۳۸۴ است؛ این هم مطابق با قواعد اولیه هست و هم نصوص باب آن را تأیید می کند.

صرف و سلم مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: صرف و سلم

یکی از مسائل ده گانه ای که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در پایان بخش صرف ذکر کردند، این است که به عنوان مسئله هشتم: «لو باع ثوباً بعشرین درهما من صرف العشرین بدینار لم یصح لجهالته». (۱) [۱]سرّ تبیین و تشریح این فروع این است که آن وقت معامله «نقدَین»؛ یعنی طلا و نقره، یک معامله رایجی بود و خصوص معامله «نقدَین» احکامی دارد که در معاملات دیگر نیست، خواه معامله کالا به کالا باشد یا معامله کالا به «احد النقدین»؛ مثلاً غرر در همه اقسام ضرر دارد، چه در معامله صرف، چه در غیر صرف. غبن ضرر ندارد؛ منتها معامله را از لزوم به جواز منتقل می کند؛ یعنی معامله غبنی باطل نیست، شخص مغبون خیار غبن دارد؛ ولی همین غبن در معامله صرفی باعث بطلان معامله است. اگر کسی در معامله کالا به کالا، کم داد که ثمن مساوی مثمن نبود یا مثمن مساوی ثمن نبود، آن شخصی که کم گرفت مغبون است، معامله او صحیح است، خیار غبن دارد یا فسخ یا امضا می کند؛ ولی معامله باطل نیست؛ ولی در معامله صرف اگر ثمن کمتر از مثمن یا مثمن کمتر از ثمن بود، چون رباست در صورت تساوی «جنسَین»، این معامله باطل است، نه اینکه معامله صحیح است و غبنی است و خیار غبن دارد؛ اگر درهمی را به درهم یا دیناری را به دینار معامله کردند و «احد الطرفین» کمتر از طرف دیگر بود، این می شود ربا و معامله باطل است، نه اینکه این معامله صحیح است، آن کسی که کم گرفت مغبون شد و خیار غبن دارد.

ص: ۶۱۳

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۵.

آن روزها داد و ستد رسمی با «نقدَین» بود، در عصر پیغمبر(صلی الله علیه و آله سلم) تا عصر وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) که سکه زدند، بعد هم چون گفتند این سکه گرچه معدود هم باشد، حکم موزون را دارد تا سالیان متمادی حکم موزون را داشت؛ بعدها که اوراق بهادار و اسکناس و اینها رواج پیدا کرد، حکم مسئله عوض شد. کسی اگر کم گرفت مغبون می شود معامله صحیح است و خیار غبن دارد، نه اینکه معامله باطل باشد؛ لذا این مسائل ده گانه را مرحوم محقق در شرایع (۱) و شش گانه را در المختصر النافع (۲) ذکر کردند، بخشی برای این بود که ممکن است محل ابتلا باشد و بخشی هم «تبعاً للنصوص»، زیرا در عصر معصومین(علیهم السلام)، همین فروع محل ابتلای عملی جامعه بود و چیزی که محل ابتلای عملی مردم باشد محل ابتلای علمی اهل بیت بود که باید فتوا می دادند؛ لذا در این زمینه نصوصی آمده که نشان می دهد، محل ابتلای عملی مردم بود؛ الآن محل ابتلای عملی مردم نیست، قهراً محل ابتلای علمی فقها هم نخواهد بود؛ لکن از این

نصوص و فتاوا و فروع، یک سلسله قواعدی به دست می آید که در موارد دیگر، کاربرد دارد.

غرض آن است که غبن در مسئله «صرفَین» این طور نیست که خیار غبن بیاورد؛ بله، اگر «جنسَین» متفاوت بودند، یکی درهم بود و یکی دینار، اینجا غبن خیار غبن می آورد؛ ولی اگر هر دو دینار بودند یا هر دو درهم بودند که ثمن و مثمن از یک جنس بود، اینجا کم دادن و کم گرفتن، می شود ربا و معامله باطل است. حالا اگر کسی جاهل باشد آن حکم تکلیفی برداشته شده؛ ولی حکم وضعی آن که هست. این طور نیست که اگر کسی جاهل به قیمت بود یا نمی دانست یا سهو کرد، این معامله صحیح باشد، بعد خیار غبن داشته باشند، بلکه چه سهو، چه نسیان، چه غفلت، چه جهل و مانند آن، حکم تکلیفی را برمی دارد وگرنه حکم وضعی که بطلان باشد سر جای خود محفوظ است.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۵.

۲- المختصرالنافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۲۹.

مسئله هشتم از مسائل ده گانه ای که مرحوم محقق در متن شرایع ذکر کردند این است که فرمود: «لو باع ثوباً بعشرین درهماً من صرف العشرین بالدّینار لم یصح لجهالته» (۱) [۴]این می شود غرر. بیان آن این است که یک وقت است که در یک شهر درهم؛ یعنی یک مثقال نقره، یک سکه رایج شهرت داری هست که همه با آن معامله می کنند یا اگر دو یا سه سکه هست یکی غالب و رایج و دارج است، بقیه مهجور هستند، این وضع درهم؛ دینار هم همچنین؛ یک وقت است که دینار؛ یعنی یک مثقال طلای معروف معهودی است که رایج بین مردم هم همان است اصلاً غیر از آن نیست، یا اگر مثقال طلای دیگری هم مورد معامله باشد، خیلی نادر و کم است؛ در چنین فضایی اگر کسی کالایی را بفروشد بگوید من این فرش یا گندم را می فروشم، به بیست درهمی که این بیست درهم معادل یک دینار است، اینجا هیچ جهل و غرری در کار نیست، معامله صحیح است، چرا؟ برای اینکه گفت من این کالا ـ را فروختم به بیست درهمی که این بیست درهم، معادل یک دینار است، هم درهم رایج و معلوم است - بیست تای آن معلوم است - هم دینار رایج است و معلوم - یک دینار معلوم است - و احیاناً اگر دینارهای دیگری باشد یا درهم های دیگری باشد، مغلوب هستند؛ پس در این صورت هیچ محذوری نیست و معامله صحیح است، چرا؟ برای اینکه این کالا ـ را فروخته به بیست درهمی که این بیست درهم معادل یک دینار است؛ مثل اینکه در یک زمان، در یک عصر و مصر این ارزها قیمت رایج داشته باشد؛ مثلاً ریال این مملکت با ریال کشورهای دیگر مشخص باشد، معلوم است که بیست ریال این مملکت، معادل یک ریال فلان مملکت است «أو بالعکس»؛ اینجا صحیح است، برای اینکه هم ثمن و هم مثمن معلوم است، جهلی در کار نیست یا اگر تفاوتی هم باشد آن ریال غیر معادل، رایج نیست وگرنه آن ریال رایج فلان کشور در این مملکت این است که بیست ریال این کشور، معادل یک ریال فلان کشور است؛ در معاملات ارزی این طور است؛ ولی اگر ریال های فراوانی به عنوان ارز وارد این کشور می شود، چه اینکه ریال این کشور هم ممکن است در کشورهای دیگر رواج داشته باشد. اگر بگوید بیست ریال این مملکت را می دهم که معادل یک ریال باشد، این می شود غرر و باطل، چرا؟ چون معادل یک ریال ارزی کدام کشور؟ اگر ریال ارزی کشورهای دیگر متفاوت است و ریال ما هم معین است، اگر بگوید بیست ریالی که معادل یک ریال خارجی باشد با کدام ریال؟ جهالت در سه صورت اشکال دارد و در یک صورت جهالت نیست و صحیح است: مقدار هر دو مجهول باشد باطل است؛ اگر آن تعدیل شده، این طرف مجهول باشد و آن طرف معلوم، باطل است، آن طرف مجهول باشد و این طرف معلوم، باطل است. اگر ریال این کشور و ریال رایجی که ارز کشور دیگر هم معلوم باشد، این صورت چهارم در بین این صُوَر اَربَع صحیح است. پس اگر کسی بگوید من این کالا ـ را فروختم به فلان مبلغ که مطابق با چند دلار باشد، چند دلار کدام کشور؟ آمریکا یا کانادا؟ این ارز مجهول است. اگر بگوید ریال؛ ریال کدام کشور و قیمت آن ارز چقدر است؟ پس یا هر دو طرف مجهول است یا «احد الطرفین» مجهول است این غرر؛ گذشته از اینکه شبهه ربا هم در معامله صرفی هست؛ ولی اگر ارکان چهارگانه درست باشد؛ یعنی ثمن درست باشد مثمن درست باشد، تطبیق این بر آن و انطباق آن بر این، این امور چهارگانه درست باشد معامله صحیح است، نه مشکل جهل دارد، نه مشکل ربا دارد، نه مشکل غرر و خطر و اینها، اگر هم تفاوتی بود خیار غبن دارد. اما اینکه محقق در متن شرایع این را فرمودند این تعلیل نشان می دهد که مخصوص حال جهل است.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۵.

«لو بـاع ثوبـاً بعشـرين درهمـاً»؛ یـک پـارچه را فروخت، ثوب؛ یعنی پارچه در برابر قمیص که پیراهن است؛ آن نـدوخته را می گویند ثوب، اما دوخته را می گویند قمیص. «لو باع ثوباً بعشرین درهماً» که «من صـرف العشـرین بالدینار» است، به آن بیست درهمی که معادل یک دینار است؛ با کـدام درهم ها؟ با کـدام دینارها؟ اگر درهم رایج مملکت یکی بود، دینار رایج مملکت یکی بود یـا اگر غیر این بود اصـلاً مغلوب بود و به ذهن نمی آمـد؛ اینجـا درست است، چون جهلی در کار نیست. اما از اینکه می فرمایـد: «لم یصـح بجهالته»، برای اینکه درهم ها و دینارها فرق می کند یا معامله دو مجهولی است یا معامله یک مجهولی، به هر صورت از یـک سو غرر و از یـک سو صـرف در کـار است و معـامله سـکه جریـان ربا در کار می شود. این مسـئله نص خاصی برای آن ذکر نکردند.

پرسـش: ...؟پاسـخ: در صورتی که معلوم بود روشن است، هم غـالب شارحـان، چه مسالـک، (۱) جواهر، (۲) ریاض (۳) همه اینها تبیین کردنـد که محل ابتلای آن روز همان صورتی بود که معلوم نباشد وگرنه تعلیلی که ایشان در متن آوردند نشان می دهد که صورت علم را شامل نمی شود، برای اینکه ایشان نفرمود که «لم یصح» فرمود: «لم یصح لجهالته»، پس معلوم می شود که اگر معلوم باشد ایشان فتوا به بطلان نمی دهد. اگر تعلیل نکرده بود می فرمود: «لم یصح»، آن وقت جای نقد داشت که این اطلاق درست نیست، اگر معلوم باشد صحیح است و اگر مجهول باشد باطل، اما وقتی خودش تصریح می کند «لجهالته»؛ یعنی برای آنجایی است که دو مجهول یا یک مجهول است.

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۴۹.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۴۶.

۳- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۸، ص۴۶۸.

مسئله نهم از مسائل ده گانه صرفِ محقق در شرایع این است که «لو باع مأه درهم بدینار الا درهماً»؛ اینها معاملات صرفی رایج آن روز و محل ابتلای عملی مردم بود، از ائمه(علیهم السلام) سؤال شد، روایات آن در جوامع روایی آمده (۱) و این فقها هم مطرح کردند. حالا اگر موردی شبیه این باشد، این موارد بر آن منطبق باشد یا آنها مندرج تحت این قاعده باشند، همین حکم را دارد. فرمود: «لو باع مأه درهم بدینار الا درهماً لم یصح لجهالته و کذا لو کان ذلک ثمناً لما لا ربا فیه ولو قُدِّر قیمه الدرهم من الدینار جاز لارتفاع الجهاله»؛ (۲) توجه مهم این صرف به خاطر مسئله رباست وگرنه اگر خصوص غرر و جهل باشد در همه موارد هست یا اگر لازمه آن خیار غبن باشد با صحت معامله در همه موارد هست. سرّ طرح این گونه از فروع در ذیل مسئله صرف، همان پیش آمد رباست.

فرمود: «لو باع مأه درهم بدینار الا درهماً»؛ اگر در معامله صرفی، صد درهم بدهد، یک دینار بگیرد و بگوید که یک دینار به استثنای درهم؛ یعنی دینار ثمن نیست، بلکه دینار منهای درهم ثمن است. پس مُثمن مشخص است که صد درهم است، دینار ثمن قرار گرفت؛ اما خود دینار به تنهایی نیست، دینار به استثنای یک درهم، مثل اینکه در مملکت اگر ارز متعدد است، پول های فراوانی در این مملکت از کشورهای دیگر می آید، اگر کسی صد ریال این مملکت را بدهد به یک ریال فلان مملکت «أو بالعکس الا درهماً»، این استثنا باعث مجهول بودن آن ثمن می شود. ما نمی دانیم آن درهمی که از این دینار جدا می شود کدام درهم است؟ و آن دیناری که شما ثمن قرار دادید منهای یک درهم، آن دینار چقدر است؟ و نسبت درهم به دینار را هم نمی دانیم. حالا ـ بر فرض دینار را بدانیم، درهم را هم بدانیم، اما نسبت دینار به درهم را نمی دانیم. یک وقت شما می گویید این صد درهم را فروختم به یک دینار «الا عُشر، الا ثُمن، الا سُدس، الا ثُلث»، یک کسر مشاعی را از این استثنا می کنید این درست است؛ معلوم هست و مجهول نیست؛ شما وقتی که مبیع خود را فروختید به یک دینار، بعد کسری را از آن استثنا کردید گفتید مگر عُشر آن، مگر ثُمن آن، مگر ثلث آن، این درست است؛ اما اگر یک چیز دیگری را از این استثنا کردید و گفتید، مگر یک من گندم؛ نسبت یک من گندم با دینار معلوم نیست، این چند درصد آن است؟ این مورد چون در روایات آمده این را هم ذکر کردند. (۳) دلیل مسئله هم «لجهالته» است. این جهالت از نظر غرر با سائر موارد یکسان است؛ ولی سرّ طرح این مسئله ضمن جریان صرف، همان شبهه رباست، بالأخره معلوم نیست که این مساوی است یا کمتر است یا بیشتر؟ شما وقتی می توانید چیزی را از آن ثمن استثنا کنید که حاصل جمع را بدانید تا ثمن معادل مثمن باشد، اگر حاصل جمع را نمی دانید و علم به تساوی ثمن و مثمن ندارید شبهه رباست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱، ص۸۰ و ۸۱، ابواب أبواب مقدمه العبادات، باب۱۸، ط آل البیت.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۶.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱، ص۸۰ و ۸۱، ابواب أبواب مقدمه العبادات، باب۱۸، ط آل البیت.

پرسش: ...؟پاسخ: چه این درهم، چه دراهم دیگر، نه اینکه من ۹۹ درهم را به شما فروختم نه، این صد درهم را فروختم به یک دینار به استثنای درهم، اگر شما بگویید که به یک دینار مگر ثُلث آن یا مگر رُبع آن، اینجا کسر مشاع آن مشخص است، اما اگر چیزی را استثنا بکند که نسبت آن مستثنا به «مستثنی منه» مشخص نیست؛ پس این می شود مجهول؛ پس «محتمل الربا» است. مسئله غرر چیز دیگری است کالای دیگر هم همین طور است.

«لو باع مأه درهم بدینار الا درهماً لم یصح لجهالته»؛ حالا روایت آن را هم که ملاحظه بفرمایید برابر آن روایت این فتوا تنظیم شد. «و کذا لو کان ذلک ثمناً لما لاربا فیه»؛ می فرماید ما این را در ذیل مسئله صرف طرح کردیم، برای اینکه شبهه رباست؛ ولی چون غرر و جهالت و احساس خطر، باعث بطلان معامله است، و غرری که معامله را باطل می کند، در ربوی و غیر ربوی جاری و یکسان است؛ اگر در کالاهای دیگر هم همین کار را بکند، نگوید من درهم را به دینار فروختم «کذا و کذا»، بگوید کالایی را به دینار فروختم «الا درهماً»، این چون غرر و خطر و جهل دارد، معامله باطل است.

«و کذا لو کان ذلک ثمناً لما لاربا فیه اما ولو قُدِّر قیمه الدرهم من الدینار، جاز لارتفاع الجهاله»؛ اگر بگویند این دینار یک دهم یا یک سوم یا یک چهارم دینار است، کسر مشاع باشد، مشخص و معلوم باشد، این هم خطر ربا را بر طرف می کند هم خطر جهل و غرر را. این فرع نهم را برابر روایاتی که مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) از مرحوم کلینی و سایر مشایخ نقل کردند ایشان تنظیم فرمودند. وسائل، جلد هجدهم، باب بیست و سوم از ابواب احکام عقود، صفحه هشتاد؛ مرحوم کلینی (۱) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) قَالَ: یُکْرَهُ أَنْ یُشْتَرَی الثَّوْبُ بِدِینَارٍ غَیْرَ دِرْهَمٍ»؛ حالا این «یکره» را گفتند که چون در بعضی از نصوص دارد که وجود مبارک حضرت امیر از حلال کراهت نداشت، (۲) به قرینه آن روایاتی که خوانده شد، این کراهت ها را حمل بر حرمت کردند. «یُکْرَهُ أَنْ یُشْتَرَی الثَّوْبُ بِدِینَارٍ غَیْرَ دِرْهَمٍ»؛ اگر بگوید من این پارچه را یک دینار به استثنای یک درهم می خرم، آن نسبت درهم با این دینار معلوم نیست، پس این می شود مجهول، می شود غرر. اگر بگوید من به یک دینار می خرم مگر رُبع یا نصف یا ثلث آن، این کسر مشاع آن مشخص است و ثمن معلوم هست، معامله باطل نیست؛ معامله صرفی هم نیست که سخن از ربا باشد، معامله غیر صرفی است فقط محذور آن مسئله غرر می شود، در صرف گذشته از غرر، مسئله ربا هم مطرح است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۶، ط اسلامی.
۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۸، ط اسلامی.

فرمود: «يُكْرَهُ أَنْ يُشْتَرَى الثَّوْبُ بِدِينَارٍ غَيْرَ دِرْهَمٍ»؛ یعنی بگوید «بدینار الا یک درهم»، این مستثنا که مجهول باشد «مستثنی منه» را مجهول می کند.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، فرع بندی در مسئله هشتم برای همین بود. یک وقت است که دینار رایج یکی است، درهم رایج یکی است؛ این مسئله «بیّن الرشد» است. یک وقت است که دینار رایج و درهم رایج یکی هستند، دینار دیگری هم هست؛ ولی مغلوب است، نه اینکه اصلاً نباشد؛ این فرع دوم هم به فرع اول ملحق می شود، این هم «بیّن الرشد» است. محل بحث و این فرع هشتم و نهم آن جایی است که دینارهای فراوانی در مملکت رایج است، مثل ارزهای فراوان، ریال های فراوان و دینارهای فراوان که اگر کسی برود صرافی معامله ای بکند بگوید یک دینار به استثنای یک ریال، کدام دینار؟ کدام ریال؟ ریال کدام کشور؟ دینار کدام کشور؟ آنجایی که ارزها مختلف و متنوع است؛ نه منحصر است که فرض اول است، نه غالب است که فرض دوم است، بلکه همه در حدّ هم هستند، این جهالت می آورد از نظر غرر و معامله باطل است و شبهه ربا هم هست که اینها در این فرع هشتم بیان شده است.

پرسش: ...؟پاسخ: یعنی معامله باطل است، اگر غرر باشد کل معامله باطل است، صرف باشد کل معامله باطل است؛ این نظیر عیب نیست که این معیب را بردارد و آن غیر معیب را بگذارد و خیار «تبعض صفقه» بیاید و مانند آن، چون یک معامله است این معامله حکم واحد خواهد داشت. در آنجا که «تبعض صفقه» می شود، برای این است که مشکلات جهل و ربا و اینها در کار نیست؛ الآن این دو درهم را دادند و دو درهم دیگر گرفتند، قیمت ها هم یکی است و رواجشان هم یکی است؛ منتها این شخص در این کشور که آمده باید با پول این کشور معامله کند، در صورتی که پول این کشور با فلان کشور یکی است و هیچ تفاوتی هم بینشان نیست. این شخص مسافر که وارد این کشور شد در این چند روزی که هست باید با پول این کشور معامله کند؛ لذا می رود صرّافی، دو دینار خود را می دهد و دو دینار این مملکت را می گیرد، نه جهلی در کار است، نه غرری در کار است، نه ربا؛. اما اگر دینارها و درهم ها متعدد بودند، مثلاً مال دیگری درآمد، این خیار «تبعض صفقه؛ دارد، البته آنجایی است که مشکل غرر و ربا نباشد وگرنه کل معامله باطل است و نمی شود گفت که نسبت به این دینار صحیح است، چون مال خودش است نسبت به دینار دیگر که مال دیگری و «مستحقا للغیر» درآمده و معامله صحیح نیست.

«یُکره ان یشتری الثوب بـدینار غیر درهم». این «یُکره» حتماً بایـد حمـل بر حرمت بشـود، چرا؟ برای دلیلی که در مسئله آمد فرمود: «لِأَنَّهُ لَا یُدْرَی کَمِ الدِّینَارُ مِنَ الدِّرْهَمِ»؛ او که نمی داند نسبت دینار و درهم چقدر است؟ آیا یک درهم، یک دهم دینار است، دو دهم دینـار است، بیست درهم می شود یـک دینـار یـا ده درهم می شود یـک دینـار؟ او که نمی دانـد. وقـتی مسـتثنا مجهول باشد؛ نظیر (إلا مَا یُتلَی عَلَیکُم)، (۱) [۱۳]«مستثنی منه» را هم مجهول می کند. برهان مسئله نشان می دهد که «یُکره» به معنـای «یَحرُم» است، چرا؟ چون در ظرف جهـالت که معـامله مکروه نیست، بلکه معـامله باطل است؛ اگر غرر باشـد که معامله باطل است و اگر شبهه ربا هم باشد باطل است.

روایـت دوم دربـاره نسـیه اسـت کـه حکـم دیگری دارد. روایت اول را کـه مرحـوم کلینی نقـل کرد، (۲) مرحوم شـیخ طوسـی(رضوان الله علیه) هم نقل کرد. (۳) روایت دوم از این بـاب خـارج می شود برای اینکه دارد: «فِی رَجُـلٍ یَشْـتَرِی السِّلْعَهَ بِـدِینَارٍ غَیْرَ دِرْهَمٍ إِلَی أَجَلٍ»؛ (۴) [۱۶]این شـبهه نسـیه بودن را دارد که نسـیه در مسـئله «صرفَین» راه ندارد و معامله باطل است چون قبض شرط است ولو تساوی هم باشد ثمن و مثمن مساوی هم باشند، چون قبض نشده و یکی نسیه است، باطل است؛ چه اینکه معامله سلف هم در باب صرف باطل است.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۹۶ و ۱۹۷، ط اسلامی.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۵۸.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۸۰، أبواب احکام العقود، باب۲۳، ط آل البیت.

روایت سوم که دارد «كَرِهَ أَنْ يَشْتَرِيَ الرَّجُلُ بِدِينَارٍ إِلَّا دِرْهَماً- وَ إِلَّا دِرْهَمَيْنِ نَسِيئَةً»؛ مشکل روایت سوم هم از جهت اینکه قبض نشده و نقد نیست و نسیه در معامله صرف باطل است. پس روایت دوم و سوم از بحث کنونی ما بیرون هستند؛ روایت اول و چهارم ناظر به مسئله ما هست.

روایت چهارم مثل این روایت های سه گانه دیگر این را هم مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) نقل کرده است «عَنْهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ الضَّرِيرِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ مُيَسِّرٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ(علیهما الصلاه و علیهما السلام)» این است که «انه كَرِهَ اَن يَشترىَ الثُّوبَ بِدِينَارٍ غَير دِرهَم»؛ بگوید من این پارچه یا فرش را به یک دینار به استثنای یک درهم می خرم. پس دو صورت آن صحیح است و یک صورت آن باطل، اگر دینار رایج این مملکت یکی بود و لاغیر و درهم رایج این مملکت یکی بود و لاغیر، کسر مشاع آن مشخص است. فرع دوم آن است که درست است غیر از این دینار دینارهای دیگری هم هست؛ ولی آنها مغلوب هستند و ذهن از آنها منصرف می شود به همین دینار رایج، پس این به منزله دینار منحصر است و همچنین درهم، گرچه درهم های دیگری هم کم و بیش مورد معامله قرار می گیرند؛ ولی چون نادر هستند ذهن از آنها به همین درهم رایج منصرف می شود که این به منزله درهم منحصر است. پس صورت دوم و صورت اول نه مسئله غرر در آن هست و نه مسئله ربا، چون معلوم است؛ فقط آنجا که دینارهای متعدد یا درهم های متعدد باشند یا لااقل یکی متعدد باشد که نسبت معلوم نباشد، آنجا جریان غرر و ربا مطرح است. روایت چهارم این است که وجود مبارک جعفر عن ابیه امام باقر(سلام الله علیهما) نقل کرد که «كَرِهَ اَن يَشترىَ الثُّوبَ بِدِينَارٍ غَير دِرهَم» به استثنای درهم، چرا؟ «لِأَنَّهُ لَا يُدْرَى كَمِ الدِّينَارُ مِنَ الدِّرْهَمِ»؛ برای ما که معلوم نیست این دینارها متعدد هستند، درهم ها متعدد هستند یا لااقل یکی از آنها متعدد باشد کافی است؛ ما نسبت مستثنا را به «مستثنی منه» را نمی دانیم. وقتی نسبت مستثنا را به «مستثنی منه» را ندانستیم، کسر مشاع و مجهول است، وقتی مجهول شد هم شبهه غرر و هم شبهه ربا در کار است. اگر از جنس دیگر باشد، فقط غرر مطرح است؛ اگر از باب صرف باشد، گذشته از غرر، مسئله ربا هم مطرح است. البته این حکم چون اختصاصی به مسئله صرف ندارد؛ لذا مرحوم محقق فرمود دینار ولو ثوبی را؛ معلوم می شود که در معامله غیر صرفی هم همین حرف هست؛ لذا مرحوم صاحب وسائل می فرماید: «وَ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ الْمَبِيعِ وَ الثَّمَنِ» (۲) [۱۸]چون ثمن و مثمن هر دو باید معلوم باشد. «احدهما» مجهول بود بر اساس غرر معامله باطل می شود. در خصوص صرف گذشته از مسئله غرر جریان ربا هم مطرح است. «هذا تمام الکلام» در فرع نهم.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۷، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۸۱، ابواب أبواب احکام العقود، باب۲۴، ط آل البیت.

قبض و اقباض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

دهمین مسئله از مسائل ده گانه ای که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در شرایع (۱) مطرح فرمودند و ششمین مسئله از مسائل شش گانه ای که همین محقق بزرگوار در المختصر النافع (۲) ذکر کردند، در دو مقام محور بحث قرار می گیرد: یکی به حسب قواعد اولیّه، یکی هم به حسب نصوص خاصه ای که در مسئله وارد شده است. کاری که در المختصرالنافع انجام دادند، دقیق تر و سودمندتر از کاری است که در شرایع صورت گرفت. در شرایع این مسئله دهم دو تا مسئله است که در کنار هم قرار گرفت و ارتباطی با هم ندارند، حق همان است که در المختصرالنافع انجام داد، اگر این دو تا مسئله از یک سنخ بودند و یکی فرع دیگری بود، ذکر این دو مسئله در یک جا بی تناسب نبود؛ اما این دو تا مسئله جدای از هم است، بنابراین آن طوری که در المختصرالنافع آمده که مسئله دوم را کاملاً از مسئله اول جدا کرده آن اوُلی است.

متن فرمایش مرحوم محقق را ملاحظه بفرمایید تا برسیم به تحلیل این. «العاشره» (۳) [۳]که آخرین مسئله از مسائل ده گانه شرایع هست این است: «لو باع خمسه دراهم بنصف دینار»، آن روز این گونه از داد و ستدها محل ابتلای عملی صرّاف ها و امثال آنها بود؛ لذا محل ابتلای علمی ائمه(علیهم السلام) بود که از آنها سؤال می کردند، گرچه فعلاً این گونه از داد و ستدها رواجی ندارد؛ ولی از بعضی از زوایای این فروع و نصوص وارده، احکام فقهی خوبی استفاده می شود.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۵.
۲- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۲۹.
۳- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۶.

مسئله اول از دو مسئله ای که در «العاشره» مطرح است این است: «لو باع خمسه دراهم بنصف دینار»؛ چون معمولاً ارزش ده درهم یک دینار است، ده مثقال نقره یک مثقال طلاست، اگر کسی پنج درهم را بفروشد به نصف دینار، آن روز این طور بود، نصف دینار یک نیم سکه جداگانه ضرب می شد، مثل الآن و یکی اینکه طلا یک مثقال هم نصف داشت، یک دینار هم نصف داشت، ولو سکه جدایی نبود. کسی که پنج درهم را به نصف دینار فروخت آیا باید به نیم سکه ای که جداگانه زده شده و مستقل است به آن منتقل بشود و آن را از مشتری تحویل بگیرد یا نصف سکه؟ ارزش نصف سکه ممکن است کمتر باشد، آن نیم سکه ای که جداگانه زده شده و ضرب شده، ارزش بیشتری دارد. برخی ها گفتند که چون روشن نیست و تفاوتی بین نصف یک دینار با نیم سکهِ جداست، چون مجهول و غرری است معامله باطل است. تذکره مرحوم علامه براساس این مبنا وضع شده است. (۱) برخی ها خواستند بگویند این معامله رایجی بین مردم است و غرری هم در کار نیست، اگر تفاوتی هم باشد زیاد نیست؛ بنابراین معامله صحیح است. به هر حال حالا که معامله صحیح شد، خریدار باید این نیم سکه

جداگانه ضرب شده بپردازد، یا اگر سکه بدهد بگوید که بین من و شما «بالشرکه» است، شما پنج درهم دادید به نصف دینار، من یک دینار به شما می دهم بین من و شما «بالشراکه»، شما یک نصف دینار بیشتر از من که حق نداری؟!

۱- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج ۱۰، ص ۴۴۲.

محقق می فرماید که «لو باع خمسه دراهم بنصف دینار قیل» - آن فروع قبلی از را صفحه۳۸۳ و ۳۸۴ نهایه مرحوم شیخ نقل کردند، این از مبسوط مرحوم شیخ، جلد دوم، صفحه۹۸ است - «کان له شقّ دینار»؛ اگر کسی پنج دینار را به نصف دینار فروخت، از مشتری بیش از این حق مطالبه ندارد که نصف دینار طلب بکند، نه نیم سکه جداگانه؛ این یک قول. «قیل کان له شقّ دینار و لا یلزم المشتری صحیح»، بر مشتری لازم نیست که نیم سکه صحیح ضرب شده بپردازد. «الا ان یرید بذلک نصف المثقال عرفاً»، مگر اینکه منظور از آن نصف مثقال باشد؛ این هم قابل انطباق بر نیم سکه رایج است و هم نصف دینار. یک وقت است که شما می گویید نیم مثقال، یک وقت می گویید نصف دینار؛ اگر نیم مثقال باشد بله، آن سکه ضرب شده و آن نیم مثقال هم آن است، اگر گفتید نصف دینار، این نصف دینار بر همان شقّ دینار هم صادق است، پس مشتری ملزم نیست که یک نیم سکه ضرب شده جداگانه بپردازد. این حرفِ قائلی است که مرحوم صاحب شرایع نقل کرد.

«و کذا الحکم فی غیر الصرف»؛ الآن بحث در بیع صرف بود که اگر درهمی را به دینار یا نصف دینار بفروشد حکم آن چیست؟ اما اگر یک کالاـ یا فرشی یا گندمی را به نصف دینار فروخت، آن هم همین حکم را دارد. یک وقت تصریح می کند که من این گندم یا فرش به نیم سکه ضرب شده جداگانه می فروشم این روشن است، اما اگر گفت به نصف دینار می فروشم، این نصف دینار صادق است بر نصف یک دیناری که این دینار مشترک باشد بین این فروشنده و خریدار، این نصف دینار است.

پرسش: ...؟پاسخ: قبض می کنند؛ حالا یا این کل دینار را به او می دهد و می گوید بین من و شما «بالمشارکه» یا آن نیم سکه ضرب شده را به او می دهد. در همین مجلس بیع، وقتی که پنج درهم را به نصف دینار فروخت، این پنج درهم را از یک طرف می گیرد و یک دینار به او می دهد، می گوید این دینار بین من و شما «بالشرکه» است. این حرف را مرحوم محقق از دیگران نقل کرده؛ ولی خود فتوا ندادند، ظاهراً فتوای مرحوم شیخ است در مبسوط. (۱)

این مسئله را ملاحظه بفرمایید هنوز تمام نشد؛ مرحوم محقق فرع دیگری را عنوان کردند: «و تراب الصیاغه یباع بالذهب و الفضه معاً»؛ کاملاً این فرع دوم از فرع اول بیگانه است. راهی که در المختصرالنافع طی کرد باید همان راه را رفت و آن مسئله دوم این است کسانی که کاری انجام می دهند و کارگاهی دارند و ریخت و پاشی در آن هست. یک وقت کار ریخت و پاشی در آن نیست، مثل اینکه کسی ظرفی را از کسی می خرد یا فرشی را می خرد که دیگر ریخت و پاشی ندارد. یک وقت تنها خدمات است و کار نیست، این زرگری وقتی که می گویند این مقدار طلا را برای ما انگشتر یا گوشوار درست کن او ناچار است که وقتی قیچی می کند، قدری از این طرف بزند و قدری از آن طرف بزند که انگشتر یا گوشوار خوبی دربیاید، این یک ریخت و پاشی دارد؛ خیّاط ها بالأخره ناچارند قدری از طول و عرض بُرش کنند که قبا به اندازه آقا خوب دربیاید ریخت و پاش دارند؛ نجارها هم همین طور هستند؛ اینها کارهای خدماتی دارند، زرگرها، حدّادها، اینها در کارهای جزئی شاید خیلی قیمت نداشته باشد، اما کارگاه ها و شرکت های مهم آنها وقتی که برش می کنند، قراضه های آهن را می بینید که یک تیرآهن قراضه درمی آید، بیست کیلو یا سی کیلو آهن جزء قراضه درمی آید یا در اثر حجم زیاد ارزش دارد یا در اثر قیمت خاصی مثل طلاکاری و فضه کاری و برلیان کاری و اینها، این شخص یک انگشتر می خواهد، انگشتر باید مطابق با انگشت او باشد، آن زرگر ناچار است یک مقدار قیچی کند کم کند تا اینکه به انگشت او بخورد، این براده ها را چه کار کند؟ این محل ابتلای دیروز بود و امروز هم هست، سؤال هم کردند سه تا امر در این زمینه هست.

ص: ۶۲۶

۱- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۹۸.

پرسش: ...؟پاسخ: دو تا حرف است یک وقت است که خود شخص انجام می دهد، یک وقت است می گوید حالا من سنّم بالا شد یا قبلاً دستم نیرومندتر بود، الآن کوچک تر شد، طلاهای قبلی را را برای من کوچک کنید یا این را برای من بزرگ کنید و اینها، اینها محل ابتلاست. الآن خیاط ها این طور هستند، آدم لباس می برد به خیاط می دهد، خیاط برش می کند، نجارها و سازنده درب ها همین طور است، خیلی از چیزها همین طور است که آدم کالایی را می برد به آن خدماتی می دهد می گوید شما برای من انجام بدهید.

سه امر است که در اینجا مسئله دوم را رهبری می کند: یکی قواعد عامه است، یکی نصوص وارده در مجهول مالک است، یکی هم نصوص خاصه مسئله است. این مسئله دوم هیچ ارتباطی با مسئله اول ندارد. مسئله اول این است که اگر کسی پنج درهم فروخت به نصف دینار، آیا این مشتری که خریدار است، باید نیم سکه مستقل بدهد یا یک دینار ممکن است به او بدهد، بگوید نصف برای تو نصف برای من «بالشراکه»؟ آن مسئله چه کار دارد، به این مسئله که می گوید این ریخت و پاش، خورد و ریز را باید چه کار کرد؟! کاری که در المختصرالنافع شد، این منظم تر، دقیق تر و حساب شده تر است. بنابراین ما باید در دو مقام بحث بکنیم، چون دو تا مسئله است کاملاً از هم جداست.

اما مسئله اول که فرمود: اگر کسی پنج درهم را به نصف دینار بفروشد، چون بحث در باب صرف است، حکم آن چیست؟ بعد فرمودند: «و کذا فی غیر الصرف». یک وقت است که کالایی را می فروشد به نصف دینار، یک وقت است که درهمی را می فروشد به نصف دینار، این فرق نمی کند. اگر معامله به نصف دینار رایج یا غالب بود که تنها آن بود و منظور از نصف دینار، نیم سکه بود، اگر یک سکه بدهد بگوید بین من و شما «بالشرکه»، این درست نیست و اگر آن طرف رایج یا غالب بود که نصف دینار؛ یعنی یک دینار می دهد می گوید نصف آن برای من، نصف آن برای شما «بالشرکه»؛ این نیم سکه اگر بخواهد بدهد، باید تراضی «طرفَین» باشد. اگر اینها «علی السویه» هستند صحیح است، اما اگر «علی السویه» نیستند و اختلاف قیمت دارند؛ فرمایشی که علامه در تذکره گفته اگر اقوا نباشد احوط است، برای اینکه غرر را به همراه دارد؛ شما باید قرینه بیاورید بگویید این نصف دینار؛ یعنی چه؟ یعنی نیم سکه زده جداگانه رایج، یا یک سکه یک مثقالی بدهید بگویید که بین من و شما «بالشرکه»؛ خود شرکت هم نقصی است، اگر این نبود فرمایش علامه در تذکره تا حدودی براساس قواعد است، اگر اقوا نباشد احوط همین است.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، اصلاً آن معلوم نیست که کدام یک از این دو ثمن قرار گرفت؛ آیا نصف به آن معناست که یک دینار به او بدهد بگوید بین من و شما «بالشرکه»، یا این نیم سکه جداگانه بدهد؟ معلوم نیست و تفاوت قیمت هم دارند. فروع آن که آن رایج باشد مشخص و این رایج باشد مشخص، «علی السواء» باشد مشخص و تفاوت کم باشد معلوم، اما اگر تفاوت زیاد باشد و معلوم نباشد که این نصف دینار، آن نصف دینارِ مشترک است یا این نیم سکه جداگانه؛ این می شود غرر.

استدلال مرحوم علامه در تذکره این است که این معامله باطل است «للجهاله» (۱) [۶]و این آقایان بعد از مرحوم علامه نخواستند بپذیرند. اگر واقعاً بین نیم سکه جداگانه زده شده، با آن نیم سکه «بالشرکه»، تفاوت هست و مختصر نیست، باید معلوم باشد. اگر انصرافی در کار هست، اگر رواجی در کار هست که ثابت می کنند اگر نشد باید معلوم بشود. بنابراین این اختصاصی به باب صرف ندارد، چه اینکه اگر کالای دیگری را به نصف دینار بفروشد، همین طور است؛ موارد دیگر هم همین طور است؛ پس از باب صرف به غیر صرف می شود براساس قاعده تعدی کرد، چون نص خاصی در مسئله نیست که بگوییم این مخصوص باب صرف است، آن حکم قبض و امثال قبض مخصوص صرف است؛ اما این جهالت و غرر اختصاصی به صرف ندارد، چه اینکه اختصاصی به بیع ندارد؛ اگر بخواهند صلح هم بکنند همین طور است با اینکه صلح بنای آنها بر تسامح است، اما بنای صلح بر غرر نیست، بلکه در صرف نظر کردن از مقدار اندک است، نه اقدام کردن بر غرر.

۱- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج ۱۰، ص ۴۴۲.

پس این فرع که فرمود: «لو باع خمسه دراهم بنصف دینار، قیل کان له شقّ دینار»، این قول وقتی درست است که این رایج باشد؛ اما اگر رواج این نیست آن نیم سکه رایج است، چرا نصف دینار؟ و اگر «علی التساوی» است این شخص مخیر است؛ در صورتی مخیر است که تفاوت نباشد یا اگر تفاوت هست، مغتفر باشد، اما اگر تفاوت هست و تفاوت مختصر نیست، پس تخییر نیست، این می شود غرر. بنابراین اگر سخن مرحوم علامه در همین زمینه بررسی بشود قابل قبول است، در صورتی که جریان غرر را به همراه داشته باشد. این قول از مرحوم شیخ طوسی در مبسوط است.

«قیل کان له شق دینار و لا یلزم المشتری صحیح»؛ یعنی بر مشتری لازم نیست که نیم مثقال سکه‌ ضرب شده‌ جداگانه بپردازد؛ «الا ان یرید بذلک نصف المثقال عرفاً»؛ مگر اینکه این نیم سکه را که می دهد به عنوان نصف مثقال بدهد، یا منظور آن فروشنده این بود که نصف مثقال باشد مطلقا، خواهد به صورت نیم سکه‌ جداگانه، خواه به صورت نیم سکه‌ مشترک. «و کذا الحکم فی غیر الصرف»؛ در غیر باب صرف، اگر خرید و فروش به نصف دینار بود - چون آن روزها قبل از اینکه سکه رواج پیدا کند، اوراق بهادار و اسکناس نبود با همین شمش طلا و مثقال و نیم مثقال خرید و فروش می کردند - اگر کسی کالایی را به نصف مثقال بفروشد، همین حکم را دارد.

این عصاره بحث به مقداری که لازم بود، چون بیش از این مقدار در بحثی که خیلی محل ابتلا نیست لازم نیست. در بخش اول این مسئله دهم؛ اما بخش دوم آن که کاملاً از بخش اول جداست و مناسب بود، مثل المختصرالنافع این مسئله، جدا قرار بگیرد این است که محل ابتلا هم هست. بعد در بعضی از موارد این خیاط ها که احتیاط می کنند کاملاً آن براده ها و بریده ها را همراه با لباس به صاحب لباس می دهند، آنها که خیلی محتاط هستند، آنها که محتاط نیستند، مثلاً اینها را لازم نمی دانند، همین طور نگه می دارند. در خیاطی، در برش چوب، در این گونه از موارد، شاید خیلی آن مانده ها و بُراده ها و بُریده ها قیمتی نداشته باشد، اما در زرگری ها قیمت دارد؛ در کارگاه های مهم که آهن ها را برای ساختمان های بزرگ تکه پاره می کنند، آن بُراده ها خیلی از موارد است که اساس تجارت یک واحد جزئی را تأمین می کند، این می خواهد تیر آهنی که چند متر است و اینها، برای سقف کارگاه خود تنظیم بکند گاهی یک متر، دو متر، سه متر کمتر و بیشتر اضافه می آید، این از براده های آن است، آهن یک متری یا دو متری برای آن سقف کار آمد ندارد و این را دور می ریزد، اینها در اثر حجم زیاد ارزنده هستند؛ براده های طلا و نقره و برلیان و فلزات بهادار دیگر از طرف دیگر، اینها را چه کار بکند؟ دو تا فرع در این زمینه است: یکی اینها را چگونه خرید و فرش کنند، یکی اینکه اینها متعلق به چه کسی است. این دو فرع جدای بیگانه‌ از آن مسئله قبلی را آن بزرگوار در یک مسئله ذکر کرد، این دو تا فرع و این دو تا مسئله که به هم مرتبط هستند می توانند یک جا ذکر بشوند: یکی اینکه ما اینها را بخواهیم بفروشیم چگونه بفروشیم؟ یکی اینکه اینها متعلق به به چه کسی است؟ اما فرع اول، که اینها را چگونه بفروشیم؟ اینها اگر مثل آهن، پارچه، بُراده ها و بُریده های کالاهای دیگر باشد که غیر صرفی است به هر چه خواستند بفروشند می فروشند، چون جریان ربا که در آن نیست، موزون و مکیل هم که نیستند، بر فرض آهن مکیل و وزنی باشد به غیر آهن نیز می شود فروخت، مشکل اصلی در همین براده ها و بریده های طلا و نقره و فلزات بهادار است که اینها را به چه بفروشند؟ این زرگر هم فلز نقره به او می دهند، هم فلز طلا را به او می دهند، این کارها و خدمات انجام می دهد سؤال می کنند که چه کار کنند؟ می فرماید که اینها سه صورت دارد: اینها اگر بخواهند با پول نقد بفروشند که محذوری ندارد و همچنین بخواهند با کالا بفروشند، مثل گندم، جو و فرش، این هم که محذوری ندارد، چون ربا نیست، خواه

آنها موزون باشند، خواه نباشند مثل گندم چون همجنس با این براده های طلا و نقره نیستند. اما اگر خواستند این براده ها و بریده های طلا و نقره را با هم که در یک جا جمع شده به طلا و نقره بفروشند، این چند حالت دارد: یک وقت این مجموعه را به مجموعه طلا و نقره می فروشند؛ انباشته ای از این بُراده ها یک جا جمع شده است از طلا و نقره، این را به چند سکه نقره می خواهند بفروشند، مخلوط می فروشند، مجموع را به مجموع می فروشند، نه جمیع را به جمیع؛ این عیب ندارد، چرا؟ برای اینکه اگر طلا- زیاد بود، چون در مقابل نقره قرار می گیرد براساس انصراف طبیعی؛ یعنی انصراف تجاری، عیب ندارد؛ نقره اگر کم و زیاد بود چون در مقابل طلا- قرار می گیرد، چون اتحاد جنس نیست، ربا نیست. مشابه این در روایات هست، برای پرهیز از ربا؛ فرمودند شما اگر دو جنس را با هم بفروشید، اینها قهراً هر کدام به مقابل خود منتقل می شود. (1) این صورت اوُلی که اگر براده ها و بریده های طلا و نقره را که یک جا انباشته شد به چند مثقال طلا و ند مثقال نقره بفروشند، این هیچ عیب ندارد، برای اینکه اگر کم یا زیاد باشد، چون طلا در مقابل نقره قرار می گیرد و نقره در مقابل طلا، این محذوری ندارد؛ این یک فرع. یک وقت است که به «احد الجنسین» می فروشند، این بریده ها را به چند مثقال طلا یا به چند مثقال نقره می فروشند، در صورتی که ثمن بیشتر از مثمن باشد عیب ندارد، چرا؟ برای اینکه این طلا- و نقره است اگر مجموعه این بریده های طلا و نقره را بخواهند به طلا بفروشند باید طوری باشد که آن بقیه نقره را هم ترمیم بکند وگرنه خسارت و غرر و ضرر و مانند آن است، چون ثمن باید بیش از مقدار مثمن باشد تا در قبال جنس دیگر قرار بگیرد؛ این صورت ثانیه.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۹.

صورت ثالثه هم این است که به کالای دیگر می فروشند؛ این ساده ترین و بهترین فرع است. اگر این بریده ها را به جو، گندم، فرش و چیز دیگر بفروشند که محذوری ندارد. این سه صورت در فروش این بریده ها که ربا نداشته باشد؛ نظیر بیع تراب معدن طلا و نقره است؛ خاک آماده تصفیه را، چه خاک معدن طلا، چه خاک معدن نقره، آنجا هم همین طور بود، در آنجا اگر خاک های مجموع را بخواهند، به مجموعه طلا و نقره بفروشند، عیب ندارد، به «احدهما» بخواهند بفروشند باید که ثمن بیشتر باشد تا جبران آن ضمیمه را بکند، به کالای جدا بخواهند بفروشند، مثل برنج و فرش، این هیچ محذوری ندارد. «هذا تمام الکلام»، در فرع اول این مسئله دوم که این را چگونه بفروشند؟

مسئله دوم و فرع دوم این است که اینها متعلق به چه کسی است؟ ما قواعد اولیه داریم، نصوص عامه «مجهول المالک» داریم، نصوص خاصه هم داریم. اگر این نصوص خاصه، مخالف آن نصوص عامه مجهول مطلق بود، مقید و مخصص آنهاست و اگر مخالف قواعد عامه بود، قاعده را تخصیص می زند. پس یک بحث در قواعد اولیه است، یک بحث در نصوص و عمومات و مطلقات وارده در «مجهول المالک» است و یک بحث در نصوص خاصه ای است که در خصوص مسئله وارد شد.

به حسب قاعده آن مقتضای قواعد اولیه درست است که ید این شخص نسبت به آن کاری که می کند، ید امانی است؛ الآن مستأجر به اجیر می گوید شما این بخش از دیوار یا این فرش یا این لباس را درست کنید، این نسبت به آن پیمان اجاری ضامن است، اما نسبت به عین که ضامن نیست؛ حالا دفعتاً زلزله ای، صاعقه ای، حادثه ای پیش آمد این لباس سوخت این خیاط که ضامن نیست، یا این چوب شکست نجار که ضامن نیست، چون ید نجار نسبت به عین مورد اجاره، ید امانی است، ید نجار نسبت به کار، خدمات و وظیفه ای که به عهده گرفته، ید ضمان است، اگر بد یا کم یا بی جا درست کرد، ضامن است؛ اما نسبت به عین که ضامن نیست؛ ید اجیر، نسبت عین مورد اجاره، ید امانی است: ﴿مَا عَلَى الْمُحسِنِينَ مِن سَبِيل﴾؛ (۱) [۸]چیزی از دست او افتاد و شکست، حادثه ای پیش آمد، تندبادی بود که آجر، کاشی یا شیشه را از دست او انداخت و شکست، او که ضامن نیست، اما اگر او بد کار گذاشت و درست کار نگذاشت و افتاد و شکست، ضامن است؛ ید او نسبت به آن خدمات و کاری که به عهده گرفته ید ضمان است، اما ید او نسبت به عینی که دارد که ید ضمان نیست. یک خیاط همین طور است، همه کارخانه هایی که خدماتی هستند، این طور هستند. اگر این شخص براساس قواعد عامه نسبت به عین ضامن نیست، نسبت به کار ضامن است، اما این براده ها برای او نیست؟! چون براده ها از آن او نیست، برای صاحب آن است، پس ید این شخص اجیر و خدماتی نسبت به این براده ها ید ضمان است؛ حالا ـ یا امانت شرعی یا امانت مالکی است، الآن باید به صاحب آن برگرداند. این طور نیست که رایگان در اختیار او باشد؛ این به حسب قواعد اولیه است. یک وقت است که ما علم داریم که صاحب این کار، انصراف دارد و اعراض کرد؛ علم داریم که می گوید خصوص شما در آن تصرف بکنید، این بقیه پارچه برای شماست، آن عیب ندارد چون صاحبش راضی است؛ اما اگر این شخص علم ندارد، این پارچه به مقدار قابل توجهی هست و این براده های یا آهن یا چوب قابل استفاده است، ید او برابر قاعده اولیه ید ضمان است. و اگر صاحب آن معلوم است که نصوص «مجهول المالک» هم همین را بیان می کند؛ این هم چند صورت دارد: یک وقت است که افراد زیادی می آیند و می روند تا روزهای اول و دوم معلوم است که این کار برای چه کسی است و براده های لباس چه کسی است؛ اما وقتی یکی دو سال بگذرد معلوم نیست از آن چه کسی است؛ اگر معلوم باشد باید به صاحب آن بپردازد، اگر مجهول باشد مشمول

نصوص «مجهول المالک» است که بایـد جـداگانه عمـل بشود. مـال مردم وقتی به دست انسان آمـد این چنـد صورت دارد: یا مقـدار و صـاحب آن معلوم است که بایـد به صـاحب آن بپردازد، یا مقـدار معلوم نیست؛ ولی صاحب آن معلوم است، بایـد با صاحب آن مصالحه بکنـد، یا مقدار معلوم هست؛ ولی صاحب آن معلوم نیست، «مجهول المالک» است و باید صدقه بدهد، یا نه صـاحب آن معلوم است، نه مقـدار معلوم است، این مـال مختلط به حرام است که بایـد خمس آن را بدهـد. حکم این چهار فرع طبق قواعـد، جای دیگر که روشن است، اینجا هم همین طور است. آنجا که می گوینـد مال مختلط به حرام یکی از موارد خمس است در جـایی است که نه مقـدار معلوم باشـد و نه صاحب آن معلوم باشـد، بایـد تخمیس بکنـد، اما آنجا که صاحبش باشـد و مقـدار آن معلوم است بایـد به او برگردانـد؛ آنجا که صاحب معلوم است و مقـدار آن مجهول است بایـد با او مصالحه بکند؛ آنجا که مقدارش معلوم و صاحبش مجهول است، از طرف صاحب باید صدقه بدهد؛ آنجا که نه مقدارش معلوم است و نه صاحب آن معلوم، مال مختلط به حرام است باید تخمیس بکند؛ این هم همان حکم را دارد.

۱- توبه/سوره۹، آیه۹۱.

پس طبق قاعده اولیه که ضمان است این شخص ضامن است و نصوص «مجهول المالك» شامل مقام ما هم می شود. اما نصوص خاصه در مقام، وقتی از حضرت(سلام الله علیه) سؤال می کنند که ما با این براده ها، بریده ها و با ته مانده ها چه کنیم؟ حضرت از همان اول می فرماید: «بِعهُ بِطَعَام»؛ (1) [9]«بِعهُ بِطَعَام» به چه مناسبت؟ باید می فرمودید که به صاحبش برگردان، چرا «بِعهُ بِطَعَام»؟ دو تا سؤال از همین جمله برمی خیزد؟ چرا اصلاً بفروشد؟ چرا نفرمودید به صاحب آن بده؟ این یك؛ حالا چه خصیصه ای دارد به طعام که فرمود: «بِعهُ بِطَعَام»؟ اما اولی برای اینکه مورد آن معلوم بود به اینکه این شخص در جایی است که گرفتار شده که صاحب آن معلوم نیست، اما دومی که فرمود: «بِعهُ بِطَعَام» این تعیین نیست، بلکه تسهیل و بیان «اَسهَل الطُرُق» است که آلوده به ربا نشوید؛ این براده های طلا و نقره را به طعام بفروش که دیگر مبتلا ربا نشوید. این تعیین نیست که اگر خواستند به طلا و نقره بفروشند جایز نباشد، این بیان «اَسهَل الطُرُق» است، چون بیان «اسهل الطرق» است، ضرری هم ندارد. عمده آن است که در روایات دو قسمت را متعرض است: یکی اینکه «بِعهُ بِطَعَام» که مشکل آن با این حل می شود؛ یکی اینکه سؤال بکند که آیا من می توانم بگیرم یا نه؟ آیا می توانم به بچه هایم بدهم یا نه؟ حضرت می فرماید که می توانی. این باید توجیه بشود، اگر مالك آن معلوم است چگونه می شود که مال خودش باشد؟ حضرت که اعمال ولایت نفرمودند، فرمود این حکم شرعی «الی یوم القیامه» است؛ لابد در جایی است که مالك معلوم نباشد. خود این راوی در یك بخشی بعد از اینکه فرمود مالك او معلوم است؛ به حضرت عرض می کند که بله، معلوم است، فرمود به صاحب آن بده. گفت من اگر براده ها را بدهم او مرا متهم می کند که من عمداً این کار را کردم، برای اینکه این بماند، مرا متهم می کند چه کار بکنم؟ تازه اول دعواست. فرمود اگر متهم می کند و اول دعواست آن وقت صدقه بده.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۰، ط اسلامی.

این هم حتماً باید توجیه بشود؛ اصلاً عقل را خدا برای همین آفرید که این دخالت بکند بگوید که حضرت فرمود صدقه بده؛ برای آنجایی است که نوبت به مرحله صدقه برسد؛ یعنی «مجهول المالک» باشد «بالقول المطلق». حالا «مجهول المالک» یا «متعذّر الوصول»؛ یک وقت است که در این مسافرت های مکه و غیر مکه گاهی دو نفر همسفر هستند و در ساک یکی کالای دیگری جا می ماند، او اصلاً معلوم نیست به کدام کشور رفته؟! می شناخت آن شخص را اما نمی داند، الآن در کدام کشور زندگی می کند؟! اینجا «متعذّر الوصول» است. تعذّر وصول به منزله «مجهول المالک» است، اینجا هم جای صدقه است؛ اما آنجایی که انسان مالک آن را می داند، گفتن به او محذور دارد و آدم را متهم می کند؛ ولی ریختن به حساب او که آدم را متهم نمی کند، پول را به هر نحوی هست باید به حسابش ریخت و باید به او داد، چندین راه دارد. لازم نیست که انسان با او در میان بگذارد تا او آدم را متهم بکند مالی را به انواع گوناگون به عنوان هدیه صله و مانند آن به صاحب آن باید برگرداند. اینکه به حضرت عرض کرد، بلکه من اگر بگویم مرا متهم می کنند و حضرت فرمود که صدقه بده، برای جایی است که هیچ راهی برای ادا نباشد وگرنه باید به صاحبش برگرداند. پس به حسب قواعد اولیه، ید آن شخص نسبت به محور کار ید ضمان است ولو نسبت به عین متعلق کار ید ضمان نیست، این یک؛ برابر نصوص «مجهول المالک» هم چهار قسم بود، این باید به صاحب آن برگرداند، دو. حالا باید نصوص خاصه در مسئله را ملاحظه بفرمایید ببینیم که این نصوص خاصه می تواند عمومات را تقیید کند یا نه؟

در بحث قبل؛ یعنی وسائل، باب ۲۳، از ابواب عقود، روایت دوم که داشت از وجود مبارک حضرت امیر(علیه السلام): «فِی رَجُلٍ یَشْتَرِی السِّلْعَهَ بِدِینَارٍ غَیْرَ دِرْهَمٍ إِلَی أَجَلٍ» (۱) [۱۰] که گفته شد: این خطر و منع آن مربوط به نسیه است؛ این تام نیست، برای اینکه این مربوط به باب صرف نیست تا اینکه نسیه بودن، ضرر داشته باشد، اگر فرمود نسیه ضرر دارد، برای صرف بودن آن نیست، برای اینکه سلعه و کالاست. این مربوط به بحث قبلی ما است.

اما بحث امروز، روایات باب شانزده از ابواب صرف است؛ یعنی وسائل، جلد هجده، صفحه ۲۲۰، این باب شانزده سه روایت دارد. مضمون این روایات محل ابتلای زرگرها و خدماتی بود. روایت اول را که مرحوم کلینی (۲) و همچنین مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیهما) (۳) نقل کردند این است: «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَدِیدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَیْمُون الصَّائِغِ»، مشکلی در برخی از سلسله سندهاست مرحوم صاحب ریاض می فرماید که چون اصحاب به این عمل کردند و منجبر به عمل اصحاب است، این مشکلی ندارد؛ (۴) البته آنها که به جبران عملی قائل نیستند به ضعف بعضی از این روات تمسک می کنند و این روایت را از کار می اندازند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۸۰، أبواب احکام العقود، باب۲۳، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۵۰، ط اسلامی.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۵۸.

۴- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۸، ص۴۶۸.

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَيْمُون الصَّائِغِ» زرگر بود، کار او ریخته گری و زرگری بود. قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَمَّا يُكْنَسُ مِنَ التُّرَابِ»، کنس؛ یعنی جارو؛ یعنی در کارگاه ما وقتی که طلا و نقره می آورند که در آن روزها یک کار رسمی بود، طلا و نقره مثل چوب و آهن بود، سکه و اوراق بهادار و اسکناس و اینها که نبود، طلا و نقره می آوردند، کار روی آنها انجام می دادیم، تمام زرگری ها این خدمات را انجام می دادند، وقتی که جارو می کنیم این براده های طلا و نقره می ماند اینها را چه کار کنیم؟ وقتی مغازه را کنس و جارو می کنیم، براده های این طلا و نقره است چه کار بکنیم؟ «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَمَّا يُكْنَسُ مِنَ التُّرَابِ فَأَبِيعُهُ»؛ ما اینها را می فروشیم چه کار بکنیم؟ «فَمَا أَصْنَعُ بِهِ قَالَ تَصَدَّقْ بِهِ» صدقه بدهید. «فَامَّا لَكَ وَ امَّا لاهلِهِ»؛ صدقه دو قسم است: اگر صدقه واجب باشد صدقه واجب به فقرا می رسد، اما اگر صدقه مستحب باشد به غنی هم می رسد. عمده آن نکته دقیق فقهی است که حضرت فرمود یا خودت یا زن و بچه ات یا دیگری. فرق است بین مالی که عین صدقه باشد این حتماً به دست آن مصارف هشت گانه برسد: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَساكِينِ) (۱) [۱۴]تا آخر. یک وقت است که عین مال صدقه نیست، مثل زکات، زکات مال و زکات فطر نیست، زکات مال و زکات فطر اینها عین این مال، گوهر این مال و جوهر این مال، صدقه است. یک وقت است «مجهول المالک» است، آیا «مجهول المالک» عین این مال صدقه است یا تصدّق لازم است؟ فرق است بین اینکه عین مال، صدقه باشد، این مشمول آیه سوره «توبه» است که (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ) برای مصارف هشت گانه؛ یک وقت است که عین مال صدقه، زکات، زکات فطر و زکات مال نیست، بر شخص لازم است که این را به عنوان صدقه بپردازد، نه اینکه این مال «مجهول المالک» و مال طلق زید بود، الآن شده صدقه، اینکه صدقه نیست، بلکه زکات صدقه است، زکات مال صدقه است، زکات فطر صدقه است و تعیین شده، جرم این مال، صدقه است اما مال «مجهول المالک» متعلق به مردم و مال طلق است، خمس آن را هم داده همه کارهای آن را هم کرده، چرا این صدقه باشد؟! تصدّق واجب است نه صدقه؛ بر این شخص واجب است صدقه بدهد، صدقه واجبه نیست؛ ولی تصدّق واجب است؛ لذا می تواند به غنی هم بدهد. آن صدقات هشت گانه در زکات مشخص است، زکات فطر مشخص است، اما این تصدّق آن واجب است قدری ندارد. مالی است که همسفر انسان در جایی، در ساک انسان، جا مانده یا مالی پیدا کرده، باید صدقه بدهد، نه اینکه این مال صدقه است؛ لذا به غنی هم می رسد. بر فرض هم آن تصدّق واجب باشد، این جرم مال، صدقه نیست چون جرم مال، صدقه نیست؛ لذا به سید هم می رسد، ولو شخص غیر سید باشد. اما آن جرمی که صدقه است، مثل زکات، زکات فطر، حتماً فقر و اینها شرط است، مصارف هشت گانه باید باشد، یک، و از سید فقط به سید می رسد، دو؛ از غیر سید به سید نمی رسد، این سه.

۱- توبه/سوره۹، آیه ۶۰.

اینجـا که شـخص عرض کرد چه کار کنـد؟ فرمود که یا خود یا اهلش اسـتفاده کنـد. «قُلْتُ فَإِنَّ فِیهِ ذَهَباً وَ فِضَّهً وَ حَدِیداً»؛ من مشـکل دیگری هم دارم تنهـا بخواهم پولش را به دست بیـاورم و صـدقه بـدهم، این براده ها که به درد کسـی نمی خورد، من یک مشت براده آهن یا طلا به کسی بدهم که به درد کسی نمی خورد، این را باید تبدیل بکنم به پول بعد بدهم، به چه چیزی تبدیل بکنم؟ به چه کسـی بفروشم؟ «فَبِأَیِّ شَیْ ءٍ أَبِیعُهُ قَالَ بِعْهُ بِطَعَامٍ»؛ «قَالَ بِعْهُ بِطَعَامٍ»، سه تا فرع داشت این آخری بود هم می توانـد به طلاـ «وحـده» و نقره «وحـده»، یک؛ هم می توانـد به مجموع طلا و نقره، دو؛ هم به کالای دیگر، سه. چرا فرمود: «بِعْهُ بِطَعَامٍ»؛ این قابل حل است برای اینکه «اسـهل الطرق» را بیان کرده، برای اینکه پرهیز از ربا شود و هیـچ مشـکلی نداشـته باشـد، این براده های طلا و نقره را به جو و گندم و فرش بفروش، اما به طلا و نقره نفروش که مشکل ربا داشته باشد. این تعیین نیست این قابل علاج است.

«فَإِنْ کَانَ لِی قَرَابَهٌ مُحْتَاجٌ أُعْطِیهِ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ»؛ اگر من ارحام فقیر دارم آیا می توانم به او صـدقه بـدهم؟ «قَالَ نَعَمْ»؛ البته وقتی آدم ارحـام فقیر دارد صـدقه به او می رسـد. در بعضـی از روایات ما هست که «لا صَـدَقَهَ وَ ذُو رَحِمٍ مُحتَاج»؛ (۱) [۱۵]آدم می خواهد صدقه بدهد، در صورتی که ارحام فقیر دارد، اگر به دیگری بدهد، مثل این است که اصلاً صدقه نداده. «لا صَدَقَهَ وَ ذُو رَحِمٍ مُحتَاج»؛ این «واو»، «واو» حالیه است، در حالی که آدم ارحام فقیر دارد به دیگری بخواهد بپردازد گویا اصلاً صدقه نداده است.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۲، ص۶۸.

روایت سوم این باب «عَنْ شِرَاءِ الذَّهَبِ بِتُرَابِهِ مِنَ الْمَعْدِنِ قَالَ لَا بَأْسَ» که شبیه بحث ماست، اما روایت دوم که «عَنْ تُرَابِ الصَّوَّاغِین» است «وَ أَنَّا نَبِیعُهُ» ما هم می رویم می فروشیم، «قَالَ أَ مَا تَسْتَطِیعُ أَنْ تَسْتَحِلَّهُ مِنْ صَاحِبِهِ»؛ مگر نمی تواند از صاحب آن استحلال کنی و حلیت طلب کنی؟ «قال قلت لا»؛ نمی توانم. اگر در اثر اینکه «مجهول المالک» یا «متعذّر الوصول» است، این دو فرض تام است، اما این شخص گفت یک مشکل دیگر دارم، نه مجهول است، نه «متعذر الوصول»؛ بلکه من اگر به او بگویم، مرا متهم می کند که شما عمداً این کار را کردی؛ «لا»؛ زیرا «إِذَا أَخْبَرْتُهُ اتَّهَمَنِی»؛ می گوید کمتر بود، زیادتر بود، بی خود بریدی و مانند آن؛ «قَالَ بِعْهُ»؛ حالا که آبرویت در خطر است. اصلاً عقل را خدا آفریده، برای اینکه اینجا دخالت بکند توجیه بکند؛ حالا ما را متهم می کند مال مردم را همین طور بفروشیم؟ چه داعی دارید که بگویی چیست؟! به هر وسیله که بود این مال را به او برسان، به حساب او بریز، این راه دارد، حالا لازم نیست بگویید که این براده های انگشتر توست تا تو را متهم بکند، اگر می دانی مال اوست به هر صورت به او برسان و اگر نشد آن وقت صدقه بده. «قُلْتُ بِأَیِّ شَیْ ءٍ نَبِیعُهُ قَالَ بِطَعَامٍ»؛ این «طعام» تعیین نیست، بلکه «اسهل الطرق» است. «قُلْتُ فَأَیَّ شَیْ ءٍ أَصْنَعُ بِهِ»؛ حالا که فروختم چه کار بکنم؟ «قَالَ تَصَدَّقْ بِهِ»؛ چون «مجهول المالک» یا «متعذر الوصول» است. «إِمَّا لَکَ وَ إِمَّا لِأَهْلِهِ»؛ اگر خودت فقیر هستی خودت بگیر یا عائله ات نیازمند هستند آنها بگیرند. «قُلْتُ إِنْ کَانَ ذَا قَرَابَةٍ مُحْتَاجاً» چه؟ «قَالَ نَعَم»؛ (1) [۱۶]به ارحام فقیرتان هم می توانید بدهید. غرض این است که اگر صدقه واجب باشد، مصارف هشت گانه دارد چه صدقه مال، مثل زکات؛ چه صدقه بدن، مثل زکات فطر، اما اگر صدقه مستحب باشد، به غنی هم می رسد؛ اینجا ظاهر آن این است که صدقه واجب است، چون صدقه واجب است، وقتی خودش می تواند بگیرد که فقیر باشد، اگر فقیر نبود، خود یا عائله یا ارحام او نمی توانند بگیرند.

ص: ۶۳۶

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۰۲، ابواب الصرف، باب۱۶، ط آل البیت.

صرف و سلم مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف و سلم

در متن مسئله دهم، کلمه «عرض»؛ به معنای کالا، در نسخه مرحوم شهید ثانی ضبط شد که ایشان «بعرض غیرهما» گفتند که این «عرض»؛ یعنی «کالا» و تصریح هم کردند، به «فتح عین» به «سکون راء»؛ (۱) [۱]امّا در نسخه اصل شرایع «عوض» دارد، «بعوض غیرهما». (۲) [۲]

۱- سالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۳۵۱ و ۳۵۲.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۶.

مطلب دوم، این است که در جریان تنصیف، یک دینار ممکن است دارای بُراده هایی باشد؛ ولی براده ها برای بایع و مشتری هر دو هست و مسئله ای که در ذیل، ایشان ذکر کردند آن براده هایی است که برای دیگران است، مالک جدایی دارد و این جا مشترک بین آنهاست؛ لذا با آن مسئله ای که ایشان در ذیل عنوان کردند، تناسبی ندارد.

مطلب سوم، آن است که قبلاً سؤالی شده بود که بعضی از خانواده ها جمع می شوند پولی می گذارند، بعد به یکدیگر برابر قرعه یا غیر قرعه قرض می دهند، آیا این اشکال دارد یا اشکال ندارد؟ این مثل بانک نیست، پولی که بانک از انسان می گیرد، این یک وامی است که انسان به بانک وام می دهد، می گوید باید شش ماه پول شما نزد ما بماند یا کمتر یا بیشتر، این پول را انسان به بانک وام می دهد، این وام را در ضمن این قرض، شرط می کند که فلان مبلغ را در فلان مدت به ما بدهید که این شائبه ربا در آن هست، برای اینکه یک قرضی است که در ضمن آن، شرطی است که دست قرض دهنده در آن بسته است؛ ولی اگر کسی پولی را به امانت بگذارد، نه وام بدهد، آنچه که در مجمع خانوادگی انجام می گیرد، این است که پول را به کسی قرض نمی دهند، پول را در جمع، امانت می گذارند و متعلق به خود همین افراد است، بعد برابر نوبت یا قرعه کشی یا هر چه هست، یک مقدار از این پول را به کسی وام می دهند، این هیچ محذور شرعی ندارد، برخلاف بانک، انسان به بانک وام می دهد که آنها می توانند آن را تصرف کنند، تصرف مالکانه نمایند، چون وقتی کسی به بانک وام داد، مقترض؛ یعنی وام گیر، مالک می شود و می تواند در آن تصرف کند، بانک ها این پول را می گیرند، بعد از یک مدت که از آن استفاده کردند؛ آن گاه یک وام بیشتری به همین صاحب پول می دهند.

پرسش: بانک فوری وام هم نمی دهد؟

پاسخ: بله؛ ولی پیمان، پیمان ربوی است، برای اینکه کسی به یک نهادی وام می دهد، به این شرط که خود این پول را برگرداند و البته برمی گرداند، به این شرط که فلان کار را مثلاً برای من انجام دهید، این یک شرطی است در ضمن عقد قرض، این مشکل ربا را دارد؛ ولی در این کارهای خانوادگی قرض نیست بلکه یک امانت است که می گذارند برابر قرعه، نام هر کسی افتاد به او می دهند.

غرض این است که این پولی که به نام اوّلی می گذارند، این امانت است، این قرض نیست، بعد خود آنها راضی هستند، قرض بدهند و شرط هم نمی کنند، برابر قرعه راضی هستند، یک وامی نیست؛ مثلاً الآن وقتی که بنام زید افتاد، این مبلغ را به زید وام دادند، تازه قرض شروع شد، این اساس کار خانوادگی این است، پول را ده نفر به این شخصیّت حقوقی و به این مجمع می دهند این یک، این می شود امانت؛ بعد در موقع قرعه کشی بنام هر کسی افتاد، تازه وام شروع می شود، در ضمن این وام که این مجمع به این گیرنده وام می دهد، هیچ شرطی نمی کند هیچ؛ یعنی هیچ، شرطی در ضمن این وام نیست؛ پس در این دو مرحله: یک مرحله که امانت است، تملیک نیست، مرحله دوم که به هنگام قرعه کشی وام شروع می شود، این مجمع «بالاصاله أو بالوکاله» از صاحبان پول، مقداری از این پول را به این شخص وام می دهد، تازه وام شروع شد، در ضمن این وام که اولین وام است، هیچ شرطی در آن نیست. بنابراین این وامی است مشروع، آن هم امانتی است مشروع.

ص: ۶۳۹

مسئله چهارم این است که در جریان درهم و دینار، الآن چون معدود هستند - همان طوری که قبلاً یک کسی سؤال کرده بود جواب او داده شد - چون درهم و دینار الآن معدود هستند و سکه ای هستند و مضروب هستند، ربا در آن نیست؛ امّا بر اساس مبنایی که قبول نشده، مبنای مرحوم محقق که فرمود: معیار در مکیل و موزون بودن به نحو قضیه خارجیه، چیزی است که در عصر پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) مکیل و موزون بود، (۱) آن کالاهایی که در آن عصر مکیل و موزون بودند، «الی یوم القیامه» ربوی هستند؛ ولو بعد معدود و ممسوح باشند، بر اساس این مبنای غیر صائب، چون طلا و نقره؛ ولو بعدها معدود شد، در زمان حضرت موزون بود این می شود ربا؛ لکن برابر «ما هو التحقیق» که اصل قضیه به نحو قضیه حقیقیه است، نه قضیه خارجیه؛ یعنی دو مرحله ای نیست از همان اول به نحو قضیه حقیقیه است، در هر زمان و هر زمین، کالایی مکیل و موزون بود، ربوی است، معدود و ممسوح بود، ربوی نیست، الآن که طلا و نقره سکه ای شدند، آن بخشی که سکه ای نشد، موزون است. آن بخشی که سکه ای شد، معدود است و ربوی نیست. این چهار امر مربوط به مسائل گذشته بود.

مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در بخش پایانی مسئله «صرف» ده مسئله را در شرایع ذکر کردند که گذشت. (۲) شش مسئله را در المختصر النافع ذکر کردند (۳) که آن به مناسبت هایی بازگو شد. یک کمبودی در فرمایش های مرحوم محقق بود که آن کمبود را مرحوم صاحب جواهر جبران کرد. مرحوم صاحب جواهر بعد از مسئله دهم که آن را به پایان رساند، مسئله یازدهم را مطرح کرد، فرمود: «المسأله الحادیه عشر» مسئله یازدهم، این را در جواهر جلد ۲۴ صفحه۵۳ مسئله یازده را مطرح کرد و این کمبود را ترمیم کرد و آن برابر بعضی از نصوصی است که منشأ پیدایش این مسئله یازدهم است. گاهی مسئله، محل ابتلای علمی یک فقیه است، جستجو می کند بعد به جوامع روایی مراجعه می کند، سند پیدا می کند، گاهی محل ابتلای علمی او نیست، برای اینکه محل ابتلای عملی جامعه آن روز نبود؛ ولی وقتی به نصوص مراجعه می کند، می بیند یک مسئله تازه ای در آن جا مطرح شده، آن را هم «تتمیماً للفیض» مطرح می کنند. حالا ممکن است که این محل ابتلای عملی جامعه باشد از یک سو و محل ابتلای علمی فقها باشد از سوی دیگر و آن مسئله یازدهمی که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) در جلد ۲۴ جواهر صفحه ۵۳ مطرح کردند، این است که اگر این صرّافی ها یا غیر صرّافی، خود صرّافی ها با هم یا دو نفر غیر صرّافی یا یک نفر با صرّافی تصارف کنند، حکم این چیست؟ تصارف عبارت از این است که دیناری را به دینار، درهمی را به درهم، یا دیناری را به درهم و درهمی را به دینار به یکی از این چهار صورت داد و ستد کنند، آن هم به صورت ذمّه باشد و آن ذمّه به این است، زید؛ مثلاً ده درهم از عمرو می خواهد، عمرو یک دینار از زید می خواهد، یکی درهم بدهکار است، یکی دینار آن جایی که هر دو طرف، دینار یا درهم بدهکار باشند و سررسید آن مشخص باشد، این یک تهاتر قهری است، بعید است که آن جا سخن از بیع باشد؛ یعنی اگر کسی ده درهم از کسی قرض گرفت، او هم ده درهم از این قرض گرفت، سررسید هر دو همین امروز است، این هم باید ده درهم او را بدهد، او هم باید ده درهم این را بدهد، این یک تهاتر قهری است، لازم نیست که بیع کنند، معامله کنند، بگویند که این ده درهمی که من می خرم، می خواهم با این ده درهم عوض می کنیم، این طور نیست. این یک تهاتر قهری است. در این گونه از موارد طرح مسئله بیع و مسئله بیع صرف و مانند آن آسان نیست؛ امّا آن که مرحوم شیخ طوسی مطرح کردند (۴) و به استناد فرمایش شیخ طوسی، علامه(رضوان الله علیه) در تحریر (۵) و قواعد (۶) و فرزند او در ایضاح (۷) موضع گیری کردند؛ آن جایی است که جنس این دو کالا یکی نباشد، یکی درهم باشد، دیگری دینار؛ مثلاً زید به عمرو ده درهم بدهکار است، عمرو به زید یک دینار بدهکار است. او از او یک کالا خرید نسیه، به ده درهم، این هم از او یک کالایی خرید نسیه، به یک دینار؛ بنا شد هر دو، اول ماه بپردازند، امروز هم اول ماه

است، آیا تصارف در ذمّه جایز است یا نه؟ یعنی این شخصی که ده دینار بدهکار است و یک دینار طلبکار است آن یک دینار را ثمن این ده درهم قرار دهد و این ده درهم شود، مثمن و مبیع و بالعکس، یا نه؟ اوّلاً، ببینیم برابر قواعد اوّلیه این جایز است یا نه؟ و ثانیاً، نصوص در این زمینه چه می گوید؟ این دو مرحله باید بحث شود.

ص: ۶۴۰

۱-

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۳- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۲۹.

۴- نهایه الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۵۶۲ و ۵۶۳.

۵- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص۳۱۴.

۶- قوعد الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۳۸ و ۳۹.

۷- ایضاح الفوائد، ابن العلامه، ج۱، ص۴۵۱.

تصارف در ذِمَم را، این طور که ترسیم کنند، مشکل بیع کالی به کالی وارد نیست، یک؛ مشکل عدم قبض مطرح نیست، دو؛ چون این شخصی که بنام زید از عمرو کالای خرید، به ده درهم تا یک ماه و امروز سررسید اوست و عمرو هم از زید یک متاعی خرید به یک دینار، نسیه تا یک ماه که امروز سررسید اوست، پس هر کدام به دیگری مبلغی بدهکار هستند که الآن باید بپردازند، این دَین مؤجَّل، شده مُعَجّل، شده حال؛ این دَین زمان دار حالا شده حال. الآن زید باید ده درهم را بپردازد، عمرو هم باید یک دینار را بپردازد. آیا اینها می توانند با هم معامله کنند یا نه؟ تهاتر قهری حساب دیگری دارد، آیا این بیع جایز است یا نه؟

به حسَب قاعده، گفتند این محذوری ندارد، چرا؟ برای اینکه بیع صرف است، باید قبض شود، این ذمّه که «بالفعل» نقد است، در حکم قبض است؛ یعنی کسی که یک دینار بدهکار است، باید این یک دینار را با آن ده درهم معامله کرد، چون ده درهم با این یک دینار معامله کرد و این یک دینار در ذمّه اوست، مثل این است که این یک دینار را گرفته است. آن طرف مقابل هم، یک دینار را با ده درهم معامله کرده، ده درهم، چون در ذمّه اوست، مثل است که گرفته است، پس قبض حاصل است. بیع کالی به کالی نیست، چون بیع کالی به کالی «کما تقدم مراراً»، غیر از بیع ذمّه به ذمّه است. بیع کالی به کالی؛ یعنی بیع نسیه به نسیه، هم مثمن نسیه باشد، هم ثمن نسیه، نه ثمن در ذمّه باشد مثمن در ذمّه باشد، شود بیع کالی به کالی! ذمّه ای که الآن نقد است، اینکه نسیه نیست. گاهی انسان یک دَیْنی داشت و الآن وقت آن حلول کرد، این می شود نقد؛ گاهی هم وقتی جلوی مغازه رفت، به ذمّه می خرد نه عین. مشتری وقتی درب مغازه رفت یا یک پول نقد در دست او هست می گوید این پول را بگیر و آن کالاـ را بده! این با پول شخصی، عین شخصی معامله کرد. یک وقت است که پول های فراوانی در دست او هست، به عنوان «کلی فی المعین» معامله می کند، یک وقت است که نه، دست او آزاد است، پول در جیب او است، وقتی که پول در جیب او است، یک چیز را می خرد، در ذمّه می خرد، انطباق آن کلی بر کدام یک از این پول ها در دست خود مشتری است، این سه صورت در بایع هم هست، بایع یک وقت است که یک کالای نقدی در دست بایع هست، این گل فروش این نقد را، این گل را در کوی و برزن یا سر چهارراه همین عین را می فروشد، این عین شخصی که همین گل هست، نه «کلی فی المعین». یک وقت است که کالا در انبار او هست، می رود می آورد. یک وقت است که در ذمّه است، یک وقت است که می گوید یکی از اینها که در ویترین است به شما می دهم، اگر گفت یکی از اینها که در ویترین است می شود «کلی فی المعین»، اگر یک کالایی نقد دست او هست و می فروشد که می شود شخصی، اگر در انبار او هست و معلوم نیست، می گوید من به شما فروختم، الآن تحویل شما می دهد این می شود ذمّه. این سه صورت هم در مبیع جایز است، هم در ثمن جایز است، بیع کالی به کالی این است که مثمن نسیه باشد، ثمن نسیه باشد نه ذمّه، اگر الآن مشتری رفت درب مغازه یک چیزی می خرد، با اینکه ثمن در ذمّه است، این معامله نقد است، این کالی به کالی نیست، نسیه نیست و همچنین در طرف مثمن.

پس نه محذور قبض در کار است، برای اینکه وقتی دَین حال بود، به منزله «قبض بالفعل» است، نه محذور بیع دَین به دَین در کار است. این را که بعضی از فقها مثل مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) فرمودند: چطور مرحوم علامه در تحریر و همچنین فخرالمحققین در ایضاح و شرح قواعد نقدی کردند؛ بعد مرحوم صاحب جواهر هم تا حدودی بلکه بیش از آن تا حدودی با این آقایان موافقت می کند! سرّ آن این است که ما یک چیزی را نزد خود بخواهیم بسازیم، ببافیم، مفهوم گیری کنیم؛ بله، این امکان دارد؛ امّا شما بخواهید با غرایز عقلا و ارتکازات مردمی معامله کنید، این آن نیست، برای اینکه مردم، نه قصد بیع دارند، نه آثار بیع و احکام بیع را بر آن مترتب می کنند، این یک تهاتر قهری است. زید به عمرو بگوید من به شما ده درهم بدهکار هستم و امروز وقت او است، عمرو هم به زید بگوید من به شما یک دینار بدهکار هستم و امروز وقت آن است و این هم تهاتر قهری است.

در مسئله بیع باید قصد بیع کنند، عنوان بیع را قصد کنند؛ حالا بیع یک عقدی است قصدی، خواه این عقد قولی باشد، به اینکه بگویند «بعت و اشتریت» یا عقد فعلی باشد، مثل تعاطی متقابل، تعاطی متقابل؛ یعنی معاطات، «عقدٌ فعلی»، نه اینکه معاطات در قبال عقد باشد! عقد دو قسم است: «اِما قولی» که بگویند «بعت و اشتریت» یا فعلی است، مثل تعاطی متقابل اعطا و اخذ و مانند آن؛ این جا هیچ کدام از دو طرف عنوان بیع را قصد نمی کنند، یک و آثار بیع را هم بر آن مترتب نمی کنند که خیار داشته باشند یا نداشته باشند،دو؛ و یک تهاتر قهری است، این سه. درست است که می شود، چنین چیزی را ذهنی فرض کرد؛ امّا آن که در جامعه مطرح است از باب تصارف؛ یعنی بیع متقابل نیست، بلکه از باب تهاتر، تساقط که دو عین و دو دَین، در قبال هم قرار می گیرد و سقوط می کنند. «تهاتَرَ»؛ یعنی «تساقَطَ». بنابراین چون از سنخ بیع نیست، احکام بیع نیست و مسئله ربا هم در آن مطرح نیست؛ لذا اصلاً نمی دانند قیمت آنها چقدر است، قیمت «بالفعل» را نمی دانند! این درهم با آن درهم یا این ده درهم با آن ده درهم، حالا قیمت آن چقدر است؟ حالا فرض کنید، «متحد الجنس»، این هم ده درهم بدهکار بود، او هم ده درهم بدهکار بود، باید بدانند که قیمت ده درهم چقدر است؟ اصلاً نمی دانند اگر بیع است، باید قیمت ثمن معلوم باشد، مثمن مشخص باشد؛ وگرنه می شود غرر؛ امّا الآن این جا یک کالایی زید از عمرو خرید به ده درهم نسیه، یک کاری زید برای عمرو کرده بود، به ده درهم آن هم نسیه، الآن هم سررسید آن است، نه زید می داند، ده درهم چقدر می ارزد، نه عمرو می داند! نه اینها از دینار خبر دارند، نه از درهم خبر دارند، فقط می دانند که این ده درهم به او بدهکار است، او هم ده درهم به این بدهکار است، این می شود تهاتر، اگر بیع باشد باید قیمت مبیع مشخص باشد، ارزش ثمن مشخص باشد.

پرسش: ...؟پاسخ: اصلاً بیع نیست، چون ما درباره «صرف» بحث می کنیم. سرّ طرح مرحوم صاحب جواهر این مسئله یازدهم را به دنبال مسائل ده گانه محقق، «تبعاً للنص»ی است که الآن می خوانیم، آیا از این نصّ بیع تصارفی استفاده می شود یا تهاتر قهری؟ لذا فرمودند: ما در دو مقام باید بحث کنیم: مقام اول، به حسَب مقتضای قاعده است، مقام ثانی، ببینیم نص چه می خواهد بگوید؟ به حسب مقام قاعده اولیه، اگر این بیع باشد، طرفین باید بدانند درهم چقدر می ارزد، دینار چقدر می ارزد، باید بدانند.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، اگر قیمت گذاری نکردند هم، صحیح است، معلوم می شود این بیع نیست. فرمایش صاحب جواهر این است که اینها به بازار نمی روند، قیمت گذاری کنند! می گویند من ده درهم به شما بدهکار هستم، شما هم ده درهم از من طلب دارید، تهاتر و تساقط؛ امّا حالا درهم امروز بازار چقدر قیمت دارد؟ او نمی داند و این صحیح هم است، چرا؟ برای اینکه این تهاتر است، بیع نیست تا این را ثمن بدانند یا ندانند. راز اینکه مرحوم صاحب جواهر این مسئله را طرح کرده، هم برای اینکه احیاناً محل ابتلای عملی آن روز بود هم «تبعاً للنص». (۱) [۱۰]

حالا روایت باب، وسائل باب چهارم از ابواب «صرف»، جلد هیجدهم صفحه۱۷۴، روایت سوم این باب این است - بعضی از روایات این باب در مباحث و مسائل گذشته مطرح شد - روایت سومی که نقل کرد: «عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ» این است، «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ عِنْدَ الصَّيْرَفِيِّ مِائَةُ دِينَارٍ» شخصی نزد یک صرّاف صد دینار طلب داشت، «وَ يَكُونُ لِلصَّيْرَفِيِّ عِنْدَهُ أَلْفُ دِرْهَمٍ» آن صرّاف هزار درهم از این می خواست، این هم صد دینار از او می خواست، چون معمولاً هر دینار معادل ده درهم است. «عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ عِنْدَ الصَّيْرَفِيِّ مِائَةُ دِينَارٍ وَ يَكُونُ لِلصَّيْرَفِيِّ عِنْدَهُ أَلْفُ دِرْهَمٍ فَيُقَاطِعُهُ عَلَيْهَا قَالَ: لَا بَأْسَ» (۲) [۱۱] این شخصی که به صرّاف، صد دینار بدهکار است و از صرّاف هزار درهم طلبکار است، مقاطعه می کند، این تقاطع؛ یعنی بریدن، این تهاتر؛ یعنی ساقط شدن و ساقط کردن، این به بیع برنمی گردد. ما از کجا عنوان تصارفدر ذمم، مبایعه طرفین را از این دربیاوریم؟ اثبات اینکه این در صدد بیع است، کار آسانی نیست! او می گوید این معادل اوست، قهراً این دَین به آن دَین معادل می شود و ساقط می شود، ذمّه دو طرف ساقط می شود.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۵۳.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۵، ابواب الربا، باب۱۷، ط آل البیت.

نتیجه این نقدی که علامه دارد و فخر المحققین هم در ایضاح، مطابق با فتوای پدر بزرگوار او نقد کرده است و صاحب جواهر(رضوان الله علیه) هم این راه را تقویت کرد، به خلاف آنچه که از مرحوم شیخ طوسی نقل شده است، این راه اَقرب به ذهن می رسد، چرا؟ چون طرفین قصد بیع ندارند و آثار و احکام بیع بر آن مترتب نیست و اصلاً قیمت درهم و دینار را گاهی نمی دانند، اگر کسی بخواهد، هزار درهم را معامله کند با صد دینار، این قیمت ها در ایام، و روزها فرق می کند، اینها اصلاً نمی دانند!

پرسش: ...؟پاسخ: بله، پس معلوم می شود بیع نیست، اگر بیع باشد غَرر است و امّا تهاتر قهری باشد، بیع نیست و احکام بیع هم بر آن بار نیست. اگر بیع باشد می شود غَرر و مشکل دارد، چون با اینکه جاهل هستند به قیمت روز، با وجود این معامله می کنند، معلوم می شود بیع نیست و از این روایت هم نمی شود، بیع درآورد، سائل می کند «فیقاطعه» این «تقاطع» همان «تهاتر» است، «تهاتر» متقابل؛ یعنی «تساقط». اگر تهاتر متقابل به معنای تساقط است، کاری به مسئله بیع ندارد.

این مسئله یازدهمی که مرحوم صاحب جواهر مطرح کردند، بیش از این مقداری است که مطرح شد، آن بخش پایانی اگر حرف تازه ای داشت که برای جلسه بعد - إن شاء الله - مطرح می شود، اگر حرف تازه ای نبود - إن شاء الله - جلسه بعد مسئله بیع ثمار مطرح است.

پرسش: ...؟پاسخ: اگر باشد اینها می توانند معامله کنند، غَبنی در کار نیست؛ امّا آیا قیمت دینار این طور است؟ گاهی می بینید که دینار در اثر اینکه مشتری کمتری دارد، قیمت آن ارزان تر است، درهم مشتری بیشتری دارد، قیمت آن بیشتر است، برابر تقاضا و عرضه است. این تقاضا و عرضه که روی اعتدال است و نه روی عدل، این وضع بازار است. یک اعتدال داریم که خیلی مطلوب نیست، یک عدل داریم که صد درصد مطلوب است. اعتدال این است که ببینیم مردم چه می خواهند؛ اینکه می بینید مغازه ها، مسافرخانه ها، وسایل نقلیه، اینها در فرصت های مناسب که مورد نیاز مردم است، چند برابر می شود، برای اینکه می گویند، چون تقاضا زیاد است، ما هم قیمت را بالا می بریم، فشار می آوریم، این اعتدال است نه عدل؛ یعنی تقاضا مطابق عرضه و عرضه مطابق تقاضا و برابر آن گران می شود؛ امّا عدل آن است که همیشه یکسان باشد، حالا مردم احتیاج دارند در شب عید یا در فلان شب، چون مردم احتیاج دارند ما باید گران بگوییم!؟ این مسئله تقاضا و عرضه از جای دیگر آمده، الآن بساط اقتصاد در همین شهرها همین طور است، وقتی مردم محتاج هستند، اینها کالا را بالا می برند، اینکه عدل نیست، این اعتدال است؛ یعنی اعتدال باید زیر پوشش عدل بیاید، عدل آن قانون اساسی جامعی است که همه را زیر پوشش خود می گیرد، اینها را تطهیر می کند، هر وقت مردم احتیاج دارند، ما فشار بیاوریم! زندگی ما همین است؛ یعنی وقتی که موقع زیارتی شد، جمعیت زیاد است، احتیاج مردم زیاد شد، ما هم فشار می آوریم، به یک کالایی که احتیاج دارند شب عید، ما فشار می آوریم، این اعتدال است؛ یعنی تطابق عرضه و تقاضا، عدل نیست، ما طور دیگری باید زندگی کنیم.

غرض این است که اینکه انسان ظهور حضرت را، شیون می کند، ناله می زند، برای اینکه یک روز طعم عدل را بچشد، یک روز مزه اسلام را بچشد! این است. یک بهشت موقتی است زمان حضرت، یک چند روز، حالا طول نمی کشد؛ امّا یک روز بهشت است؛ یعنی این قرآن خود را نشان می دهد که چگونه باید زندگی کرد، دنیا را به آدم معرفی می کند که چگونه انسان باید زندگی کند؟! هر وقت جمعیت احتیاج داشتند، ما قیمت را می بریم بالاـ این قانون تقاضا و عرضه، یک قانون رسمی پذیرفته شده اقتصاددانان است و همین را اسلام روی آن ضربدر کشیده است، همین را ضربدر کشیده است.

پرسش: ...؟پاسخ: وفای دَین است، دو وفاست، هر کسی دَین خود را باید وفا کند، این هم وفا می کند، این شخص دَین را وفا کرده به چه چیزی؟ یک وقت است که در خارج، پول را دست می گیرد می گوید آقا این طلب شما، یک وقت است آن که من هم در ذمّه شما دارم، همان را به عنوان وفای دَین و ادای دَین دارم به شما می دهم و بالعکس، آن یکی هم، همین را می گوید.

پرسش: ...؟پاسخ: اگر کسر شود یک معامله جدید باید شود، اگر شود، آن وقت فرمایش شیخ درست است و نقد مرحوم علامه و پسر ایشان وارد نیست؛ ولی فرمایش صاحب جواهر این است که چنین کاری نیست، شما بخواهید از روایت «عبید بن زراره» دربیاوری، «عبید بن زراره» هم که روایت بیع را مطرح نکرده. تمام این روایاتی که می گوید «إذا باع»، «إذا إشتری»، «باع»، «إشتری» این را ندارد که بگوید «باع و اشتری»! عنوان بیع و شراء را که در سؤال سائل نیامده، در جواب مجیب هم که نیامده عنوان «مقاطعه» آمده، عنوان «تقاطع»، همان «تهاتر» است، تهاتر؛ یعنی تساقط متقابل. ما استفاده بیع کنیم، باید یک شاهد داخلی یا خارجی در این زمینه باشد.

پرسش: تهاتر قهری با توجه همراه است؟

پاسخ: تهاتر قهری ممکن است که حکم وضعی را بردارد؛ امّا حکم تکلیفی را بر نمی دارد، الآن شخص به کسی بدهکار است، نمی خواهد بدهد، این نمی خواهد بدهد، عذاب جهنّم را به همراه دارد؛ ولی پولی از دست او آن جا افتاده او گرفته، دیگر بدهکار نیست، دو عذاب ندارد، دو شلاق نمی خورد، یکی حکم تکلیفی، دیگری حکم وضعی. دیگر بدهکار نیست؛ امّا این یاغی گری او عذاب دارد، او نمی خواست بدهد. اینکه توجه ندارد، اگر روی بی اعتنایی باشد، روی عدم توجه به حکم شرعی باشد که عقاب دارد؛ امّا اگر یاد او رفته نه، عقاب ندارد، «رُفِعَ عَن أُمَّتِی تِسع»؛ (1) [۱۲]ولی حکم وضعی آن از بین برود، حکم تکلیفی سر جای خود محفوظ است.

چون روز چهارشنبه است، حدیثی را هم تبرّکاً بخوانیم. یک بیان نورانی از وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) رسیده است که فرمود: «فَاتَّقُوا فَراسَه المُؤمِن فَإنَّهُ یَنظُرُ بِنُورِ الله»؛ (2) [۱۳]این سه مرحله است: یکی اینکه انسان، اگر مؤمن باشد، یک سلسله دستگا ه های ادراکی و تحریکی، ذات اقدس الهی به او عطا می کند؛ یعنی چشم و گوش دیگری، دست و پای دیگری به او عطا می کند، این دست و پای ظاهر را که همه دارند، فرمود ما به او دست می دهیم او صاحب دست می شود او صاحب چشم می شود. فرمود ما ابراهیم، یعقوب، اسحاق، اینها را چشم و گوش دست دادیم، اینها صاحبِ دست شدند: (وَ اذْکُرْ عِبادَنا إِبْراهیمَ وَ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ أُولِی الْأَیْدی وَ الْأَبْصارِ) (3) [۱۴]اینها دست دارند، اینها چشم دارند، خوب دست و چشم را که همه دارند، پس او چه دارد؟ آن که بُت می شکند، آن دست است. پس اولین کار این است که ذات اقدس الهی یک چیزی به آدم می دهد؛ آن وقت این شخص یا می شود علامه یا می شود، شیخ طوسی یا می شود شیخ انصاری، یا می شود آخوند خراسانی که با این دست یک کتاب می نویسد که این کتاب ده ها سال در این حوزه علمی است، هر روز صدها نفر می گویند، «قال الشیخ رحمه الله»، «قال الشیخ رحمه الله» این دست است. فرمود: به بعضی دست می دهیم، به بعضی چشم می دهیم، خیلی ها به حوزه رفتند؛ امّا همه که (أُولِی الْأَیْدی وَ الْأَبْصارِ) نشدند. درباره مرحوم شهید(رضوان الله علیه) حداقل روزی ده هزار نفر می گویند: «قال الشهید رحمه الله، قال الشیخ رحمه الله»، این چه عظمتی است؟! حداقل تمام حوزه ها این شرح لمعه تدریس می شود، حوزه ایران و غیر ایران. این (أُولِی الْأَیْدی وَ الْأَبْصارِ)، این درب همیشه باز است. وقف نشده برای یک دوره ای. این دست دادن، این چشم دادن، این گوش دادن، از ذات اقدس الهی همیشه هست، مرتّب آن منادی ملکوتی و فرشته به همه ما می گوید، بیایید ما به شما دست بدهیم، بیایید ما به شما چشم بدهیم، بیایید ما به شما گوش بدهیم، این را می گویند: (أُولِی الْأَیْدی وَ الْأَبْصارِ).

۱- تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص ۵۰.

۲- المحاسن، أحمدبن محمدبن خالدالبرقی، ج ۱، ص ۱۳۱.

۳- ص /سوره۳۸، آیه۴۵.

مطلب دوم آن است که خود این شخص با این دست و پا کارهای مثبت می کند که نمونه آن هم اشاره شد. سوم این است که نگاه او، نگاه ملکوتی است: «فَاتَّقُوا فَراسَه المُؤمِن فَإِنَّهُ یَنظُرُ بِنُورِ الله» این به عنوان تمثیل ذکر شده، نه تعیین. «إِتَّقُوا قُدرَه الله فَانَّهُ یَفعَل بِنُورِ الله»، «إِتَّقُوا قُدرَه الله فَانَّهُ یَسمَعُ بِنُورِ الله» و مانند آن. اگر «فَاتَّقُوا فَراسَه المُؤمِن فَإِنَّهُ یَنظُرُ بِنُورِ الله»؛ حداقل آن این است که نمی توانند او را فریب دهند؛ ولو او خیلی رجل سیاسی نباشد؛ امّا لابه لای این حرف های گوینده یا نویسنده، چیزهایی می بیند که دیگران نمی بینند؛ لذا فریب نمی خورد، این حداقل برکت آن است، یا کسی بخواهد، خدعه کند: (یَستَفِزُّونَهُم) (۱) [۱۵] را درباره او اجرا کنند، او فریب نمی خورد؛ این «فَاتَّقُوا فَراسَه المُؤمِن» است و اگر - إن شاء الله - حوزوی یا دانشگاهی بود، با علوم الهی سر و کار داشت؛ آن گاه با فراستِ الهی، این علم را می نگرد، قهراً بازده خوبی هم داشت؛ حداقل آن این است که صحیح می فهمد، حالا نتواند مولّف خوبی، محقق خوبی شود، حداقل آن این است که این کتاب ها و این مطالب را بی غلط می فهمد، این حداقل آن است، این کفِ خواسته های همه ماست که این مطالب علمی و الهی که از کتاب و سنت گرفته شده، آن مقداری که مربوط به ماست را درست بفهمیم، همین و چون عطیّه الهی هم شامل چشم است، هم شامل گوش است، هم شامل دست و پاست، کار خوب هم اجرا می کنیم.

ص: ۶۴۷

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۱۰۳.

در این دعاهـای نورانی هم هست که خـدایا تو که به مردم خیر می رسـانی، عنـایت کن که خیر به دست من انجـام بگیرد! این همّت بلند است که دست من، نزد کسـی دراز نشود، من با جامعه و جامعه با من در ارتباط است، من کنار سـفره کسی ننشینم: «وَ اجعَلنِی مِمَّن تَنتَصِرُ بِهِ لِدِینِکَ وَ لاتَستَبدِل بِی غَیرِی». (۱) [۱۶]ابوحمزه ثمالی از شاگردان خوب وجود مبارک امام سجاد (علیه السلام) بود که این دعای ابوحمزه را ایشان نقل کرد؛ آن روزها کسـی نمی دانست که قبر مطهر حضـرت امیر کجاست، فقط خواص از شاگردان اهل بیت می دانستند، این ابوحمزه ثمالی در فرصت های مناسب یا بیش از آن، هر وقت می خواست، درسی، بحثی داشته باشد، در سرزمین غَرِی می رفت. این سرزمین نجف را می گفتند: غَرِی، الآن می گویند غَرِی، این آقایانی که بنـام غَرَوِی مشـهور هسـتند، منسـوب به سـرزمین غَرِی هسـتند، غَرَوِی؛ یعنی به این مثـل نجفی، اینهـا که به حـائری مشـهور هسـتند، به آن اطراف حرم مطهر سیدالشـهدا که می گویند حائر حسـینی، حائر حسـینی(علیه السـلام) این حائری است. این می رفت در سـرزمین غَرِی، خیلی ها خیال می کردند که آن جا، چون فضای بازی است؛ مثلاً کسـی آن جا سـر و صدا نمی کند، آن جا دارنـد مباحثه می کننـد؛ بعـد معلوم شـد که آن جا کنار قبر حضـرت امیر بود؛ بعـد شـده ابوحمزه ثمالی. آن جا رفتن و مبـاحثه کردن این است - ایشـان در همـان دعـای ابوحمزه ثمالی از وجود مبارک امام سـجاد نقل می کنـد، خـدایا آنهایی که نعمت داشـتند، آنهـا را چه کسـی داد؟! آنهـا را هم تـو دادی، آنهـا که از جـایی نیاوردنـد! آنهـایی که بی راهه رفتنـد، هم راه برگشت آنهـا هم بـاز به طرف توست: «لا ـ الَّذِی أَحسَنَ استَغنَی عَن عَونِکَ وَ رَحمَتِکَ وَ لا ـ الَّذِی أَسَاءَ وَ اجتَرَأَ عَلَیکَ وَ لَم یُرضِکَ خَرَجَ عَن قُدرَتِکَ» (۲) [۱۷]خدایا آنها که دارند، آنها را چه کسـی داد؟ بنابراین دعا به اندازه همّت داعی، مستجاب می شود. به ما گفتند همّت شما بلند باشد. اگر کسی بالاتر از این بزرگان نامبرده شده نشود، لااقل در حدّ اینها می تواند شود. این: (أُولِی الْأَیْدی وَ الْأَبْصارِ) سـهم تعیین کننده ای دارد. این «فَاتَّقُوا فَراسَه المُؤمِن فَإِنَّهُ یَنظُرُ بِنُورِ الله» این است؛ آسمان و زمین را بـا نور خـدا می بینـد، می شود یـک فیلسوف متـألّه، یک کلامی متألّه؛ آیات الاحکام را به نور الهی می بینـد، می شود یک فقیه وارسته؛ مسائل اصولی را به نور الهی می بیند، می شود یک اصولی فنّان، کارهای دیگر هم با نور الهی می بیند، نه فریب می دهـد، نه فریب می خورد، بـاطن کارهـا را می بینـد: «فَاتَّقُوا فَراسَه المُؤمِن فَإِنَّهُ یَنظُرُ بِنُورِ الله» که - إن شاء الله - همه شـما و همه شاگردان اهل بیت چنین باشیم.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۵۸۹، ط اسلامی.

۲- زادالمعاد، العلامه المجلسی، ج۱، ص۹۲.

صرف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صرف

بعد از آن ده مسئله ای که مرحوم محقق در پایان بحث «صرف» مطرح فرمودند، (1) مرحوم صاحب جواهر یک مسئله دیگری را به عنوان یازدهمین مسئله ذکر کردند، (2) سرّش این بود که نه تنها این جزء محل ابتلای عملی مردم آن روز بود، بلکه نصوص خاصه ای هم در این زمینه وارد شد باب سه، چهار، نُه و سایر ابواب کتاب «صرف» وسائل عهده دار نقل این نصوص است، (3) چون هم محل ابتلای عملی مردم آن روز بود و از طرفی هم نصوص فراوانی در این چند باب ذکر شد، لذا مرحوم صاحب جواهر به عنوان یازدهمین مسئله این را ذکر فرمود.

ص: ۶۴۹

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۵۳.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۷۲ و ۱۷۴ و ۱۸۳، ابواب الصرف، باب ۳ و ۴ و ۹، ط آل البیت.

این مسئله یازدهم فروع متعدّدی را زیر مجموعه خود دارد؛ اولین فرع این بود که اگر یکی از دو نفر در ذمّه دیگری دینار را و دیگری در ذمّه آن درهم را مالک بود، آیا این تهاتر قهری است و از سنخ وفاست یا تصارف است؛ یعنی بیع صرفی متقابل است؟ این شخص آنچه که در ذمّه خود دارد به او می فروشد و آن شخص آنچه که در ذمّه دارد به این می فروشد و مستحضرید که بیع از یک نظر گرچه از لحاظ نقد و نسیّه به چهار قسم تقسیم می شود، یا هر دو نقدند یا هر دو نسیّه هستند یا ثمن نسیّه است و مثمن نقد أو بالعکس که این سه قسم از اقسام چهارگانه آن صحیح است، اما آن قسم چهارم که بیع کالی به کالی است؛ یعنی ثمن و مثمن هر دو نسیّه باشد باطل است؛ ولی یک اقسام چهارگانه ای به عنوان کلی و فرد، «مافی الذمّه» و عین تقسیم می شود که هر چهار قسم آن صحیح است و هیچ کدام آن باطل نیست؛ مثل اینکه گاهی ثمن و مثمن هر دو در ذمّه است اما هر دو نقد است، گاهی ثمن و مثمن هر دو عین خارجی و مشخص است، گاهی ثمن عین خارجی و مثمن در ذمّه است، گاهی بالعکس. در ذمّه بودن غیر از نسیّه بودن است، نسیّه؛ یعنی آن طلبکار حق مطالبه ندارد مگر با سررسید؛ اما ذمّه در قبال نسیّه آن است که الآن باید بپردازد، منتها آنکه الآن باید بپردازد و ملک طرف مقابل شد، گاهی مثلاً در دست خریدار عین خارجی است، گاهی در ذمّه خریدار است، اینها که دارند معامله می کنند غالباً ثمن کلی است، کم اتفاق می افتد که خریدار یک پول نقدی در دست او باشد، بگوید این پول را بگیر آن کالا را بده، بلکه آن کالا را می خرد بعد دست می کند به جیب و آن پول را می دهد. وقتی ثمن در دست او نیست در ذمّه اوست، چون در ذمّه اوست آن کلی در ذمّه را می تواند بر هر کدام از این پول هایی که در جیب اوست منطبق کند. بنابراین این تقسیم چهارگانه غیر از آن تقسیم چهارگانه اولی است، این همه اقسامش صحیح است.

آیا اگر کسی از دیگری دنانیری طلب داشت، دیناری طلب داشت و دیگری از او درهم طلب داشت و سررسید شد، موقع ادا شد، این تصارف ذِمَم است؟ یعنی معامله صرفی است که آنچه در ذمّه اوست این را می فروشد به آنچه در ذمّه دیگری است؟ از این قبیل است، یا از سنخ وفای به دِین است، تهاتر قهری است و اصلاً از سنخ دِین نیست؟ فتوای عده ای این است، گرچه محقق(رضوان الله علیه) در شرایع این را مطرح نکردند؛ ولی مرحوم صاحب جواهر می فرماید: عده ای بر این هستند که این جزء تصارف ذمم است و عده ای گفتند نه این یک تهاتر قهری است. خود مرحوم صاحب جواهر این قول دوم را تقویت می کند، می فرماید: راز آن این است که بیع یک عنوانی است باید قصد بشود، عنوان قصدی است و احکام مخصوص هم دارد، اما وقتی در ذمّه زید چند دینار مستقر بود که به عمرو بدهکار است و در ذمّه عمرو چند درهم بود که به زید بدهکار است و اینها از نظر قیمت معادل هم هستند این ایجاب و قبولی ندارد، این نقل و انتقالی نیست، بلکه تهاتر قهری است این وفای دِین است آن هم وفای قهری نه به عنوان تجارت! گرچه تراضی لازم است؛ ولی اینجا چه بخواهند چه نخواهند یک رضایتی است، چون فرقی نیست، (۱) لکن این بزرگواران که گفتند از باب تصارف ذِمم است، گفتند از خبر عبید بن زراره (۲) ما تصارف ذمم می فهمیم؛ یعنی معامله صرفی در ذمّه است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۵۳ و ۵۴.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۵، ابواب الصرف، باب۴، ط آل البیت.

نقـد این بزرگواران این است که بیع یک عنوان قصدی است، در (تِجَارَهً عَن تَرَاضٍ) (۱) [۶]عنوان تجارت لازم است که باید قصـد بشود، یـک؛ تراضـی طرفین هم باشـد، این دو. در اینجـا سـخن از تجـارت نیست، چون تجـارت و بیع و اینها که حقیقت شرعیه نـدارد، بلکه یک امر عرفی است، عرف هم این را تجارت نمی دانـد، این را ادای دِین می دانـد، وفای دِین می داند. بر فرض مـا در «مختلف الجنس» این را جزء تصارف ذِمَم بـدانیم، این را بیع و (تِجَارَهً عَن تَرَاضٍ) بـدانیم و وفای دِین نـدانیم، در فرع بعـدی حتماً نظر ما این است که این تهاتر قهری و وفا است و آنجایی است که «متحـد الجنس» باشـد نه «مختلف الجنس». اگر مـا بگـوییم از خـبر عبیـد بن زراره تصـارف ذمی و ذمّه اسـتفاده می شـود و از سـنخ تهـاتر قهری و وفـای دِین نیست و بیع «صـرف» است و در فرع دوم آنچه در ذمّه است «متحـد الجنس» است نه «مختلف الجنس»، آنجـا حتمـاً تهاتر قهری است؛ یعنی اگر زید ده درهم به عمرو بدهکار بود، عمرو هم ده درهم به زید بدهکار بود، آن یک کالایی خرید به ده درهم این هم یک کالایی خریـد به ده درهم هر کدام به دیگری ده درهم بدهکار بودند و بنا شد اول ماه بپردازند حالا هم اول ماه است، آیا این ده درهم یکی ثمن قرار می گیرد و دیگری مثمن؟ کـدام ثمن است کـدام مثمن؟ نه ثمن و مثمن مشـخص است، نه اینها قصـد بیع و شراء دارند، این یک تهاتر قهری است تهاتر قهری در احکام وضعی راه دارد؛ چه اینکه ثبوت قهری هم در احکام وضعیه راه دارد. پس در متحـد الجنس حتماً تهاتر است، وفای به دِین است و بیع نیست وماننـد آن، مگر اینکه از اطلاق خبر عبیـد بن زراره کسـی از اصـل خبر، تصـارف ذمم را اسـتفاده کرد و گفت این از باب تصارف؛ یعنی معاملی صـرفی در ذمّه است، نه از سنـخ وفـا و تهـاتر قهری؛ اگر خبر عبیـد بن زراره، دلیـل بر معـامله صـرفی و تصارف ذمّه بود، ممکن است کسـی از اطلاق آن جواب با ترک اسـتفصال اسـتفاده کند که خواه «متحدالجنس» باشد، خواه «مختلف الجنس» که این نکته اخیر برای اشتمال آن بر قاعده ترک استفصال، باید بر خود روایت منطبق بشود که از رو بخوانیم؛ یعنی روایت را دوباره بخوانیم.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

اما اصل آن مطلب که در احکام وضعی، گاهی ثبوت قهری است گاهی سقوط قهری است. گاهی پای آدم، دست آدم تصادفی برخورد می کند و ظرف کسی را می شکند، خوب معصیت نکرده است؛ ولی ضامن است، پس ثبوت ضمان در ذمّه این شخص متلِف قهری است، برخلاف: «مَن أَتلَفَ مَالَ الغَيرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِن» (۱) [۷]که ظهور در اتلاف عمدی داشته باشد یا «عَلَى اليَدِ مَا أَخَذَت حَتَّى تُؤَدِّی» (۲) [۸]که ظهوری در سلطه قهری داشته باشد. اگر کسی سهواً خطئاً جهلاً مال دیگری را از بین بُرد، چه بداند چه نداند، چه بخواهد چه نخواهد، ذمّه او مشغول است به اینکه آن مال را که از بین برده، اگر مثلی است مثل، اگر قیمی است قیمت؛ چون ضمان ید همین است. پس ثبوت ضمان: گاهی عمدی است، گاهی قهری، آنجا که مال مردم را عمداً می گیرد ضامن است، آنجا که سهواً از بین می برد هم ضامن است، این در ثبوت است.

سقوط هم بشرح ایضاً گاهی قصدی است، گاهی قهری است؛ اگر کسی به دیگری بدهکار بود، گاهی قصداً چیزی که معادل اوست می پردازد این سقوط قصدی است؛ یعنی اسقاط است در حقیقت. یک وقت است سقوط قهری است نه قصدی، زید مال عمرو را تلف کرد به مقدار قیمت آن مالِ تلف شده، عمرو به زید بدهکار بود و الآن هم سررسید آن است، این یک سقوط قهری است، دیگر لازم نیست که او قصد بکند، لازم نیست از جای دیگر بپردازد، لازم نیست از عمرو بگیرد و دوباره به او بپردازد. حالا ـ که گاهی ثبوت قصدی است و گاهی ثبوت قهری، گاهی سقوط قصدی است، گاهی سقوط قهری، این چهار صورت دارد، ما باید ببینیم به اینکه از خبر عبید بن زراره کدام یک از این اقسام استفاده می شود یا همه این اقسام استفاده می شود؟ و آیا این از سنخ وفای به دِین و سقوط قهری و تهاتر است یا از سنخ بیع و شراء و مانند آن. فرمایش مرحوم صاحب جواهر و همه محققین قبلی این است که اگر ما در فرع اول که «مختلف الجنس» است فتوا بدهیم که از باب بیع «صرف» است و تصارف ذمّی است، در فرع دوم لابد فتوا می دهیم به تهاتر قهری! گرچه مرحوم علامه در تذکره اینجا هم نظر مساعد نداد، فرمود: متحد الجنس مثل مختلف الجنس است؛ (۳) ولی بالاخره شما اگر بخواهید بگویید این بیع است باید ثمن مشخص باشد، مثمن مشخص باشد، قصد داشته باشد، هیچ کدام از اینها نیست؛ مگر اینکه از اطلاق خبر عبید بن زراره ما بفهمیم که این دو تا فرع یک حکم دارد، آن خبر عبید بن زراره این بود: وسائل، جلد هیجدهم، صفحه۱۷۵، باب چهارم، حدیث سوم: «عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ» نقل کرد گفت: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ عِنْدَ الصَّيْرَفِيِّ مِائَةُ دِينَارٍ» این صد دینار طلب داشت «وَ يَكُونُ لِلصَّيْرَفِيِّ عِنْدَهُ أَلْفُ دِرْهَمٍ» صیرفی هزار درهم می خواهد، چون معمولاً ـ ارزش ده درهم یک دینار است «فَيُقَاطِعُهُ عَلَيْهَا» این طلبکار با بدهکار یا بدهکار با طلبکار مقاطعه می کنند که قطع دِین طرفین بشود، این جایز است یا نه؟ «قال (عليه السلام) لا بَأْسَ». اگر کسی این «یقاطع» را به معنای بیع و تصارف در ذمّه بگیرد و از این روایت اطلاق استفاده کند و بگوید که؛ خواه متحد الجنس باشد و خواه «مختلف الجنس»، این بله، فرع دوم مثل فرع اول است؛ ولی از کجا می شود اطلاق را استفاده کرد؟ در جواهر دارد که به وسیله ترک استفصال؛ خوب اطلاق که دارد «لابأس»، سؤال هم که در «مختلف الجنس» است ترک استفصال در کتاب های اصول آمده «ترک الاستفصال فی حکایه الحال مع قیام الاحتمال ینزل منزله العموم فی المقال » (۴) [۱۰]در خیلی از موارد هم فقها به این قاعده ترک استفصال تمسک می کنند، حق هم با آنهاست، اما معنای ترک استفصال چیست؟ معنای ترک استفصال این است که سؤال سائل مطلق است، اطلاق در کلام سائل مشکل را حل نمی کند، اطلاق جواب، اطلاق کلام معصوم مهم است، تمسک به اطلاق یا تمسک به عموم؛ یعنی اطلاق کلام امام و عموم کلام امام(عليه السلام)، وگرنه سائل که غیر معصوم است کلمات او می خواهد مطلق باشد یا مقید، می خواهد عام باشد یا خاص!؛ ولی اینکه می گویند «ترک الاستفصال» مربوط به اینجاست که اگر سؤال سائل

مطلق بود و امـام(علیه السـلام) برابر همین سؤال مطلق جواب داد، دیگر تفصـیلی بین اقسام این مطلق نـداد یا تقسـیمی بین افراد این عام نـداد، این می شود ترک اسـتفصال امام(علیه السـلام)، در حکایات احوال و سؤال سائلان؛ آن گاه وقتی این دو عنصـر محقق شد؛ یعنی سؤال سائل مطلق است و امام(علیه السلام) بر اساس همین سؤال مطلق جواب داد و دیگر تفصیل نداد، تفریقی ایجـاد نکرد و براساس همین مطلق جواب داد، این «ینزل منزله» عموم جواب یا «یُنَزِّلُ منزله» اطلاق جواب «فی حکایه الاحوال». امـام فرمود «لابأس»، از این «لابأس» که نمی شود اطلاق فهمیـد یا عموم فهمیـد! اگر سؤال سائل مطلق بود و امام(علیه السـلام) تفصیلی نداد، از اطلاق کلام سائل، یک؛ ترک استفصال امام(علیه السلام)، دو؛ در این زمینه حضرت جواب داد، سه؛ عموم یا اطلاـق می فهمیم، چهـار. اینجـا سؤال سائـل که مطلق نیست، سؤال سائل در «مختلف الجنس» است نه اعم، اگر سؤال می کرد که زیـدی نسـبت به عمرو طلب داشت و عمرو هم نسـبت به زید طلب داشت و دیگر نگفت که اینها «متحد الجنس» هسـتند یا «مختلـف الجنس»؛ «مختلف الجنس» بودن را نگفت، «متحـد الجنس» بودن را نگفت، کلاـم سائـل مطلق بود. در چنین فضـایی امام(علیه السلام) بفرماید «لابأس»، این هر دو فرع را شامل می شود.

ص: ۶۵۳

۱- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۲.

۲- مستدرک الوسائل، المیرزا حسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

۳- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج ۱۰، ص۴۴۲.

۴- تمهید القواعدالاصولیه و العربیه، الشهیدالثانی، ص ۱۷۰. .

بنابراین اینکه گفته شد «ترک استفصال»، جای آن اینجا نیست.

از روایت عبید بن زراره حداکثر ما مختلف الجنس می فهمیم و اینجا هم عنوان بیع صادق نیست، عنوان تجارت صادق نیست؛ تراضی هم لازم نیست، چون تراضی در صورتی است که یک کلّی در ذمّه باشد، ادا و تعیین آن کلّی به عهده بدهکار باشد، خوب انسان باید بگوید من به آن راضی هستم به آن راضی نیستم؛ اما اگر ده درهم زید طلب داشت و ده درهم عمرو طلب داشت، هیچ فرقی هم بین این دو تا ده درهم نیست و مدّت هم فرا رسیده است، خوب کدام ثمن است کدام مثمن است؟ این یک تهاتر قهری است، چه بدانند چه ندانند، چه بخواهند چه نخواهند این سقوط حاصل می شود؛ بنابراین این از باب تصارف در ذمّه نیست، از باب بیع و تجارت و مانند آن نیست. حالا فروع دیگری که مرحوم صاحب جواهر ذکر کردند در باب سه هست، باب نُه هست که بعضی از اینها را - به خواست خدا - اشاره می کنیم.

در باب سوم، روایت اول دارد که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ» که این روایت معتبر است و گاهی هم از اینها به صحیحه یاد شده است، این را نقل می کنند، «عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِي عَلَيْهِ دَنَانِيرُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَأْخُذَ بِثَمَنِهَا دَرَاهِمَ» (۱) [۱۱] آیا این «صرف» است بیع صرفی است یا در مقام ادا آن شخص مخیر است؟ چند دینار طلب دارد، موقع گرفتن بجای چند دینار، چند درهم می گیرد، آیا این بیع «صرف» است که همه احکام «صرف» باید بر آن باشد یا نه از سنخ وفاست و توسعه در وفاست؟ این بدهکار باید دِین خود را ادا کند؛ حالا یا به عین یا به مثل یا به معادل و مانند آن، اینها از سنخ ادای دِین و وفای به دِین است، نه از سنخ بیع و «تجاره عن تراض».

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۲، ابواب الصرف، باب۳، ط آل البیت.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، ثمن هم مطلق است «بِثَمَنِهَا دَرَاهِمَ»، نه اینکه دراهم را ثمن قرار بدهد، ببینید «یَکُونُ لِی عَلَیْهِ دَنَانِیرُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ یَأْخُذَ بِثَمَنِهَا دَرَاهِمَ» اینها معادل می کنند؛ یک وقتی می گویند که من آن دنانیر را فروختم به این دراهم، این بیع می شود؛ یک وقتی می گوید که به اندازه ارزش آن دنانیر به من دراهم بده، این می شود وفای دِین، نه اینکه من آن دنانیر را فروختم به این دراهم أو بالعکس، نه به ارزش آن دنانیر به من دراهم بده، این وفای دِین می شود.

روایت دوم این است که «حلبی» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کند که «یَکُونُ لَهُ الدَّیْنُ دَرَاهِمُ مَعْلُومَةٌ إِلَی أَجَلٍ فَجَاءَ الْأَجَلُ وَ لَیْسَ عِنْدَ الَّذِی حَلَّ عَلَیْهِ دَرَاهِمُ فَقَالَ لَهُ خُذْ مِنِّی دَنَانِیرَ بِصَرْفِ الْیَوْمِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» (۱) [۱۲] این عکس آن است. یک کسی چند درهم به دیگری بدهکار بود و موقع ادا هم رسید، درهم ندارد به طلبکار بپردازد، به او می گوید به اندازه ارزش این چند درهم از من دینار تحویل بگیر! این هم گفت خیلی خوب. حضرت فرمود: «لابأس»، این «لابأس»؛ یعنی در مقام وفا اگر شما عین مال داشتید، داشتید و اگر نداشتید معادل آن را می توانید به عنوان وفا به او بپردازی، این از سنخ وفای به دین است نه از سنخ معامله صرفی. در همین باب سوم، روایت پنجم را باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرد، از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال شده است «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ کَانَ عَلَیْهِ دَیْنٌ دَرَاهِمُ مَعْلُومَةٌ فَجَاءَ الْأَجَلُ وَ لَیْسَ عِنْدَهُ دَرَاهِمُ وَ لَیْسَ عِنْدَهُ غَیْرُ دَنَانِیرَ» درهم ندارد کالاهای دیگر هم ندارد، فقط دینار دارد «فَیَقُولُ لِغَرِیمِهِ خُذْ مِنِّی دَنَانِیرَ بِصَرْفِ الْیَوْمِ»؛ یعنی به ارزش روز «قَالَ لَا بَأْسَ» (۲) [۱۳] این توسعه مقام وفای دِین است، ادای دِین است، نه معامله صرفی جدید. پس این گونه از امور از سنخ تصارف در ذِمَم یا تصارف در عین نیست.

ص: ۶۵۵

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۲، ابواب الصرف، باب۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۷۳، ابواب الصرف، باب۳، ط آل البیت.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، در تبدیل آن او درهم داد، الآن بدهکار می گوید من درهم ندارم، راضی هستید که بجای درهم، دینار بدهم؟ این کار را می کنند و تراضی آنها حاصل شد. از حضرت سؤال می کنند که ما از این جهت مشکل نداریم او راضی هست؛ ولی شرع راضی هست یا نه؟ آیا این معامله صرفی خطر ربا در آن هست، مشکلات دیگر دارد؟ صاحب شریعت که صاحب اصلی است، راضی است یا نه؟ ما طرفین راضی هستیم، فرمود: بله «لابأس»؛ یعنی در مقام وفا، اگر عین آن دِین حاصل نیست و نزد او نیست، بخواهد تعویض کند می شود یا نمی شود؟ که وفا توسعه دارد، این توسعه در مقام وفاست نه تجارت جدید باشد یا از سنخ بیع «صرف» باشد!

روایت های باب نهم از ابواب «صرف» آن هم در همین زمینه تصارف است؛ حالا گاهی در ذمّه است، گاهی در عین. این روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ» نقل کرد که گفت: «سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ» وجود مبارک امام کاظم(علیه السلام) «عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِي عَلَيْهِ الْمَالُ» من طلبی از او دارم «فَيُقَبِّضُنِي بَعْضاً دَنَانِيرَ وَ بَعْضاً دَرَاهِمَ» من یک طلبی از او دارم او به تدریج، گاهی دینار می آورد می دهد، گاهی درهم می آورد می دهد، بعد موقع ادای دِین و سررسید می نشینیم حساب می کنیم «بَعْضاً دَنَانِيرَ وَ بَعْضاً دَرَاهِمَ فَإِذَا جَاءَ يُحَاسِبُنِي لِيُوَفِّيَنِي» وقتی سررسید شد و او آمده تا کلاً حساب را تصفیه کنیم و تسویه کنیم «يَكُونُ قَدْ تَغَيَّرَ سِعْرُ الدَّنَانِيرِ» من یک طلبی از او داشتم تا اول ماه باید بپردازد، او به تدریج گاهی دینار می داد گاهی درهم می داد و یک مقدار هم مانده بود، موقع پایان ماه و اول ماه جدید که آمد حساب بکند و حساب را تسویه بکنیم، قیمت این دینار و درهم عوض شد، در اثر تورّم و مانند آن قیمت عوض شد، ما در موقع حساب باید قیمت دینار را یا درهم را به حساب روز بیاوریم یا آن وقتی که او داد؟ فرمود نه، تورّم را باید حساب بکنید، آن وقتی که او داد به ارزش همان روز باید حساب بکنی، حالا دینار کم شد یا درهم کم شد، شما از او گرفتی و منافع این عین را شما بردی، این همان احتساب تورّم است. « فَإِذَا جَاءَ يُحَاسِبُنِي لِيُوَفِّيَنِي يَكُونُ قَدْ تَغَيَّرَ سِعْرُ الدَّنَانِيرِ » قیمت دینار بالا رفت یا قیمت دینار پایین آمد آیا ما برابر امروز باید حساب بکنیم یا برابر آن روزی که ایشان به من تحویل دادند؟ «أَيَّ السِّعْرَيْنِ أَحْسُبُ لَهُ» دینار را به قیمت روز حساب بکنیم یا به قیمت روزی که ایشان به ما داد؟ «أَيَّ السِّعْرَيْنِ أَحْسُبُ لَهُ الَّذِي كَانَ يَوْمَ أَعْطَانِي الدَّنَانِيرَ» به قیمت آن روز باید حساب بکنیم که به من داد؟ «أَوْ سِعْرَ يَوْمِيَ الَّذِي أُحَاسِبُهُ» یا به قیمت امروزی که ما داریم حساب ها را تصفیه می کنیم؟ «فقال (علیه السلام)سِعْرَ يَوْمَ أَعْطَاكَ الدَّنَانِيرَ» به قیمت همان روزی که به شما داد باید حساب بکنید، این تورّم را باید حساب بکنی، ارزش افزوده را باید حساب بکنی، چرا؟ «لِأَنَّكَ حَبَسْتَ مَنْفَعَتَهَا عَنْهُ» (۲) [۱۵]بهره آن را تو داری می بری، ارزش افزوده آن را تو داری می بری، تورّم را تو داری استفاده می کنی، آن وقت به قیمت امروز می خواهی بیاری! خوب این یک اصل کلی در اقتصاد و در جریان دِین ها و بانک ها و مانند آن است، اما نه به این معنا که چون تورم هست اگر کسی در اثر اینکه یک روز در ترافیک گیر کرده خسارت تأخیر و تأدیه بدهد، آنکه ربای محض است، این برای کسی است که به اختیار خودش چند روز قبل داده و قیمت ها فرق کرده، اما نه اینکه یک بدهکاری مریض بود یا نتوانست بیاید یا در ترافیک گیر کرده، فردا که می رود بدهد یک روز به عنوان خسارت تأخیر و تأدیه از او اضافه می گیرند! این همان رباست دیگر «فقال (علیه السلام) سِعْرَ يَوْمَ أَعْطَاكَ الدَّنَانِيرَ لِأَنَّكَ حَبَسْتَ مَنْفَعَتَهَا عَنْهُ».

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۴۸، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۸۳ و ۱۸۴، ابواب الصرف، باب۹، ط آل البیت.

روایت سوم همین باب نُه این است که «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی ابراهیم الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ عَلَى الرَّجُلِ الدَّنَانِيرُ فَيَأْخُذُ مِنْهُ دَرَاهِمَ ثُمَّ يَتَغَيَّرُ السِّعْرُ» کسی دینار بدهکار بود و طلبکار از او درهم گرفت، بعد قیمت دینار عوض شد؛ مثل این دلارهایی که گاهی عوض می شود، «قَالَ فَهِيَ لَهُ عَلَى السِّعْرِ الَّذِي أَخَذَهَا يَوْمَئِذٍ» آن روزی که آن پول را گرفته معیار است، نه آن روزی که الآن داری حساب می کنی، خوب این حساب کردن تورّم اقتصادی است، ارزش اقتصادی است و این راه عقلایی است، اگر کسی این کار را بکند همین طور است. اگر این مسئله حل بشود، مسئله مهریه و مانند آن هم حل خواهد شد، خوب حالا ـ پنجاه سال قبل یک کسی مهریه کرده به فلان مبلغ، این در حقیقت مالیّت را مهریه قرار داد، نه مال را، نه ده هزار تومان یا صد هزار تومان، بلکه ارزش مالیت این صد هزار تومان. آن روز صد هزار تومان مثلاً یک مقدار زمین می شد، یک مقدار فرش می شد، یک مقدار وسایل زندگی می شد، الآن معادل آن را باید به عنوان مهریه بپردازد، برای اینکه معیار مالیت این است «لدی العقلاء»، نه صد تا هزار تومنی بلکه صد هزاری که بتوان با آن یک مقدار زمین تهیه کرد، یک مقدار خانه تهیه کرد، یک مقدار زندگی راه انداخت. اگر این است، پس معیار مالیت است و بنای عقلاء این است؛ منتها آن روزها چون هیچ فرقی نمی کرد، سالیان متمادی این اسکناس ها یک قیمت داشت، زمین ها هم یک قیمت داشت، تفاوت نبود مگر اندک کهمغتفر بود، فرق بین این دو اصل اقتصادی: یکی مال یکی مالیت، فرق نبود، می گفتند هزار تومان؛ یعنی هزار تومان، اما الآن که در اثر تغییر شدیدی که در کالا هست، در ارزش ها هست، در اعیان هست، بین مال و مالیّت خیلی فرق است این همان تورّم است؛ یعنی هزار تومان پارسال غیر هزار تومان امسال است، زیرا هزار تومان پارسال یک مالیّت بیشتری داشت و هزار تومان امسال مالیت کمتری دارد، پس معیار مالیّت است.

پرسش: ...؟پاسخ: رواج آن به این است که انسان بتواند با آن یک زمین تهیه کند یا یک خانه تهیه کند، بنای عقلاء همین است، ارتکاز عقلاء همین است، چون اینها که تعبّدی نیست، اینها امضائی است، اگر غرائز عقلاء، ارتکازات عقلاء، اهداف عقلاء بر اساس مالیّت است نه مال، الآن اگر به آنها بدهند اعتراض می کنند نه تنها یک نفر، بلکه همه اعتراض می کنند، معلوم می شود غرائز آنها چیز دیگری است و اگر در سابق بین مال و مالیّت فرق نمی گذاشتند برای این است که تفاوت در کار نبود و این هم که مرحوم شیخ و سایر بزرگان بخشی از اینها فتوا دادند که غاصب مأخوذ به اشقّ احوال و دشوارترین حال است (1) همین است. اگر کسی مال مردم را غصب کرد، فرش مردم را غصب کرد، این فرش در فصول سال ارزش های متفاوت دارد. یک کالایی که مصرف زمستانی دارد در زمستان گران تر است و در تابستان ارزان تر، این شخص در طی یکسال دست را گذاشته روی مال مردم، این «اعلی القِیَم» را ضامن است، چرا؟ زیرا وقتی که این فرش به قیمت بالا رسید، دست غاصبانه این شخص روی مال مردم بود، حالا بعد ارزشش کمتر شد، آن وقتی که دستش غاصبانه روی این مال بود ید، ید غصبی است، ید، ید ضمان است «عَلَی الیَدِ مَا أَخَذَت» این را هم می گیرد بنابراین «اعلی القِیَم» را ضامن است.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، آنها که تورّم باشد آن را همه می گویند درست است؛ اما این می گوید، چه تورم باشد چه نباشد، این خسارت تأخیر و تأدیه در یک روز هم هست، هرگز تفاوت مال و مالیّت و تورم در یک روز نیست؛ خیلی ها هستند که بیمار هستند آن روز نرسیدند، در سفر بودند و نرسیدند که بیایند دِین خود را بدهند، چون یک روز تأخیر کردند، خسارت آن یک روز را می گیرند، این یک ربای محض است این دیگر در یک روز که تورّم پیدا نشد، تغایر قیمت پیدا نشد، اما آنجایی تغایر باشد بله، همه عقلاء می گویند، شرع هم همین را گفته، شرع فرمود این ارزش افزوده زیر دست شما بود، خوب شما ضامن هستید. اگر کسی هزار تومان از پارسال گرفته مال مردم را گرفته حالا می خواهد بپردازد این «عَلَی الیَدِ مَا أَخَذَت حَتَّی تُؤَدِّی»، تورم آن را هم می گیرد. با آن هزار تومان این شخص می توانست فلان کالا را بخرد، الآن باید ۱۲۰۰ تومان بدهد تا آن کالا را بخرد.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۳، ص۲۴۵.

پرسش: ...؟پاسخ: قرض هم دو قسم است، اگر مالیت را قرض دادند همین است، مال را قرض دادند، همان است.

اگر کسی قرض بدهد بگوید من این پول را به شما قرض می دهم این پول یک کاغذ شش در هشت است، من این را به شما قرض می دهم، شما هم همین کاغذ شش در هشت را باید به من بدهی، این دیگر ارزش افزوده و تورم را ندارد، همین عین را باید بدهد. یک وقتی می گوید من این هزار تومان که به شما می دهم این یک مالیّتی دارد و با این هزار تومان می شود فلان کالا را خرید شما هم یکسال بعد یک هزار تومان به من بده که من بتوانم آن کالا را بخرم.

پرسش: ...؟پاسخ، نه، غریزه شان چیست؟ یک فقیه باید باز کند، راه جهنّم و بهشت را این باید یاد بدهد، در غریزه آنها چیست؟ از اینکه نزاع حاصل می شود معلوم می شود که تورّم حاصل می شود، از اینکه اعتراض می کند و می گوید من پارسال آنی که به شما دادم با آن می توانستم مشکلم را حل کنم الآن مشکلم حل نمی شود، معلوم می شود در درون آن در نهاد و نهان آن مالیّت است، خوب این را باید حل کرد. حضرت هم فرمود که قیمت همان روزی که شما گرفتید، چون تحت دست شما بود، برای اینکه «لِأَنَّکَ حَبَسْتَ مَنْفَعَتَهَا عَنْهُ» این منافع مال همین است، این ارزش افزوده است. اما حالا یک روز دو روز که هیچ تورمی در کار نیست، هیچ ارزش افزوده ای ندارد و او بیچاره مریض بود، در مسافرت بود و نتوانست بیاید، خسارت تأخیر و تعدیه می گیرید، این مشروع نیست.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، آن دیگر دست او نیست؛ یعنی اگر مالیت بود ممکن است، اگر واقعاً طرفین در عقد قرارداد مالیّت را لحاظ کردند و گفتند پولی که بتوان با آن فلان کالا را خرید، من به شما وام دادم، آینده می شود با کمتر از آن این کالا را خرید بله، چون این پول را وام ندارد، این ارزش را وام داد این ارزش محفوظ است.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، آن غریزه شان چیست؟ آن دعواهایی که در محکمه می کنند معلوم می شود که غریزه آنها روی مالیّت است، بعد وقتی اعتراض می کنند، این است؛ الآن آن روزی که جریان مهریه مطرح بود، در ذهن هیچ کس نبود که مال است یا مالیت! ۵۰ سال قبل، ۶۰ سال قبل که می گفتند فلان مبلغ مهریه باشد، چون بین مال و مالیّت در آن روزها فرقی نبود، این جور نبود که تورم داشته باشد، کلّ ۱۰ سال ۲۰ سال ۳۰ سال ممکن بود یک کالا به یک قیمت باشد، اما مثل حالا نیست. این روایت که فرمود شما به قیمت آن روز «لِأَنَّکَ حَبَسْتَ مَنْفَعَتَهَا عَنْهُ» نشان می دهد که تورم را حضرت حساب کرده، ارزش افزوده را حساب کرده، آن که در درون خیلی هاست آن را بیرون آورده و مشخص کرده است.

در روایت سوم باب نُه هم همین است «قُلْتُ لِأَبِی إِبْرَاهِیمَ الرَّجُلُ یَکُونُ لَهُ عَلَی الرَّجُلِ الدَّنَانِیرُ فَیَأْخُذُ مِنْهُ دَرَاهِمَ ثُمَّ یَتَغَیَّرُ السِّعْرُ قَالَ فَهِیَ لَهُ عَلَی السِّعْرِ الَّذِی أَخَذَهَا یَوْمَئِذٍ» به همان ارزش آن روزی که گرفته. «وَ إِنْ أَخَذَ دَنَانِیرَ وَ لَیْسَ لَهُ دَرَاهِمُ عِنْدَهُ فَدَنَانِیرُهُ عَلَیْهِ یَأْخُذُهَا بِرُءُوسِهَا مَتَی شَاءَ». (۱) [۱۷]

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۸۴، ابواب الصرف، باب۹، ط آل البیت.

بيع ثمار مبحث بيع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

بحث در فصل هشتم از فصول كتاب بیع مرحوم محقق در شرایع است. مرحوم شیخ انصاری(رضوان الله علیه) كتاب بیع، یعنی مكاسب و بیع مجموعاً را در نُه فصل به پایان رساندند؛ یعنی بخشی از مسائل مربوط به بیع را تعرّض نكردند؛ ولی مرحوم محقق در شرایع در ده فصل این را بیان كردند. (۱) آنكه مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) در مكاسب بیان كردند، مستحضرید كه بخش اول آن كتاب درباره مكاسب محرمه است؛ (۲) بعد نُه فصل مربوط به كتاب بیع است، فصل اول درباره عقد بیع است كه «بیع ما هو». (۳) [۳] (۴) [۴]فصل دوم درباره بایع و مشتری است كه «عاقد من هو»، فصل سوم درباره «معقود علیه» است كه ثمن و مثمن چه باید باشد، (۵) فصل چهارم درباره خیارات است، (۶) پنجم درباره شروط، (۷) ششم درباره احكام خیارات، (۸) هفتم درباره نقد و نسیه (۹) و هشتم درباره قبض (۱۰) و نهم درباره احكام قبض است. (۱۱)

ص: ۶۶۲

-۱

-۲ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۱، ص۵.

-۳ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۳، ص۷.

-۴ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۳، ص۲۷۵.

-۵ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۴، ص۹.

-۶ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۵، ص۹.

-۷ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۶، ص۹.

-۸ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۶، ص۱۰۹.

-۹ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۶، ص۱۹۵.

-۱۰ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۶، ص۲۳۹.

-۱۱ كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الانصاری، ج۶، ص۲۷۰.

در بخش «مكاسب محرمه»، همان طوری كه مستحضرید دو عنوان مطرح است: كسبی كه حرام است یا برای آن است كه آن كالایی كه مورد خرید و فروش است حرام است؛ مثل خمر و خنزیر و مانند آن یا كار و خدماتی كه ارائه داده می شود آن حرام است؛ نظیر سحر، شعبده، جادو، معونت ظالم و مانند آن. بیش از این دو عنوان در مكاسب محرمه نیست. كسب ربوی و مانند آن كه محرم است جزء مكاسب محرمه محسوب نشده، فقط آنجایی كه كالا یا كار حرام است، همین دو قسمت است و این جریان ربا كه محرّم است در مكاسب در این قسمت نیامد، البته در كتاب قرض به عنوان قرض كه یك عقد شرعی است ایجاب و قبولی دارد آنجا مطرح است؛ ولی بیع ربوی را مطرح نكرد.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، ربا که بیع نیست، در بیع ربوی؛ یعنی بیعی که انجام می دهند، اگر تفاضل باشد این می شود ربا، ربا در بیع است وگرنه ربا که بیع نیست، ربا قرض هم نیست. قرض گاهی به صورت ربوی است، گاهی غیر ربوی. بیع گاهی به صورت ربوی است، گاهی به صورت غیر ربوی؛ بیع ربوی این است که اگر کالا۔یی مکیل یا موزون بود، یک؛ ثمن و مثمن «متحد الجنس» بودند، دو؛ تفاضل پیدا شد، سه؛ این بیع می شود بیع ربوی.

مرحوم محقق در شرایع، ده فصل برای این کار ذکر کردند، سرّ آن این است که مکاسب محرّمه را هم جزء فصول به حساب آوردند و بعضی از بحث ها را هم در بحث دیگر ادغام کردند، جمعاً ده فصل شد. بعضی از مسائلی هم که مرحوم شیخ تعرّض نکردند، ایشان تعرّض کردند. نظم فقهی شرایع محقق(رضوان الله علیه) این است که فصل اول را به مکاسب محرّمه اختصاص دادند. (۱) فصل دوم درباره عقد بیع است ایجاب و قبول، ترتیب و موالات، ماضویت و عربیت و مانند آن مطرح است. (۲) فصل سوم را به خیار و احکام خیار اختصاص دادند، (۳) فصل چهارم در احکام عقود، نقد، نسیه، تسلیم، شروط و اینها همه را در ضمن فصل چهارم ذکر کردند، (۴) فصل پنجم را درباره عیوب ذکر کردند با اینکه مرحوم شیخ اینها را در خیار عیب ذکر کرد؛ ولی این بزرگوار در فصل پنجم به عنوان عیوب که کالا۔اگر معیب شد، حکم چیست؟ جداگانه ذکر کردند. (۵) فصل ششم درباره اقسام چهارگانه بیع است که بیع یا «مرابحه» یا «مواضعه» یا «تولیه» یا «مساومه» است؛ یعنی خرید و فروش در این چهار قسم است. (۶) یک وقت است که مشتری و بایع هیچ سخنی درباره آن «رأس المال» و قیمت خرید و اینها نمی کنند؛ مشتری از بایع سؤال می کند این کالا چقدر است، او می گوید این مقدار و می خرد و می رود؛ این می شود «مساومه»؛ یعنی هیچ نامی از سرمایه و سود و مانند آن نیست. یک وقت است که نامی از سرمایه مطرح است و می گویند هرچه خریدم یا او می گوید هر چه خریدی، ده درصد سود ببر؛ این می شود «مرابحه». قرار آنها بر این است که فروشنده «رأس المال» بگوید بعد سود آن را هم مشخص کند. اگر قیمت خرید را گفت و گفت من ده درصد سود می برم، این معامله می شود «مرابحه»؛ البته اگر بنای طرفین بر این بود که به عنوان «مرابحه» معامله کنند، فروشنده باید بگوید که من این را نقداً خریدم این مقدار یا نسیه خریدم این مقدار، این چنین نیست که بگوید من این را خریدم آن وقت نسیه خریده باشد نقداً با همین وضع ده درصد از آن سود ببرد، این درست نیست؛ اگر بنا بر «مرابحه» هست، باید بگوید که نقداً خریدم یا نسیه خریدم، قسطی خریدم، این می شود «مرابحه». «مواضعه» در حراج ها است؛ می گویند ما هر چه خریدیم ده درصد یا پنج درصد کم می کنیم این می شود «مواضعه». یک وقت است که سخن از کم یا زیاد کردن نیست، سخن از این است که هر چه خریدم به شما می فروشم، این می شود «تولیه».

۱-

۲-

۳-

۴-

۵-

پس «مساومه» و «تولیه» و «مرابحه» و «مواضعه» است، این اقسام چهارگانه خرید و فروش است که در مکاسب این بحث ها نیامده و مرحوم محقق در شرایع فصلی را به این اختصاص داده به عنوان فصل ششم.

فصل هفتم همین مسئله ربا بود که گذشت. (۱) [۱۸] هشتم درباره خرید و فروش میوه های درخت است (۲) که از امروز - به خواست خدا - شروع می شود. فصل نهم درباره خرید و فروش حیوانات است (۳) و فصل دهم درباره سلف؛ (۴) سلف فروشی این است که انسان مثمن را در ذمه می گیرد که بعداً تحویل بدهد، ثمن را بالفعل می گیرد. اینها فصول ده گانه کتاب شرایع است و آن هم فصول نُه گانه کتاب مکاسب که اگر ما مکاسب محرّمه مرحوم شیخ را یک فصل به حساب بیاوریم - «کما لایبعد» - آن هم می شود ده فصل، اما آن ده فصل جامع نیست، این فصول ده گانه شرایع جامع است؛ خیلی از مسائل فقهی مربوط به تجارت در متن شرایع آمده که در مکاسب نیست.

حالا- فصل هشتم که در بیع ثمار است به این صورت بیان شده است: «الفصل الثامن فی بیع الثمار، و النّظر فی ثمره النخل و الفواکه و الخُضَر و اللواحق»؛ یک وقت است که چون برای خرما آن اهمیتی که در آن فضا بود، محل ابتلای عملی مردم باغدار بود، محل ابتلای علمی اهل بیت(علیهم السلام) و فقها هم شد؛ لذا برای آن روایات متعدد و باب جدا و عنوانی جدایی است. با اینکه خرما میوه ای در قبال میوه های دیگر است و اگر در بعضی از منطقه ها بود اصلاً سخن از نخل نبود، برای اینکه در منطقه های سردسیر نخل نبود؛ ولی در منطقه گرمسیر در حجاز چون محل ابتلای عملی باغدارها بود، محل ابتلای علمی اهل بیت(علیهم السلام) بود؛ لذا روایات متعددی درباره نخل وارد شده است. (۵) میوه های دیگر و «بُقُول» و سبزه ها هم همین طور. «بَقل»؛ یعنی سبزی، اینکه می گویند «بقّال»، سبزی فروش را می گفتند «بَقّال»، الآن هم «بَقّال» همین است. گرچه الآن به پیشه ورهای دیگر که کالاهای دیگر می فروشند هم می گویند «بَقّال»؛ ولی «بَقل»؛ یعنی سبزی.

-۱

-۲ شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۶.

-۳ شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۰۷.

-۴ شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۰۷.

-۵ وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۱۱ و ۲۱۶، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

فرمود که این فصل باید جداگانه بحث بشود. «اما النخل فلایجوز بیع ثمرته قبل ظهورها عاماً و فی جواز بیعها کذلک عامین فساعداً تردد و المروی الجواز و یجوز بعد ظهورها و بدو صلاحها عاماً و عامین بشرط القطع و بغیره منفرده و منضمّه»؛ (۱)
[۲۳]این گوشه ای از متن محقق شرایع در طلیعه فصل هشتم است.

باغهایی که الآن در همه ایران محل ابتلاست، یک وقت است که باغ را اجاره می کنند که بحث آن در کتاب اجاره مطرح است و از کتاب بیع بیرون است. یک مشتری می آید به صاحب باغ می گوید من این باغ شما را یک ساله، دو ساله، کمتر و بیشتر اجاره کردم؛ بحث و صحت و سقم و تفصیل آن در کتاب اجاره مطرح است که باغ را اجاره می کنند، وقتی باغ را اجاره کرد، جمیع منافع باغ در اختیار این مستأجر قرار می گیرد. یک وقت است که باغ را اجاره نمی کند، بلکه میوه درخت های باغ را می خرد؛ این در کتاب بیع مطرح است. اگر میوه درخت های باغ را می خرد، هنوز فصل میوه و بهار نشده، قرارداد می کنند که بخرند می گویند اگر یک ساله باشد جایز نیست، برای اینکه این غرر است و معلوم نیست که تگرگ می زند نمی زند، این میوه می دهد نمی دهد، شما میوه ای ندیدید. اگر کسی بخواهد یک ساله میوه درختان این باغ را بخرد، باید صبر بکند، فصل میوه بشود، این شکوفه بشود و از شکوفه دربیاید، معلوم بشود که میوه است که ارزش پیدا کند، بعد که غرر نباشد بخرد. اما اگر خواستند همین یک سال «منضمّاً» بخرند به طوری که «بالاصاله» این جزء مثمن نباشد، تابع مثمن باشد، بنا بر اینکه غرر در توابع و لواحق زیان بار نیست، اینجا گفتند عیب ندارد. بعضی از نصوص هم خرید و فروش میوه های باغ قبل از ظهور در شکوفه و خروج اینها از شکوفه در صورتی که ضمیمه داشته باشد جایز است و اگر ضمیمه نباشد جایز نیست. پس یک ساله اگر بخواهند بخرند این اشکال دارد، مگر اینکه از شکوفه دربیاید، خودش را نشان بدهد و از خطر عبور کند؛ اما دو یا سه یا چهار ساله بخواهند بخرند، در روایات دارد که عیب ندارد، چرا؟ برای اینکه گرچه هنوز فصل میوه نیست و روشن نیست؛ ولی عادت بر این است که بالأخره اگر این باغ یک سال محصول نیاورد و تگرگ بزنند معمولاً سال بعد ترمیم می شود، این طور نیست که هر سال این طور بشود، بنابراین کلّ مبیع ولو در بخشی از این زمان آسیب ببیند، در بخش های دیگر از این زمان، مصون از آسیب است؛ لذا در روایات بین یک سال و چند سال فرق گذاشتند که اگر یک ساله بخواهند بخرند، باید شکوفه ها خود را نشان بدهند؛ یعنی میوه خود را نشان بدهد که از شکوفه درآمده باشد و اگر چند ساله بخواهد بخرد، لازم نیست که این روایات باید بررسی بشود؛ روایاتی که منع می کند بعضی از اینها به فحواست، بعضی به ظهور است؛ در قبال آن روایات مجوّزه است که آن روایات مجوّزه، گاهی با ضمیمه مطرح است و گاهی با ضمیمه مطرح نیست؛ در روایات مانعه هم تعبیر به کراهت شد. این هم یک مطلب که اینها جزء مبادی تصوریّه بحث است.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۶.

مطلب دیگر این است که در خرید و فروش باغ یا اجاره خرید و فروش میوه باغ یا اجاره این باغ وقتی می گویند سال، نه؛ یعنی دوازده ماه، نه؛ یعنی شش ماه؛ یعنی همین فصل میوه؛ فصل میوه هم بیش از یک ماه یا دو ماه نیست. اگر گفتند ما میوه این درخت را یک ساله می خریم؛ یعنی این میوه ای که در طی این سال، یک ماه میوه می دهد بقیه را که میوه نمی دهد، یا اگر این باغ را یک ساله اجاره کردند، چون منظور این است که از میوه های این باغ استفاده کنند، میوه این باغ هم در کل این دوازده ماه در یک ماه است و بقیه نگهداری این باغ هزینه دارد. پس اگر گفتند ما این باغ یک ساله اجاره کردیم یا میوه این باغ را یک ساله خریدیم؛ یعنی همین یک ماه یا همین دو ماهی که میوه می دهد، بقیه در اختیار صاحب باغ است. نگهداری بقیه آن هزینه دارد و قرینه داریم که منظور از این یک سال؛ یعنی یک ماه. بعضی ها هم کمتر از یک ماه هستند؛ مثلاً بعضی از گل ها هستند که دو یا سه هفته بیشتر نیستند و در سال بیش از دو یا سه هفته گل نمی دهد، وقتی گفتند گل های این باغ را یک سال من خریدم؛ یعنی همان دو یا سه هفته، بقیه در اختیار صاحب باغ است که باید تقویت کند تا این گل ها به ثمر برسد؛ میوه این درخت گل است و این گل هم دو یا سه هفته است. این هم یک مطلب از مبادی تصوریّه بحث است.

مطلب دیگر درباره اینکه میوه این درخت فرق می کند، میوه شجر با میوه «بَغل» فرق می کند، درخت بالأخره یک بار میوه می دهد یک درخت سیب این طور نیست که چند بار سیب بدهد؛ اما بُغولات، سبزی ها، گوجه فرنگی، خیار، بادمجان و این گونه از میوه های بَغلی؛ یعنی سبزیجات، چندتا چین دارد؛ یک بسته خاص خیار در فصل بهار که میوه می دهد چند تا چین دارد؛ این اگر گفته یک سال؛ یعنی تمام چین های این بادمجان، گوجه یا خیار را من اجاره کردم یا خریدم. اگر یک ساله نباشد باید مشخص کند که یک چین، دو چین، سه چین، چون باغ خیار یا بادمجان یا گوجه، پنج شش بار، چین دارد، بالأخره قابل چیدن هستند؛ باید مشخص بشود که اگر مشخص نباشد می شود غرر، اما وقتی یک ساله شد معلوم است.

مطلب دیگر که جزء مبادی بحث هست این است که اگر بحث در یک امر تکوینی باشد، مثل درخت، یک؛ میوه درخت، دو؛ - درخت که می گویند برای این است که نهال ها و مانند آن خرید و فروش می شوند - میوه های درخت، میوه های باغ های بغلی؛ یعنی سبزیجات اعم از اینکه سبزی باشد؛ نظیر سبزی خوراکی که چینی دارد یا محصول این سبزی ها باشد؛ نظیر خیار و بادمجان و گوجه و اینها. اینها وقتی می گویند سال؛ یعنی سال شمسی، سال قمری که میوه ندارد. گندم و جو و برنج و اینها که وقتی می گویند یک سال؛ یعنی سال شمسی، سال قمری این کارها نیست؛ اما یک وقت است که سازمان حج با کشور سعودی و مانند آن، هتلی را پنج ساله در ایام حج اجاره می کند، این سال؛ یعنی سال قمری، چون سال شمسی که حج ندارد، سال شمسی که «ذی الحجه» و مانند آن ندارد. وقتی قرارداد تجاری و اجاره بین یک دولت با دولت سعودی بسته شد که چند هتل را ما پنج سال اجاره می کنیم؛ یعنی سال قمری، چرا؟ چون سال شمسی که مربوط به حج و اینها نیست، هر سال ذی حجه مشخص دارد؛ ماه ذی حجه هم می گردد در طول سال گاهی تابستان، گاهی زمستان، گاهی بهار و گاهی هم پاییز است. پس تعیین محور عام و سال که آیا این سال، شمسی یا قمری است، به تعیین آن مورد اجاره است که اگر یک امر تکوینی بود؛ نظیر شجر، ثمر، بغل، معلوم است که سال شمسی است اما اگر نظیر اجاره هتل ها و مانند آن برای حج و عمره و مانند آن بود معلوم است که سال قمری است و بقیه را باید تحویل بدهد. همان طوری که اگر کسی یک باغ یا میوه باغی را خرید یا اجاره کرد گفت پنج ساله، وقتی میوه ها را چید باید کلید را تحویل صاحب باغ بدهد برود که بقیه در اختیار صاحب آن است، اینجا هم وقتی ایام حج تمام شد باید کلید را تحویل صاحب هتل بدهد و برود، نباید بگوید که من پنج ساله اجاره کردم؛ این محفوف به قرینه است پنج ساله؛ یعنی پنج ماهی که مربوط به حج است این نظیر خانه نیست که انسان پنج سال اجاره کرد پنج سال در آن بنشیند.

ص: ۶۶۷

غرض آن است که میوه مربوط به سال قمری نیست؛ سال قمری میوه نمی دهد، چون یک وقت است که همین «ربیع الاول، ربیع الثانی»، گاهی در زمستان، گاهی در بهار، گاهی در پاییز و گاهی تابستان است این که نمی تواند تعیین میوه باشد، میوه مربوط به سال شمسی است؛ اما وقتی که گفتند که برای ایام حج هتل را اجاره می دهند یا این چادرها را اجاره می دهند، معلوم است که سال قمری است. نعم، اگر خانه ای می خواهد اجاره کند بماند، بنای غالب در این کشورها همان سال شمسی است، ممکن است در کشورهای دیگر سال قمری باشد و اگر یک وقت مشخص نیست، سال قمری یا شمسی است باید معین کنند این سه تا فرع دارد؛ در بلاد ما معمولاً سال شمسی است. آنهایی که تاریخ بلاد آنها تاریخ میلادی است، حساب دیگری دارند. آنهایی که تاریخ آنها هجری قمری است حساب دیگر دارند. ما هجری شمسی داریم؛ هر کشوری در هر زمان و زمینی برابر تاریخ خود داد و ستد دارد، مگر اینکه دلیل بر خلاف اقامه بشود؛ وقتی ما گفتیم یک سال؛ یعنی یک سال هجری شمسی، آنهایی که سابق با هجری قمری کار می کردند؛ یعنی یک سال هجری قمری، آنهایی که با تاریخ میلادی کار می کنند؛ یعنی یک سال میلادی، این بالأخره مشخص است؛ آنجایی مبهم است یا طرفین، یکی از یک کشور است و دیگری از کشور دیگر، باید مشخص بکنند. اگر در جایی قرار می گذارند که باید برابر آنجا به تعهد عمل بشود که معلوم است، اما اگر معیار مشخصی ندارد در این قراردادهای بین المللی باید مشخص بشود که کدام سال؟ کدام تاریخ؟ سال هجری شمسی که ما داریم یا سال میلادی که آنها دارند؟ چند ماه فرق است. به هر تقدیر اینها که می گویند سال، درباره میوه ها معلوم است که سال هجری شمسی است نه هجری قمری، چون هجری قمری جای میوه و مانند آن نیست.

مرحوم محقق در متن شرایع فرمودند که ما باید درباره این میوه ها جداگانه بحث بکنیم، برای اینکه روایات اینها مختلف است؛ لکن مستحضرید اگر روایتی درباره نخل وارد شد، این چنین نیست که مخصوص نخل باشد و ما نتوانیم درباره پرتقال و میوه های دیگر به کار ببریم، این نظیر زکات نیست که زکات یک سلسله تعبد خاص درباره محصولات مخصوص است، گفتند در غلات اربعه زکات است، اما در بسیاری از غلات دیگر نظیر ذُرّت و نخود و مانند آن نیست. آنجا مشخص است که تعبد مراحل چهارگانه این غلات اربع را بیان کرده، اما وقتی روایات درباره نخل است، معلوم می شود که نخل خاصیتی ندارد؛ فرمود میوه این طور باید باشد. میوه ها هم مستحضرید بعضی ها «طلع» و بعضی «کمام» دارند، بعضی ها شکوفه دارند که از شکوفه درآمدند میوه است، بعضی ها در پوسته هستند ممکن است شکوفه دور داشته باشند؛ ولی در پوسته هستند تا از پوسته خود را نشان ندادند که از بیرون بشود تشخیص داد که این رشد کرده یا زنده می ماند یا نه، نمی شود معامله کرد. بین میوه ای که شکوفه دارد با میوه ای که در شکوفه است و از شکوفه درآمد قابل بهره برداری است با میوه ای که در پوسته است و تا از پوست به درنیامده و قابل بهره برداری نیست، فرق است. پوسته هم نظیر پوست سیب و گلابی نیست که قابل اکل، بلکه مثل پوست انار است. پس بعضی ها دارای «کمام» و پوسته هستند، بعضی دارای «طلع» و شکوفه هستند. پوست دارها هم دو قسم هستند: بعضی ها یک پوسته هستند، مثل انار، بعضی دو پوسته هستند، مثل گردو. گردو دارای دو پوسته است یکی پوسته سبز و یکی پوست محکمی که حافظ آن است. اینها معیارهای خاص خود را دارند که فقه معین کرد. بین صاحب «طلع» با صاحب «کمام» مشخص کرده، بین صاحب یک «کمام» با صاحب دو «کمام» مثل انار و گردو، مشخص کرده است؛ طوری باید باشد که غرر در کار نباشد. این شده محور بحث.

ص: ۶۶۹

پس تحریر محل نزاع و تبیین صورت مسئله در این محدوده ها مشخص شد که عام؛ یعنی چه و این میوه باید ظاهر بشود از شکوفه ظاهر بشود یا از پوست باید ظاهر بشود، بالأخره کارشناس باید بداند که این از خطر عبور کرده است.

حالا ـ روایات مسئله هم متعدّد است، در اثر تعدّد این روایات، اقوال فقها هم کم نیست. مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در طلیعه این مسئله، اول فتوای منع را از بعضی ها ذکر کردند، بعد هم تردّد را ذکر کردند، فرمود: «اما النخل فلایجوز بیع ثمرته قبل ظهورها عاماً»؛ میوه درخت را قبل از اینکه از شکوفه دربیاید و از خطر عبور بکند، یک ساله نمی شود خرید، دو ساله و سه ساله می شود، «تبعاً للنص»، چرا؟ چون در خود روایت هم اشاره شد که متعارف و عادت و جری سنت الهی این است که این طور نیست که حالا این درخت یا این باغ اگر امسال ندهد آینده هم میوه ندهد؛ بنا بر این است، عادت و جری عرفی این است که این باغ هر ساله میوه می دهد و باز عادت بر این است که اگر در بعضی از سال ها میوه نداد، سال بعد حتماً میوه می دهد؛ لذا یک سال را نمی شود، قبل از اینکه انسان از خطر عبور کرده ببیند معامله بکند؛ وقتی از خطر عبور کرد یک ساله معامله می کند؛ اما اگر خواست دو ساله، سه ساله بخرد، هنوز شکوفه روشن نشد می تواند بخرد. «اما النخل فلایجوز بیع ثمرته قبل ظهورها عاماً»؛ یعنی یک سال، اما دو ساله و سه ساله می شود. «و فی جواز بیعها کذلک عامین فصاعداً تردد»؛ حالا هنوز شکوفه روشن نشد، هنوز از خطر نگذشت ممکن است تگرگ بهار بیاید آن را از بین ببرد و از خطر عبور نکرده است؛ ولی وقتی بسته شد با تگرگ از بین نمی رود؛ ولی بسته نشده از خطر عبور نکرده، ما بخواهیم آن را دو ساله یا سه ساله بخریم، تردّد است؛ بعضی گفتند جایز است «تبعاً للنص»، بعضی گفتند مشکل دارد. «و فی جواز بیعها کذلک»؛ یعنی «قبل ظهور ثمرها عامین فصاعدا»؛ یعنی دو سال یا بیشتر «تردّد و المروی الجواز»؛ روایات فرمود: یک سال نمی تواند بخری. میوه درخت وقتی ظاهر شده، یک سال آدم می تواند بخرد، حرفی در آن نیست؛ چون از خطر عبور کرد و دیگر غرری در کار نیست، اما هنوز از شکوفه درنیامده و از خطر عبور نکرده که اگر تگرگ بهار بیاید آن را از بین می برد، این یک سال یقیناً جایز نیست؛ آیا دو ساله یا سه ساله می شود یا نمی شود، این تردّد است؛ در بعضی از روایات گفتند دو سال و بیشتر جایز است و محذوری ندارد. پس این مربوط به قبل از ظهور شکوفه و عبور از خطر.

ص: ۶۷۰

«و یجوز بعد ظهورها و بُدُوّ صلاحها»، بعد از اینکه ثمره خود را نشان داد و از درون این شکوفه ظاهر شد و دارد از خطر عبور می کند و کم کم عبور کرد، در این حال یک ساله جایز است، دو ساله جایز است. «و یجوز بعد ظهورها» آن ثمره «و بُدُوّ صلاحها عاماً و عامین». «بُدُوّ»؛ یعنی ظهور، «بَدو»؛ یعنی روستا که آخر آن «واو» دارد و ناقص «واو»ی است، «بَدء» که آخر آن «مهموز» است و «همزه» دارد؛ یعنی ابتدا. اینکه می گوییم «بَدواً گفتیم» این همان غلط مشهور است. «بَدو» به معنی ابتدا نیست؛ اینکه در سوره مبارکه «یوسف» ﴿مِنَ الْبَدْوِ﴾؛ (۱) [۲۴]یعنی از روستا، «عرب بَدو»؛ یعنی روستایی. آن «بدء» «مهموز» است که ابتدا هم از همین است «بدئاً»؛ یعنی ابتدائاً. پس «بدء» که «مهموز» است به معنای ابتداست، «بدو» که «واو» دارد و ناقص «واو»ی است به معنای روستاست، «بُدوّ» هم به معنی ظهور است. (۲) فرمود بعد از ظهور ثمر می شود این کار را کرد. «بشرط القطع و بغیره منفرده و منضمّهً» که جزء فروعات این مسئله است، اما حالا روایات باب.

مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) باب جداگانه ای برای بیع ثمار ذکر کرده است و روایات مجوّزه، روایات مانعه و روایاتی که تفصیل می دهد بین ظهور ثمره و عدم ظهور و روایاتی که بین یک سال و چند سال فرق می گذارد اینها را در ابواب بیع ثمار ذکر کرده است. یکی از روایات این است که وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۲۱۲، روایت هفت از باب یک از ابواب ثمار؛ ابواب بیع ثمار که چند باب دارد باب اول، روایت هفتم این است: «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ(علیه السلام) يَقُولُ إِذَا بِيعَ الْحَائِطُ فِيهِ النَّخْلُ وَ الشَّجَرُ سَنَةً وَاحِدَةً فَلَا يُبَاعَنَّ حَتَّى تَبْلُغَ ثَمَرَتُهُ وَ إِذَا بِيعَ سَنَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثاً فَلَا بَأْسَ بِبَيْعِهِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخُضْرَةِ»؛ فرمود که وجود مبارک ابو جعفر(علیهما السلام) - پدر بزرگوارشان - این چنین فرمودند که که اگر باغی فروخته شد که خرما و درخت در آن هست، یک ساله فروختند، قبل از ظهور میوه این درخت جایز نیست، این کار را نکنند، اما اگر دو سال و سه سال فروختند عیب ندارد این کار را بکنند، برای اینکه معمولاً این کار می شود؛ لذا خطر و غرری در کار نیست، وقتی بنا و سنت الهی این است که حالا اگر باغی سال اول میوه نداد، سال دوم و سوم ترمیم می شود و میوه می دهد؛ این غرری در کار نیست. اگر دو ساله یا سه ساله باشد، «فَلَا بَأْسَ بِبَيْعِهِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخُضْرَةِ»؛ (۳) [۲۶] بُغولات و سبزی باشد تا ضمیمه شود که اگر یک وقت میوه درخت حاصل نشد اموال او هدر نرود.

ص: ۶۷۱

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۱۰۰.

۲- مجمع البحرین، الشیخ فخرالدین الطریحی، ج۱، ص۴۵.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۱۲ و ۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

مستحضرید که باغ را «حائط» می گویند برای اینکه دور آن را دیوار می کشند حالا یا دیوارهای سنگی، گلی، چیزی که دور آن احاطه بکند، چون اگر دیوار نداشته باشد، حائط نیست رهاست.

یک بیان نورانی از حضرت امیر(سلام الله علیه) هست که به کمیل دستور داد و در سایر روایات هم این مضمون هست که فرمودند: «فَخُذِ بِمَا فِیهِ الحَائِطَهُ لِدِینِکَ» (۱) [۲۷]حضرت فرمود: شما باغبانی هستید بالأخره دین خود را به ثمر آوردید، دور دین خود را دیوار بکشید؛ اینکه آدم کلمات اینها را می بوسد، برای همین است. باغبانی زحمتی کشیده درختی غرس کرده یک میوه ای دارد، فرمود دور آن را دیوار بکش که هر کسی نیاید نبرد؛ این دین ما میوه هویت ماست، کسی که باغ ندارد درخت و میوه ندارد، این سرزمین موات است؛ زمین را موات می گویند، انسان بی ثمر را می گویند میت، این (أَموَاتٌ غَیرُ أَحیَاءٍ) (۲) [۲۸]در آیه همین است. این بیان نورانی حضرت امیر در بعضی از خطبه ها این است که حضرت فرمود: «فَالصُّورَهُ صُورَهُ إِنسَانٍ وَ القَلبُ قَلبُ حَیَوَانٍ وَ لابَابَ العَمَی فَیَصُدَّ عَنهُ و ذَلِکَ مَیِّتُ الأَحیَاءِ»، (۳) [۲۹]این «مَیِّتُ الأَحیَاءِ»؛ یعنی جنازه عمودی. مرده دو قسم است: یا جنازه افقی است که پهن می کنند برای نماز یا جنازه عمودی است که در میان مردم راه می رود این همان است فرقی ندارد یک مرده عمودی است فرمود: «ذَلِکَ مَیِّتُ الأَحیَاءِ». به کمیل فرمود حالا که درخت غرس کردی، ایمان آوردی، شیعه شدی، هویتی داری ارزشی پیدا کردی، دور دینت را دیوار بکش؛ «فَخُذِ بِمَا فِیهِ الحَائِطَهُ لِدِینِکَ»؛ «أَخُوکَ دِینِکَ فَاحتَط لِدِینِک» (۴) [۳۰]هم همین است؛ یعنی تو یک برادر داری که آن هم دین است؛ برادر تو دین توست، نه اینکه دین تو برادر توست، «اخوک دینک»، این تقدیم مفید حصر است؛ شما فقط یک برادر داری و آن دینت است، پس «فَاحتَط لِدِینِک»؛ یعنی دور دینت را دیوار بکش؛ این طور نباشد که هر که بیاید از تو خواهشی بکند و از دین خود ببخشی. غرض آن است که اگر کسی درختی دارد دور این درخت یک دیواری می کشد به نام «حائط» و اگر در این روایت دارد که «حائط»؛ یعنی باغ دیواردار، باغ رهایی نیست.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۷ ص۳۰۳.

۲- نحل/سوره۱۶، آیه۲۱.

۳- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۲، ص۵۷.

۴- الامالی، الشیخ المفید، ص۲۸۳.

طبق این روایت هفتم قبل از ظهور ثمره نمی شود بعد آن هم می شود فرق هم بین عام و عامین است.

روایت هشتم این است که «یعقوب بن شعیب» می گوید: من از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ شِرَاءِ النَّخْلِ»؛ این معلوم است که میوه درخت خرما را می خواهد بخرد نگفت رُطَب یا تمر، گفت نخل را می خواهم بخرم؛ منظور درخت نیست که درخت خرما را بخرد، نخل؛ یعنی درخت خرما، میوه آن یا رُطَب یا تمر یا بُسر است. «فقال(علیه السلام) كَانَ أَبِی یَكْرَهُ شِرَاءَ النَّخْلِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ ثَمَرَةُ السَّنَهِ».

وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) برای اینکه حرمت پدر بزرگوار خود را حفظ بکند، چون زعیم حوزه علمیه قبل از وجود مبارک امام صادق، امام باقر(سلام الله علیهما) بود؛ وجود مبارک امام صادق اصرار دارد که بفرماید، پدرم این طور می گفت پدرم این طور می گفت، ائمه دیگر کمتر است، حالا اگر فرصت کردید این را بررسی کنید که راز آن چیست؟ وجود مبارک امام رضا می خواست فتوا بدهد، فتوا می داد دیگر نمی فرمود «کان ابی(علیه السلام) یقول کذا». وجود مبارک امام کاظم(سلام الله علیه) می خواست فتوا بدهد، فتوا می داد، دیگر نمی فرمود «کان ابی امام صادق(سلام الله علیهما)» این طور می فرمود. اما در فرمایشات امام صادق(سلام الله علیه) کم نیست این تعبیر که پدرم(علیه السلام) این طور می فرمود. چون زعیم حوزه، قبل از وجود مبارک امام صادق، امام باقر(سلام الله علیهما) بود.

پدرم می فرمود: «كَانَ أَبِی یَكْرَهُ شِرَاءَ النَّخْلِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ ثَمَرَةُ السَّنَهِ وَ لَكِنَّ السَّنَتَیْنِ وَ الثَّلَاثَ كَانَ یَقُولُ إِنْ لَمْ یَحْمِلْ فِی هَذِهِ السَّنَهِ حَمَلَ فِی السَّنَهِ الْأُخْرَی»؛ (1) [31] پدرم این طور می فرمود که اگر دو یا سه ساله بخری عیب ندارد غرری نیست، برای اینکه جری عادی این است، - برابر جری عادی و«ما هو المتعارف» انسان زندگی می کند - متعارف این است که هر سال این درخت ها میوه بدهد، اگر یک سالی نداد یا کم داد، سال بعد حتماً می دهد، اگر شما یک ساله بخواهید بخرید این احتمال غرر هست و اما اگر چند ساله بخواهید بخرید غرر نیست؛ حالا روایت نُه و ده این باب هم هست که - إن شاء الله - برای جلسه بعد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

در مسئله خرید و فروش میوه های درخت، فتوای بزرگان این بود که اگر این میوه رسیده باشد؛ یعنی از خطر عبور کرده باشد و از شکوفه درآمده باشد که به صورت گره‌ میوه شده باشد، خرید و فروش آن جایز است و اگر به این وضع درنیامده است، هنوز در شکوفه است و از خطر عبور نکرد، خرید و فروش آن یک سال جایز نیست، اما خرید و فروش آن دو سال و سه سال جایز است. در روایت هم تعلیل شد که اگر در سال اول آسیب ببیند در سنوات بعد ترمیم می شود. (۱) و اگر در سال اول خواستند بفروشند به شرط ضمیمه می توان فروخت؛ یعنی میوه های درخت این باغ به ضمیمه فلان فرش یا فلان حیوان، خرید و فروش بشود که از غرر مصون باشد. فتوایی که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) در کتاب های خود دادند (۲) آن را مرحوم محقق در شرایع (۳) و در المختصر النافع (۴) تلخیص کردند که بعضی را پذیرفتند و بعضی را نپذیرفتند که محل بحث است.

ص: ۶۷۵

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.
۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۸.
۳- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۱۳.
۴- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

در بحث قبل اشاره شد که نظم منطقی در این قسمت از مباحث این است که ما این مراحل چهارگانه را به خوبی طی کنیم: در مرحله اوُلی باید قواعد و اصول اوّلیه مشخص بشود، مرحله دوم اطلاقات و عمومات باید مشخص بشود، مرحله سوم مسئله غرر و مانند آن که جزء قواعد فقهی است باید مشخص بشود، مرحله چهارم نصوص خاصه مسئله باید طرح بشود که تاکنون این راه همین طور طی و عملی شد.

اما مسئله اجماع که خیلی محور بحث بزرگان است مرحوم صاحب ریاض چند بار به اجماع تمسک کردند؛ (۱) بعد از ایشان مرحوم صاحب جواهر (۲) و بزرگان دیگر به اجماع تمسک می کنند. مستحضرید که دو تا محذور در اجماع در این قسمت ها هست: یکی انعقاد اجماع تعبّدی در معاملات بسیار کم است بر خلاف عبادات، چون غالب مسائل معاملاتی تأیید و امضای غرایز و ارتکازات مردمی است، زیرا این گونه از معاملات هم قبل از اسلام بود و هم بعد از اسلام، بعد از اسلام هم در بین مسلمین است و هم در بین غیر مسلمین، چیز جدیدی از این جهت نیست. ذات اقدس الهی به وسیله عقل، جامعه را اداره کرده است که این قراردادها و شرکت ها و معاملات اقتصادی مطرح است؛ آنجا که سخن از ربا و مانند آن است شارع مقدس کاملاً ابتکار و نوآوری دارد و تحریم کرده و مشخص کرده است.

۱- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۳۹ و ۴۱.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۵۹ و ۷۰.

کالاـیی که معامله آنها حرام است در یک بخش از مکاسب محرّمه بیان کرده، خدمات و کارهایی که تجارت بر آنها حرام است آن هم بخش دیگر مکاسب معین کرده که این دو محدوده در مکاسب محرّمه کاملاً مشخص است. غالب فقها(رضوان الله علیهم) که مکاسب محرّمه نوشتند، این دو بخش را در مکاسب محرّمه ذکر کردند: آنجایی که کسب در اثر حرمت کالا، حرام است، مثل خمر، خنزیر، آلات قمار، آلات بُت پرستی و آلات لهو و لعب و اینها، یا آنجایی که کسب در اثر حرمت خدمات و کار حرام است؛ نظیر سحر، شعبده، جادو، معونه ظالمین و مانند آن، همه این قسمت ها را بیان کردند. (۱) بخشی از تعبّدها در آن مکاسب محرّمه هست؛ ولی در مسئله بیع، اجاره و مانند آن تعبد بسیار کم است.

اصل این نکته اوّل که تعبد در بخش های معاملات بسیار کم است و نکته دوم آن است که با بودن این همه روایات، ما اثبات کنیم و باور کنیم، یک اجماع تعبدی منعقد شده است این بسیار سخت است؛ در حالی که غالب همین بزرگانی که جزء مجمعین هستند در فرمایشات خود به این نصوص استدلال می کنند. پس اطمینان به انعقاد اجماع تعبدی در این مسئله که چند طایفه روایت در آن هست کار آسانی نیست. پس این پنج مطلب شد، آن مراحل چهارگانه را باید طی کرد.

مرحله پنجم این است که درست است که مخصوصاً در فرمایشات صاحب ریاض و قبل و بعد از ایشان از اجماع خیلی نام برده می شد و می شود؛ لکن اطمینان به اجماع تعبدی در این بسیار مشکل است، مسئله ای که چند طایفه روایت در آن هست. گاهی ممکن است مطلبی را که یکی از بزرگانی که مورد اعتماد است، مثل مرحوم شیخ و شیخ طوسی(رضوان الله علیه) این را بفرمایند، شاگردان ایشان هم این را بپرورانند و عده زیادی هم از اصحاب و بزرگان آن عصر برابر آن فتوا بدهند؛ آن وقت این را خیال می کنند اجماع است، با اینکه سند اصلی آن مثلاً برداشت شیخ طوسی(رضوان الله علیه) از روایت است. بله، اگر چیزی بر خلاف قاعده بود یا روایتی در کار نبود و اصحاب بر آن اتفاق داشتند، این زمینه بحث اجماع را فراهم می کند. بنابراین تتمه آن متن را هم قرائت بکنیم تا برسیم به روایات باب.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج ۱، ص ۷ و ۸.

مرحوم محقق در متن شرایع در فصل هشتم فرمودند که ما باید در مسئله خرما و میوه های دیگر و سبزیجات بحث بکنیم. این نکته هم مغفول نباشد که بعضی از شکوفه ها هستند که اثر گیاهی و داروی گیاهی هستند ولو اگر میوه بشود حکم خاص خود را دارد؛ ولی فعلاً شکوفه است و از خطر عبور نکرده تا بشود میوه؛ لکن هم اکنون ارزش دارد برای اینکه اثر دارویی دارد یا برای بعضی از امور نافع است که از آن شربت درست می کنند یا از آن در شربت می ریزند. اگر چیزی منفعت محلله عقلایی دارد ولو شکوفه باشد، خرید و فروش آن جایز است؛ منتها از بحث میوه خارج است؛ ولی بحث ما در خصوص میوه نیست، بحث ما در محصول این درخت است که اگر محصول آن در حالات گوناگون نافع است و منفعت محلله عقلایی دارد، خرید و فروش آن جایز است. ایشان فرمودند که بیع نخل جایز نیست، قبل از اینکه ظاهر بشود و خود را نشان بدهد و از خطر بگذرد بعد فرمودند: «فی بیعها کذلک»، در همین حالی که هنوز از خطر عبور نکرده، دو ساله و بیشتر آیا جایز است یا نه؟ فرمود تردد است «و المروی الجواز». (1) [8]

دو تا عبارت در متن شرایع است که مورد نقد متأخرین قرار گرفت مخصوصاً مرحوم شهید ثانی در مسالك و آن عبارت این است که اگر محصول درخت که هنوز از خطر عبور نکرده را بخواهند یک ساله بفروشند سه تا شرط دارد: شرط اول این است که قطع داشته باشند که هم اکنون که مثلاً سود و نفعی داشته باشد، این یکی؛ یا ضمیمه بکنند به چیزی که مالیت دارد، این دو تا؛ یا دو یا سه ساله بفروشند.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۱۳.

اشکال صاحب مسالک بر متن شرایع این است که شما محور اصل را قرار دادید گفتید که فروش اینها در یک سال جایز نیست، مگر با سه شرط: یکی «بشرط الضمیمه»، یکی «بشرط القطع»، یک به شرطی که دو یا سه ساله باشد. محورِ اصل شما که یک ساله است به شرطی که دو یا سه ساله باشد که تغییر موضوع بحث است صورت مسئله را عوض کردید. هم در ذیل این عبارت مرحوم شهید ثانی در مسالک اشکال دارد که فرمود: «و لایجوز بیعها قبل بدوّ صلاحها عاما»؛ اگر بخواهید یک ساله بفروشید جایز نیست مگر با یکی از سه شرط «الا ان یضم الیها ما یجوز بیعه»، یک؛ «أو بشرط القطع»، این دو؛ «أو عامین فصاعدا»، به شرطی که دو یا سه ساله باشد. به شرط دو یا سه ساله که صورت مسئله را عوض کردید. و همچنین در عبارت بعدی که فرمود: «ولو بیعت عاما من دون شروط الثلاثه»؛ اگر یک ساله فروخت بدون یکی از این سه شرط؛ باز اینجا هم اشکال دارد. اگر محور بحث یک ساله است دیگر نمی شود گفت که فروش یک ساله وقتی صحیح است که شما دو ساله بفروشید؛ اینکه صورت مسئله عوض شد. (۱)

پرسش: ...؟پاسخ: استثنای منقطع ضرورتی می خواهد، اما این طور حرف زدن از فقیه نامی، مثل محقق بعید است. آن وقت صورت مسئله فقهی را انسان به صورت کلی دارد، ذکر می کند. یک وقت است یک حادثه جزئی پیش آمده که کسی را استثنا می کند؛ اما حالا نظم منطقی بحث این نیست بگوید که خرید و فروش میوه و محصول این درخت یک ساله وقتی جایز است که دو ساله باشد؛ این که صورت مسئله نشد.

ص: ۶۷۹

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۳۵۵ و ۳۵۶.

ایشان فرمودند: «والمروی الجواز»؛ روایات باب ثمار متعدد و چند طایفه است برای اینکه روایات این باب مشخص بشود دسته بندی شده، فعلاً درباره طایفه اوُلی بحث می کنیم، تا به سایر طوایف برسیم؛ ولی این پنج مطلب باید در اذهان شریف شما باشد که اصل اوّلی بر اساس «اصاله الفساد» بطلان معامله است و سند آن هم استصحاب عدم انتقال است، چون در همه معاملات این طور است هر جا ما شک کردیم که این معامله صحیح است یا نه؟ اصل فساد است، برای اینکه این مثمن قبلاً برای بایع بود «الآن کماکان»، قبلاً این ثمن برای مشتری بود «الآن کماکان»؛ استصحاب ملکیّت مثمن برای بایع، ملکیت ثمن برای مشتری. این «اصاله الفساد» در همه معاملات است. از این «اصاله الفساد» به وسیله اطلاقات و عمومات خارج شدیم، مثل (أَحِلَّ اللهُ البَیعَ)، (1) [10](تِجارَةً عَن تَرَاضٍ)، (2) (أَوفُوا بِالعُقُودِ). (3) آن هم مستحضرید و در اصول ملاحظه کردید که وقتی می توان به اطلاق و عموم این گونه از آیات و روایات استدلال کرد که اینها ناظر به اسباب باشند، نه مسببات. اسباب است که اجزاء و شرایط دارد؛ ما بعضی از اجزاء و شرایط را احراز کردیم، در شرطیّت و جزئیّت بعضی شک داریم به عموم و اطلاق تمسک می کنیم؛ اما مُسبَّب یک امر بسیط است که جزء و شرط ندارد تا ما بگوییم یک مقدار مقطوع و یک مقدار مشکوک است، مشکوک را با «اصاله الاطلاق» یا «اصاله العموم» برمی داریم. آن بیع و آن مسبب که نقل و انتقال است یک امر بسیطی است که دیگر اجزاء و شرایط و اینها ندارد، اما خصوص بیع چند جزء و چند شرط دارد. بنابر اینکه این اسامی، اسم باشد برای سبب «کما هو الظاهر»، چون اگر آن نقل و انتقال شارع امضا کرده است؛ یعنی اسبابش را امضا کرده است، بنابر این اگر ما در جزئیت یا شرطیت چیزی شک کردیم، چون این اسباب و علل مرکب اجزاء و شرایط است، می شود آن مقداری که برای ما قطعی است بگوییم برای ما محرز است؛ آن مقدار که مشکوک است با «اصاله الاطلاق» یا «اصاله العموم» حل کنیم. این مقطع دوم.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

مقطع سوم نصوصی است که از غرر نهی می کند که حاکم بر این اطلاقات و عمومات است. درست است که بیع حلال است، هر عقدی ممضاست و باید وفا بشود؛ ولی اگر بیع و عقد غرری بود ممضا نیست «نَهَی النَّبِیُّ ... وَ عَن بَیعِ الغَرَر»، (۱) [۱۳]غرر در هیچ جا نافذ نیست. پس این مقطع سوم به منزله مقیّد و مخصّص آن اطلاقات و عمومات است.

مقطع چهارم، نصوص خاصه آن مسئله است که باید بررسی کرد. (۲)

مقطع پنجم، این است که این اجماعی که در خیلی از این کلمات است، اگر ما مقطع چهارم داشتیم؛ یعنی در مسئله نصوص خاصه داشتیم، دیگر نوبت به اجماع نمی رسد؛ این اجماع حتماً مدرکی است یا «محتمل المدرك» است. بله، اگر ما مقطع چهارم نداشته باشیم، فقط آن قواعد عامه و اطلاقات و عمومات اولیه باشد، نص خاصی در مسئله نداشته باشیم و اصحاب(رضوان الله علیهم) در مطلبی اتفاق داشته باشند، آنجا سخن از اجماع هست. بنابراین در خصوص این مسئله که مقطع چهارم کاملاً محرز است؛ یعنی ما چند طایفه از نصوص در خصوص این باب داریم و با بودن این همه روایات که اختلاف فتوا مستند به اختلاف نصوص است، در اینجا چگونه می شود ادعای اجماع کرد؟! بنابراین این اجماعی که بحث می شود، اگر هم ثابت بشود، تأیید مسئله است؛ اگر هم ثابت نشد که هیچ چیز ثابت نمی شود. مخالفت چنین اجماعی هم زیان بار نیست؛ پس این نظم منطقی مراحل پنج گانه است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۴۴۸، ابواب آداب التجاره، باب۴۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۰۹، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

حالاـ برسیم به آن مرحله چهارم که نصوص این باب است. نصوص باب که در این روزهای اخیر مقداری از این نصوص خوانده شد و این نصوص چند طایفه است فعلاًـ به طایفه اوُلی می پردازیم. طایفه اُولی روایاتی هستند که ظاهر آنها جواز تکلیفی است، یک، و نهی ایی هم که دارد نهی ارشادی است نه نهی تحریمی. ارشاد به این است که بعدها مورد اختلاف می شود، شما با یک راه حلی این معامله را شروع کنید؛ این باطل نیست؛ ولی ممکن است زمینه اختلاف فراهم بشود، چیزی را ضمیمه آن بکنید یا «عامین» یا «ثلاثه اعوام» را معیار قرار بدهید و مانند آن، وگرنه این باطل نیست؛ یعنی در مقام ثبوت مشکل ندارد، بلکه در مقام اثبات شما باید ثابت بکنید این طور فروختید، این به ثمر می نشیند یا به ثمر نمی نشیند و مانند آن.

بحث در این است که غرری در کار نیست؛ ولی اختلاف هست، اگر غرر باشد که از اول اقدام نمی کنند؛ ولی چون غرر نبود، اختلاف و اقدام کردند، بعد دیدند نتیجه نداد، نزاع و اختلاف شروع می شود. در مسئله رفع غرر، گاهی اگر خود شخص خریدار یا فروشنده اهل خبره باشند، مثل آن خرمن هایی که می خرند و با مشاهده معامله می کنند این غرری نیست؛ ولی اگر اینها خود اهل خبره نباشند و ندانند که وزن یا کیل آن چقدر است، این می شود غرر. ممکن است یک معامله نسبت به کسی غرری و باطل باشد، نسبت به دیگری صحیح و بدون غرر باشد، برای اینکه غرر و عدم غرر به خصوصیات و نفسانیات خریدار و فروشنده برمی گردد نه به «معقود علیه»؛ به بایع برمی گردد یا به مشتری برمی گردد نه به کالا. یک وقت است که این کالا خمر و خنزیر است، این فرق نمی کند نسبت به افراد، این کالا کالای محرّمی است و جزء اعیان نجسه است یا بُت است یا وسیله قمار است، هر کسی بخواهد بخرد یا بفروشد این معامله باطل است. یک وقت بطلان معامله در اثر غرر هست که این به اختلاف بایع و مشتری فرق می کند، اما اگر خبره کارشناس این کار نباشند و ندانند که این چیست، بله آنها غرر است، اما کسی کارشناس این مسئله است و خطای او بسیار کم است، دیگر غرری در کار نیست. پس جریان غرر؛ نظیر آن مکاسب محرّمه و مانند آن نیست. معنای مکاسب محرّمه این است که این کالا حرام است، این کار و این خدمات حرام است نسبت به این شخص و نسبت به آن شخص ندارد، سحر، شعبده جادو طلسم این گونه از کارها و این خدمات محرّم است، مثلاً معونه ظالم حرام است هر کسی می خواهد باشد، خمر و خنزیر حرام است برای هر کسی می خواهد باشد؛ اما مسئله غرر این طور نیست، مشکل مسئله غرر به ثمن و مثمن برنمی گردد، بلکه مشکل آن به بایع و مشتری برمی گردد؛ آنها چون نمی دانند که چه خبر است، برای آنها غرر است. البته بعضی از امور است که معدوم هستند، بله، اقدام بر معدوم مطلقا غرر است برای اینکه اصلاً موجود نیست؛ اما وقتی چیزی موجود باشد آیا به ثمر می رسد یا کوتاه مدت به ثمر می رسد یا دراز مدت، این نسبت به افراد ممکن است فرق بکند.

بنـابراین جریـان غرر حکم آن این است برای رفع غرر، اگر انسـان خودش اهل خبره و کارشـناس باشـد که مشـکل را حل می کنـد، و اگر نبود به کارشـناس مراجعه می کنـد. کارشـناس هم یـک وقت در اثر اینکه سالیـان متمادی در این راه تجربه کرده است می داند، یک وقت است که امور فنی و علمی در اختیار اوست، از این جهت می داند. این کسـی که در اثر فنی و تجربه یا کار علمی کرده است، مثل هواشناسـی که او می دانـد که ظرف یک هفته تگرگی، برفی، بارانی بیاید، درجه هوا کم بشود، اینها نیست، اگر در این مدت این مشـکلات پیش نمی آید و این شخص خبره و کارشناس این کار است و خطای او هم بسیار کم است، آدم اطمینان پیدا می کند؛ این چنین نیست که یک ذات غرری باشد نسبت به «أی شخص»، در مسئله خمر و خنزیر چون مشـکل در خود کالاست، این فرق نمی کنـد نسـبت به هر کسـی باشد خرید و فروش آن محرّم است اما غرری نسـبت به کارشـناس و غیر کارشـناس فرق می کند، یک؛ اگر غیر کارشـناس به کارشناس مراجعه کرده، برای رفع جهل و غرر، دو؛ این می شود صـحیح. عمـده طمأنینه فروشـنده و طمأنینه خریـدار است، آرامش شـرط صـحت معامله است، آرامش شـرط صـحت اقتصاد است، انسان با طمأنینه خریـد و فروش می کنـد، قماری و شانسـی خریـد و فروش نمی کنـد، چیزی که هیچ اصل ندارد همان مسئله بخت و شانس است و چیزی که هیـچ اصل نـدارد انسان به اعتبار آن بخواهـد داد و سـتد بکنـد، چیز باطلی است. بنابراین مرز غرر از مرز کالای محرّم و مانند آن از چند جهت فرق می کند؛ غررزدایی هم از چند راه ممکن است انجام بشود.

پس این مراحل پنج گانه باید در اذهان شریف باشد فعلًا ما نمی توانیم روی آن اجماع سرمایه گذاری بکنیم و مطمئن باشیم، برای اینکه اجمالاً ـ می دانیم چند طایفه نصوص در باب هست؛ اجماع دوتا مشکل دارد: یکی اینکه محور بحث معامله است، در معاملات انعقاد اجماع تعبدی بسیار کم است؛ دوم اینکه در همین باب روایات فراوانی وجود دارد و با بودن این همه روایات چگونه اجماع تعبدی منعقد می شود؟! با اینکه غالب مجمعین در استدلالات به همین نصوص تمسک می کنند.

اما روایات باب چند طایفه است فعلًا در طایفه اوُلی بحث می شود. طایفه اُولی آنهایی است که ظاهر آن این است که جایز است و اگر نهی شده نهی آن ارشادی است که مبادا به دعوا و نزاع ختم بشود؛ شما که دارید میوه را در حال شکوفه می خرید، هنوز از خطر عبور نکرده، ممکن است در آینده نزدیک، برفی، تگرگی، سرمایی بیاید و همه را بریزد؛ آن وقت چه می کنید؟! این نهی، نهی ارشادی است، پس اگر اطمینان داشتید به این کار، این معامله صحیح است.

روایات این باب چند طایفه است فعلاً ـ در طایفه اُولی بحث می کنیم اول: روایتِ اول، بابِ اول، ابواب ثمار، وسائل، جلد هجده، صفحه۲۰۹، ابواب «بیع الثمار» روایت اول که مرحوم کلینی نقل می کند. (۱) شاید به مناسبتی این روایت خوانده شد و باید مطرح بشود؛ در ضلع آن این هست، این شخص می گوید که من به محمد بن مسلم گفتم از وجود مبارک ابا جعفر(علیهما السلام) این مطلب را سؤال بکن! «فَأَمَرْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ أَنْ یَسْأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ(عَلَیهِ السَّلام) عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) فِی النَّخْلِ»؛ سؤال بکن از وجود مبارک امام باقر که نظر وجود مبارک پیغمبر(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) درباره خرما و درخت خرما و خریدن میوه درخت خرما چیست؟ «فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ(علیهما السلام)» وقتی سؤال کردند وجود مبارک امام باقر فرمود: «خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم)» وجود مبارک امام باقر فرمود که پیغمبر(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) روزی از منزل خارج شد، «فَسَمِعَ ضَوْضَاءً»؛ غوغا و آشفتگی و بلوایی شنید. «فَقَالَ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) مَا هَذَا؟»؛ این غوغا و این سر و صدا چیست؟ «فَقِیلَ لَهُ تَبَایَعَ النَّاسُ بِالنَّخْلِ»؛ مردم خرما یک خرید و فروشی کردند «فَقَعَدَ النَّخْلُ الْعَامَ» امسال این به بار ننشست، میوه نداد؛ لذا خریدار و فروشنده دعوای شروع شد. «فَقَالَ(عَلَیهِ السَّلام) أَمَّا إِذَا فَعَلُوا فَلَا تَشْتَرُوا النَّخْلَ الْعَامَ»؛ اگر خواستید خرما را قبل از اینکه میوه بشود و از خطر عبور بکند بخرید، یک ساله نخرید، دو یا سه ساله بخرید که دعوا نشود، برای اینکه امسال که میوه نداد سال بعد که میوه می دهد. این معلوم می شود که یک ارشاد است وگرنه یک چیز باطلی نیست. یک وقت است که خرید و فروش فلان کالا حرام است، این چه یک سال، چه دو سال، اما این نهی ارشاد است؛ اگر یک سال خریدید و مشکلی پیش نیامد، دعوایی در کار نیست، پس این معامله صحیح است، ولو همان سال اول. اینکه فرمود یک ساله نخرید دو یا سه ساله بخرید، برای اینکه اگر سال اول بار نداد، سال دوم و سوم معمولاً بار می دهد؛ پس معلوم می شود این ارشاد است، حالا اگر سال اول بار داد باز هم صحیح است. «فَقَالَ(عَلَیهِ السَّلام) أَمَّا إِذَا فَعَلُوا فَلَا تَشْتَرُوا النَّخْلَ الْعَامَ حَتَّی یَطْلُعَ فِیهِ الشَّیْ ءُ»؛ اگر یک سال خواستید بخرید وقتی این شکوفه از خطر گذشت و خود را نشان داد که میوه است بخرید. وجود مبارک امام باقر که باید جواب محمد بن مسلم را بدهد، فرمود: پیغمبر این مطلب را فرمود و این را تحریم نکرده است، معلوم می شود که این نهی، نهی ارشادی است. فرمود که پیغمبر فرمود: «أَمَّا إِذَا فَعَلُوا فَلَا تَشْتَرُوا النَّخْلَ الْعَامَ حَتَّی یَطْلُعَ فِیهِ الشَّیْ ءُ وَ لَمْ یُحَرِّمْهُ»؛ پیغمبر خرید و فروش نخل را یک ساله تحریم نکرد. پس تکلیفاً جایز است و وضعاً صحیح است و برای اینکه دعوا نشود گفتند صبر کنید قدری شکوفه باز بشود و از خطر عبور بکند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۵، ط اسلامی.

پرسش: ...؟پاسخ: در خصوص این مسئله که وارد نشده، حالا ـ آن روایت هم باز می خوانیم. کراهتی که در قرآن کریم در سوره مبارکه «اسراء» آمده است، آن محفوف به قرینه است؛ یک کراهت به نحو مطلق در قرآن نیامده که ما بگوییم این حمل بر حرمت دارد، بعد از اینکه آن نهی ها را انجام دارد، این نهی ظهور در حرمت دارد؛ «این کار را نکنید»، «این فواحش را مرتکب نشوید»، بعد در پایان جمع بندی کرد فرمود: (کُلُّ ذٰلِکَ کَانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً) (۱) نمی شود گفت که کراهت در قرآن کریم به معنی حرمت است، چون با چند قرینه همراه است. آن نواهی شفاف و روشن که فواحش را مرتکب نشوید، تعبیر به فحشا دارد، بعد در جمع بندی فرمود: (کُلُّ ذٰلِکَ کَانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً)، اگر «سیّئه» بود مکروه است؛ مکروهات مصطلح که «سیّئه» نیست. این چنین نیست که در سوره مبارکه «اسراء»، کلمه «کراهت» به معنی حرمت استعمال شده باشد، بلکه با قرینه استعمال شد؛ یعنی جایی که سیّئه هست سیّئه نزد خدا مکروه است، این چه دلیل است بر اینکه هر جا کراهت استعمال شده دلیل بر حرمت است؟!

روایت دوم که باز مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۲) نقل کرده است از حلبی این است که «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) عَنْ شِرَاءِ النَّخْلِ وَ الْکَرْمِ وَ الثِّمَارِ ثَلَاثَ سِنِینَ أَوْ أَرْبَعَ سِنِینَ»؛ سؤال کرد که محصول درخت خرما و انگور میوه های دیگر را سه یا چهار ساله بخرند چطور است؟ «فَقَالَ لَا بَأْسَ»؛ عیب ندارد. چرا؟ حالا خود حضرت دارد ارشاد می کند که چرا عیب ندارد؟ «تَقُولُ»؛ یعنی قرار، غرایز و ارتکازات مردمی این است. «تَقُولُ إِنْ لَمْ یُخْرِجْ فِی هَذِهِ السَّنَهِ أَخْرَجَ فِی قَابِلٍ»؛ اگر این نخل امسال میوه نداد سال بعد میوه می دهد و ترمیم می شود، پس اگر دو یا سه ساله بخرید محذوری ندارد؛ این ارشاد است. «تَقُولُ»؛ یعنی شما این طور می گویید و مبنای شما این طور است «إِنْ لَمْ یُخْرِجْ فِی هَذِهِ السَّنَهِ أَخْرَجَ فِی قَابِلٍ- وَ إِنِ اشْتَرَیْتَهُ فِی سَنَهٍ وَاحِدَهٍ فَلَا تَشْتَرِهِ حَتَّی یَبْلُغَ»؛ اگر یک ساله خواستید بخرید باید مطمئن باشید که از خطر عبور کرده که بعد دعوا و اختلاف نشود. «وَ إِنِ اشْتَرَیْتَهُ ثَلَاثَ سِنِینَ قَبْلَ أَنْ یَبْلُغَ فَلَا بَأْسَ»؛ اگر خواستید سه ساله بخرید و هنوز این شکوفه از خطر عبور نکرده معامله شما انجام شده باشد، این هم عیب ندارد، چرا؟ برای همان دلیلی که در جمله قبل فرمود که اگر امسال میوه نداد، سال بعد میوه می دهد؛ این معلوم است که برای ارشاد است.

۱- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۸.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۵، ط اسلامی.

در ذیـل همیـن روایـت دوم ایـن است: «وَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی الثَّمَرَهَ الْمُسَمَّاهَ مِنْ أَرْضٍ فَتَهْلِکُ ثَمَرَهُ تِلْکَ الْأَرْضِ کُلُّهَا فَقَالَ(عَلَیهِ السَّلام) قَدِ اخْتَصَمُوا فِی ذَلِکَ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) فَکَانُوا یَذْکُرُونَ ذَلِکَ فَلَمَّا رَآهُمْ لَا یَدَعُونَ الْخُصُومَهَ نَهَاهُمْ عَنْ ذَلِکَ الْبَیْعِ حَتَّی تَبْلُغَ الثَّمَرَهُ وَ لَمْ یُحَرِّمْهُ وَ لَکِنْ فَعَلَ ذَلِکَ مِنْ أَجْلِ خُصُومَتِهِمْ»؛ (۱) [۱۸] در همین روایت از حضرت سؤال کردند، کسی محصول درختی را می خرد و همه میوه های درخت در اثر تگرگ یا عوامل دیگر می ریزد، ما در این گونه از موارد چه کار باید بکنیم؟ حضـرت آن قصّه زمان پیغمبر(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) را نقل کرد؛ فرمود که در زمان آن حضرت این کار شده است و آنها به حضور حضرت مشرف می شدند می گفتند، حضرت دید که اینها دعوا دارند و خصومت را ترک نمی کننـد، فرمود که اگر خواستیـد، یک ساله بخریـد، صبر بکنید از خطر عبور بکند و معلوم بشود که میوه دارد؛ ولی حضـرت این کار را تحریم نکرد که اگر یک ساله بخواهیـد بخریـد حرام است؛ یک ساله می خریـد و اگر میوه داد که داد و اگر نـداد حسـاب دیگر است. «وَ لَکِنْ فَعَلَ ذَلِکَ مِنْ أَجْلِ خُصُومَتِهِمْ»؛ معلوم می شود آن موارد نهی، موارد ارشادی است نه موارد تحریمی و مانند آن.

روایـت چهـار این بـاب هم به این صـورت ذکر می شـود، مرحـوم کلینی(رضـوان الله علیه)، (۲) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ رِبْعِیٍّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) إِنَّ لِی نَخْلًا بِالْبَصْرَهِ»؛ من درخت خرما در بصـره دارم، «فَأَبِیعُهُ وَ أُسَمِّی الثَّمَنَ وَ أَسْتَثْنِی الْکُرَّ مِنَ التَّمْرِ أَوْ أَکْثَرَ أَوِ الْعَدَدَ مِنَ النَّخْلِ»؛ من این درخت خرما که دارم، گاهی یک مقدار را استثنا می کنم، یا یک درخت را استثنا می کنم و می گویم این درخت ها را می فروشم به استثنای فلان درخت – مبهم نباید باشد، البته مستثنا یک مقدار به اسـتثنای یک خروار یا چند کیلو یا به استثنای فلان درخت – این کارها را من می کنم. «فَقَالَ لَا بَأْسَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ بَیْعُ السَّنَتَیْنِ»؛ گاهی من دو ساله می فروشم، «قَالَ لَا بَأْسَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ إِنَّ ذَا عِنْدَنَا عَظِیمٌ»؛ این نزد ما چیز مهمی است ما دو ساله می فروشیم، آیا جایز است یا جایز نیست، ما که از آینـده خبر نداریم؟! «قَالَ أَمَّا إِنَّکَ إِنْ قُلْتَ ذَاکَ لَقَدْ کَانَ»، به وجود مبارک امام صادق عرض کرد، حضـرت در جواب او فرمود: «إِنْ قُلْتَ ذَاکَ لَقَدْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) أَحَلَّ ذَلِکَ»؛ پیغمبر این را حلال کرده به اذن خدا، که شـما بخواهید دو ساله بفروشـید محـذوری نـدارد. «فَتَظَالَمُوا فَقَالَ(عَلَیهِ السَّلام) لَا تُبَاعُ الثَّمَرَهُ حَتَّی یَبْدُوَ صَلَاحُهَا»؛ (۳) [۲۰]حضـرت این کار را حلال کرده بعد اختلافاتی پیش آمد، آمدند به حضـرت عرض کردند که اختلاف پیش می آید. فرمود که یک ساله بفروشید بعد از اینکه این میوه خود را نشان داد تا بعد اختلاف نکنید؛ معلوم می شود که این نهی ها، نهی های ارشادی است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۵، ط اسلامی.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۱، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

این چهار روایت صدراً و ذیلاً نشان می دهد که اصل این معامله جایز است و آن نهی هم که دارد برای ارشاد است. ببینیم در برابر این دو مطلب که جواز تکلیفی است، یک؛ ظهور نهی هم نهی ارشادی است، نه نهی مولوی و تنزیهی، دو؛ آیا در برابر این طایفه اُولای از نصوص که پیام این طایفه این دو مطلب است روایات معارضی هست یا نیست؟ اگر روایات معارضی هست، جمع بین این روایات معارض چه خواهد بود؟

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

فصل هشتم از فصول ده گانه شرایع در کتاب بیع، راجع به بیع ثمار است (۱) که میوه های درخت را بخواهند بفروشند حکم آن چیست؟ در بحث ربا گوشه ای از این مطلب اشاره شد که میوه های روی درخت ربوی نیستند، چون مکیل و موزون نیستند با مشاهده، خرید و فروش می شوند؛ اما بعد از چیدن ربوی هستند، چون مکیل و موزون هستند، این فرقی بود که در بحث ربا بین میوه های روی درخت و میوه های چیده شده بازگو شد.

اما آنچه که در بحث فصل هشتم مطرح است این است که خرید و فروش میوه ها بعد از چیدن چون مکیل و موزون است معیار مشخص دارد، اما قبل از چیدن که روی درخت است معیار آن چیست؟ درست است که معیار آن مشاهده است که غرر را رفع کند؛ ولی تا این میوه ها به آن صورت رسمی درنیامد نمی شود خرید و فروش کرد یا زودتر از آن هم می شود خرید و فروش کرد؟ آنچه که محل ابتلای عملی مردم آن روز شد و مورد سؤال شد و مورد ابتلای علمی اهل بیت(علیهم السلام) قرار گرفت، همین خرید و فروش میوه ها قبل از اینکه به بار بنشیند و به صورت میوه رسمی دربیاید، این را سؤال کردند، مخصوصاً درباره نخل. روایات نخل و خرما بیش از روایات مربوط به میوه های دیگر است، برای اینکه در آن روز نخل بیش از میوه های دیگر در حجاز محل ابتلا بود. درباره خرید و فروش میوه و مانند آن که آیا شرط این است که به اصطلاح این میوه شکوفا بشود و از شکوفه دربیاید و گل بکند، معلوم بشود از خطر عبور کرد یا زودتر از این هم می شود؟

ص: ۶۸۸

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۱۴.

در بحث دیروز ملاحظه فرمودید که فرق است بین باب اجاره و باب بیع که فعلاً در کتاب بیع بحث می شود. یک وقت است اجاره می کنند، درآمد این باغ را یک یا دو ساله، این باغ را اجاره می کنند «بما له من المنافع»؛ عهده دار بحث صحت و بطلان اجاره کتاب اجاره است که کجا غرر هست، کجا غرر نیست و مانند آن؛ اما درباره خرید و فروش میوه، عهده دار آن کتاب بیع است. در معاملات مخصوصاً در بیع، ما باید که چهار مرحله را بگذرانیم تا فتوای روشنی در این زمینه داشته باشیم: مرحله اُولی آن اصل های اوّلی است که «اصاله الفساد» است. اصل در معامله فساد است و معنای فساد این است که قبلاً ثمن ملک مشتری و مثمن ملک بایع بود، بعد که گفتگویی، اخذ و اعطایی، فعلی صورت گرفت، ما نمی دانیم آن گفتگو یک

عقد قولی صحیح بود یا نه؛ این فعل، عقد فعلی صحیح بود یا نه؛ معنای «اصاله الفساد» این است که استصحاب می کنیم ملکیت ثمن را برای مشتری و ملکیت مثمن را برای بایع؛ می گوییم قبل از این گفتگو که بشود عقد قولی، یا قبل از این اعطا و اخذ که بشود عقد فعلی، مثمن برای بایع بود «الآن کماکان»، ثمن برای مشتری بود «الآن کماکان». اصل عدم انتقال از یک سو، اصل بقای ملکیت کل واحد برای مالک خود از سوی دیگر، نتیجه این استصحاب ها همان فساد است؛ این اصل اوّلی است که در همه معاملات هست. از این اصل که بگذریم نوبت به اطلاقات و عمومات می رسد که مصحّح خروج از آن اصل هاست؛ یعنی از استصحاب عدم انتقال به وسیله عمومات (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ)، (۱) (تِجارَةً عَنْ تَراض)، (۲) [۳](أَوْفُوا بِالْعُقُود)، (۳) باید عبور کرد و گفت این معامله صحیح است، اگر بیع است صحیح است و اگر فلان عقد است صحیح است؛ منتها مستحضرید که تمسک به این اطلاقات یا عموم، مبنی بر این است که وقتی می گویند بیع، وقتی می گویند عقد، اسم باشد برای سبب نه برای مسبّب، چون اگر اسم باشد برای مسبب - یعنی بیع؛ یعنی آن نقل و انتقال - آن نقل و انتقال که تقریباً امر بسیط است، اجزای و شرایط ندارد تا ما به عموم یا اطلاقات تمسک بکنیم برای نفی شرطیتِ «مشکوک الشرطیه» یا نفی جزئیتِ «مشکوک الجزئیه». اگر بیع آن نقل و انتقال است که عصاره این قول یا فعل است، آن که مرکّب از اجزاء و شرایط نیست تا ما بگوییم که این مقدار متیقّن است آن مقدار مشکوک است، شک را با اطلاق یا با عموم حل می کنیم. اگر بیع آن مسبّب باشد یا اجاره آن مسبّب باشد، دیگر چنین شرایطی ندارد. اینکه غالباً به اطلاقات (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ)، (أَوْفُوا بِالْعُقُود)، (تِجارَةً عَنْ تَراض)، ادله بیع و ادله اجاره و سایر ادله تمسک می شود، برای اینکه نزد این آقایان اینها اسامی هستند، برای آن اسباب، نه برای آن مسبّبات. عقد بیع، یک ایجاب دارد و یک قبول دارد، یک ترتیب دارد و یک موالات دارد، یک انشا دارد، شرایط فراوانی دارد؛ این شرایط برای ما مشخص است نمی دانیم فلان چیز شرط است یا نه؟ به اطلاق (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ) تمسک می کنیم، البته اگر درصدد بیان باشد؛ همچنین (أَوْفُوا بِالْعُقُود)؛ ولی اگر اسم باشد برای آن مسبّب، مسبّب که مرکب از اجزاء و شرایط نیست تا ما بگوییم فلان بخش آن متیقن است و فلان بخش آن مشکوک است، مشکوک را با اطلاق یا عموم حل می کنیم. پس مرحله دوم و مقطع دوم بعد از عبور اصالت عدم انتقال و استصحاب ملکیت سابق، اطلاقات و عمومات است، بنابر اینکه اینها اسم باشند برای اسباب «کما هو الظاهر»؛ لذا می شود به آن تمسک کرد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

مقطع سوم آن است که درست است که «اصاله العموم»، «اصاله الاطلاق» مرجع و محَکّم است؛ ولی یک سلسله اطلاقات و ادله و نصوص دیگری آمده، جلوی آنها را گرفته است، درباره هر کدام از اینها شرایطی هست. مسئله غرر امری است که حاکم بر همه اطلاقات است؛ اگر گفتند: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) یا (تِجارَةً عَنْ تَراض) و مانند آن، این «نَهَی النَّبِیُّ عَنِ الغَرَر» (۱) [۵]یا «عَن بَیعِ الغَرَر»، (۲) [۶]بر همه آنها مقدم است. درست است که مسئله بیع اطلاق دارد، چه غرر، چه غیر غرر؛ ولی «نَهَی النَّبِیُّ عَنِ الغَرَر» آمده، بیع غرری را باطل کرده، اجاره غرری را باطل کرده است. پس ما وقتی می توانیم به «اصاله الاطلاق» و «اصاله العموم» تمسک بکنیم که مسئله غرر و اینها را هم در نظر داشته باشیم؛ یعنی بیعی که غرری نیست، اجاره ای که غرری نیست و مانند آن این صحیح و مؤثر است، حالا اگر گفتیم غرر به معنی جهل و جهالت طرفین است به مقدار عوض و معوض، یا جهل یا غرر به معنی خطر است که تناسبی هم بین جهل و غرر هست، چون وقتی که عوض و معوَّض مجهول باشد، خطری را هم به همراه دارد. پس مقطع سوم این است که ادله غرر و مانند آن ملحوظ باشد، وقتی آن اطلاقات با نهی غرر، آن عمومات با نهی غرر، جمع بندی بشود، آن وقت حجت می شود.

۱- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج ۷۰، ص۳۰۴.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۷، ص ۴۴۸، ابواب آداب التجاره، باب۴۰، ط آل البیت.

مقطع چهارم نصوص خاصه هر باب است؛ در هر بابی نص خاصی هم داریم که آن نصوص خاصه، حرف آخر را می زند. الآن در مقام ما که آیا خرید و فروش میوه قبل از اینکه از شکوفه عبور کند و به صورت میوه گره بسته دربیاید جایز است یا نه؟ اصل اوّلی که می گوید «اصاله الفساد» است؛ اطلاقات می گوید صحیح است، (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) می گوید صحیح است؛ نهی از غرر می گوید تا شما اطمینان نداشته باشید که مال شما هدر نرفته باطل است. نصوص خاصه آمده فرق گذاشته بین سال اول و سال دوم که اگر شما بخواهید، درخت های این باغ را بخرید یا میوه درخت های این باغ را یک ساله بخرید، قبل از اینکه میوه خود را نشان بدهد و قبل از اینکه از خطر تگرگ بهاره بگذرد جایز نیست؛ البته این هم می تواند زیر پوشش همان غرر باشد، اما اگر دو یا سه ساله بود روایات گفته که جایز است. ما باید ببینیم که این حرف آخر را که این نصوص خاصه می زند، نطاق آن تا کجاست؟ آیا یک ساله می شود مطلقا خرید یا نه؟ اگر یک ساله نمی شود خرید، آیا با ضمیمه می شود خرید یا نه؟ اگر با ضمیمه می شود خرید، آن ضمیمه باید اصل باشد و این فرع یا دوتایی می توانند اصل باشند؟ این مقدار یقینی است که آن ضمیمه نمی تواند فرع باشد؛ ولی آن ضمیمه حتماً باید اصل باشد یا اگر معادل هم باشند کافی است؟

مطلب بعدی هم که باز حرف اوّل را می زند این است که آن ضمیمه مالیّت داشته باشد که «یبذل بازاء المال» و بشود با آن معامله کرد آن را ثمن قرار داد یا مثمن قرار داد؛ چنین ضمیمه ای باید باشد. پس ضمیمه «فی نفسه» باید مالیّت داشته باشد که ارزش تجاری داشته باشد و باید مقصود بالاصاله هم باشد، نه اینکه مقصود فرعی، که اگر نشد هم نشد، برای اینکه این طرف که شکوفه است که چیزی در دست شما نیست، پس آن طرف لااقل باید مقصود بالاصاله باشد؛ حالا یا «تمام القصد» متوجه آن باشد یا قصد «فی الجمله» مقصود باشد، یک بخش از قصد تجارت متوجه ضمیمه است و یک بخش هم متوجه این میوه است؛ این تعبد خاص را نصوص باید بیان کند. اگر روایات مسئله به غرایز عقلا ارجاع داد، معلوم می شود تعبد خاصی در مسئله نیست؛ اما اگر گذشته از امضای غرایز عقلا، یک چیز اضافه ای هم فرمود، آن متّبع است. از بعضی از روایات برمی آید که تعبد محض نیست، استدلال کردند گفتند اگر شما میوه های درخت را یک ساله بخرید، این هنوز از خطر عبور نکرده ممکن است که تگرگ بزند، چیزی عائد شما نمی شود، اما اگر دو یا سه ساله بخرید، معمولاً اگر یک سال، سال آورش نبود، سال بعد آن می آورد، این طور نیست که درختان چند سال پشت سر هم آسیب ببینند. می بینید این تعبیری که وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) از خود و از پدر بزرگوارش در آن حدیث [1] - که در بحث قبل خوانده شد و ممکن است امروز اشاره بشود - بیان فرمودند، این احیای غرایز عقلاست تعبدی در کار نیست. حالا اگر یک سال نشد سال بعد ما اطمینان داریم؛ یعنی غرر نیست؛ یعنی طمأنینه دارید. اینکه تعبد محض نیست که حالا امسال نشد سال بعد می شود، پس می شود دو ساله را یکجا خرید.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۲۳۳، ابواب بیع الثمار، باب۱۰، ط آل البیت.

گاهی ممکن است گفته بشود که در جریان حضرت یوسف(سلام الله علیه) که هفت سال پشت سر هم آسیب دید، (۱) آن چطور حل می شود؟ مستحضرید که قضایای نادر که با اعجاز یا کرامت اولیای الهی سامان می پذیرد آنها معیار نیستند؛ چنین آزمونی را ذات اقدس الهی برای مردم مصر رقم زد و وجود مبارک یوسف(سلام الله علیه) را هم از تأویل احادیث و رؤیا باخبر کرد که حادثه چیست و کجا اُول و رجوع و بازگشت دارد؛ (۲) نمی شود گفت که ممکن است تا هفت سال پشت سر هم خشکسالی بشود و هفت سال هم ترسالی، هفت سال این درخت های باغ پشت سر هم آسیب ببینند. هم آن هفت سال پشت سر هم بر خلاف عادت است، هم این هفت سال پشت سر هم، خشکسالی یا سرمازدگی و مانند آن. بنابراین چیزی که با معجزه یا با کرامت جزء خوارق عادات محسوب می شود، آنها معیار نیستند و اگر آنها معیار بودند، وجود مبارک امام(سلام الله علیه) چنین معیاری را دست نمی داد که حالا اگر امسال آسیب دید سال بعد که آسیب نمی بیند، دو سال پشت سر هم که آسیب نمی بیند. این روایتی که در بحث قبل خواندیم نشان آن است که برابر جری عادی، داد و ستد سامان می پذیرد نه برابر خرق عادت. حالا

اوّلاً ـ عبارت مرحوم محقق در متن شرایع باید مرور بشود و ثانیاً روایات باب که حرف آخر را می زنند مطرح بشود؛ ولی این نظم فقهی باید در ذهن شریف شما باشد که اگر ما خواستیم در زمینه ای بحث بکنیم اصل اوّلی در معاملات، فساد است، بعد اطلاقات و عموماتی که دارد، تصحیح می کند، بعد بعضی از عمومات یا اطلاقات یا قواعدی است که مثل غرر و مانند آن حاکم هستند، بعد هم نصوص خاصه مسئله است که این نظم ریاضی بین مراحل چهارگانه، یکی پس از دیگری باید سامان بپذیرد.

ص: ۶۹۲

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۴۷.

۲- یوسف/سوره۱۲، آیه۲۱.

اما عبارت مرحوم محقق، در متن شـرایع که این عبارت هم خالی از حزازت نیست. ایشان فرمودند، فصل هشـتم درباره خرید و فروش ثمر است، ثمر غیر از «فـاکهه» است «فـاکهه»؛ یعنی میوه، ثمر؛ یعنی محصول؛ لـذا مسـئله خرمـا، انگور، اقسـام میوه هـا و بغولات، سبزی ها، سبزی خوراکی، سبزی خورشتی، سبزی های دیگر، اینها جزء بُغُولات هستند، «بغل»؛ یعنی سبزی و این میوه محسوب نمی شود و ثمر هست، امـا فـاکهه نیست؛ لـذا فصـل هشـتم درباره فواکه و میوه ها نیست، درباره محصول است؛ حالاـ محصول نخـل، رُطَب و تمر وماننـد آن است، محصول درخت هـای دیگر میوه هـای دیگر است، محصول مزرعه، جو و گندم و اینهاست، محصول بُغُولات، خیار و بادمجان و گوجه و مانند آن و چیزهای دیگر است.

همان طوری که در پایان بحث «صرف» ده مسئله را در شرایع (۱) و شش مسئله را در المختصر النافع (۲) بیان کردند، اینجا هم در پایـان فصـل هشـتم یک سلسـله لواحقی دارنـد که - به خواست خـدا - خواهیم رسـید. اما در طلیعه بحث فرمودنـد که «اما النخل فلایجوز بیع ثمرته قبل ظهورها عاما»؛ بخواهیـد قبل از اینکه از خطر بگـذرد، هنوز شـکوفه است که با انـدک تگرگ از بین می رود، این را نمی شود فروخت. آیـا مطلقـا یـا دو یـا سه سـاله و اینهـا نمی شود فروخت؟! این درخت هنوز گـل نکرده، هنوز از خطر عبور نکرده، آیا می شود گفت محصول این باغ را سه ساله خریـدیم یا نخریـدیم یا چهار ساله خریدیم، می شود این کار را کرد یا نه؟ الآن فرمایش محقق در متن شرایع است، روایتی که هست و ایشان از این روایت استفاده کردند؛ حضرت فرمود که هنوز این شکوفه ها از خطر عبور نکرده، یک ساله بخواهید بخرید جایز نیست.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص ۳۱۳ و ۳۱۴.

۲- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۲۹.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، چون استدلالی که حضرت فرمود، فرمود که اگر امسال آورد که معامله شما صحیح است ولو سال بعد نیاورد، چون خصوص سال بعد را که نمی خرید، امسال و سال بعد را می خرید که یکی می آورد و یکی نمی آورد مجموع مالیّت دارد. اما وقتی امسال هم خبری نیست نمی شود خرید.

فرمود «قبل ظهورها عاما» یک ساله نمی شود خرید، «و فی جواز بیعها کذلک عامین فصاعدا تردد»؛ قبل از اینکه این شکوفه ها از خطر بگذرد و ظاهر بشود، دو ساله یا سه ساله بخواهید بخرید این تردد است؛ آیا جایز است یا جایز نیست؟ اطلاقات اوّلیه درباره مثمن است که هنوز مثمن پیدا نشده است. مثمن یا مکیل و موزون است یا معدود و ممسوح است یا مشاهَد، این هیچ کدام از این عناوین پنج گانه را ندارد، میوه ای نیست تا ما بگوییم که کیلی یا وزنی یا مشاهدی یا عددی یا مساحتی است این اصلاً وجود ندارد. می فرماید تردد است که آیا جایز است یا جایز نیست؛ ولی «و المروی الجواز»؛ روایت این است که این جایز است. ببینیم که این آیا تعبّد خاص است با اینکه در معاملات تعبّد خاص راه ندارد یا بسیار کم است؟ ولی «و یجوز بعد ظهورها» بعد از اینکه این میوه خود را نشان داد می شود معامله کرد. «و یجوز بعد ظهورها و بُدُوّ صلاحها عاما و عامین»؛ وقتی میوه خود را نشان داد، می شود خرید، می شود یک یا دو ساله خرید و فروش بشود. «بشرط القطع و بغیره منفردةً و منضمّه»؛ وقتی میوه خود را نشان داد که هست، شما این را می توانید بخرید. حالا یک وقت است که در همان اول شرط بکنند زود باید بچیند، یک وقت می گویند زود نباید بچیند، چون میوه ها هرچه روی درخت باشد فشار بر درخت است آنها هم قرارداد می گذارند که در چه ماهی این درخت را آزاد کنند، این میوه ها را از درخت بچینند، صاحب باغ اصرار دارد که این خریدار زودتر این میوه ها را از درخت بکند و این درخت را آزاد کند که درخت فشار نبیند و برای سال بعد بتواند بار بدهد.

ص: ۶۹۴

پرسش: ...؟پاسخ: نه، ضمیمه در قبال انفراد است؛ این چهار عنوان است که جدای از هم ذکر شده است: «بشرط القطع»، یک؛ «و بغیره»؛ یعنی به غیر شرط قطع، دو؛ «منفرده»، سه؛ و «منضمه»، چهار. خود این میوه را آدم می خرد یا چیزی را هم ضمیمه این میوه می کند؛ ضمیمه برای اینکه جلوی خطر و غرر را بگیرد. این احکام چهارگانه را ایشان فرمودند که یکسان است؛ اگر کسی بخواهد دو یا یک ساله بخرد بعد از اینکه میوه خود را نشان داد، عیب ندارد.

پرسش: ...؟پاسخ: آن طمأنینه عقلایی و غرایز عقلایی است؛ اگر سخن از غرر است می شود اطمینان کرد در صورتی که طمأنینه بیاورد؛ ولی این یک نص خاص است که حرف آخر را این بخش چهارم می زند که اگر هیچ اثری از این میوه نیست، یک ساله نمی شود خرید.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، تقریباً شبیه هم است؛ یعنی غلاف آن درآمده حالا بعضی از میوه هاست که پوست دارد که در بحث دیروز گذشت، یک پوسته است؛ نظیر انار که مشخص می شود، بعضی ها دو پوسته است، مثل گردو که باز کارشناس می تواند تشخیص بدهد که بالأخره گردو دارد یا ندارد، بعضی ها پوست ندارند و شکوفه دارند که از شکوفه باید دربیایند؛ ولی بالأخره آنچه که مبیع است باید ظهور کرده باشد.

حالا متن شرایع است «و لایجوز بیعها قبل بدو صلاحها»؛ بیع این میوه قبل از اینکه شکوفه خود را نشان بدهد که این گُل کرده است و به صورت میوه درآمده است، «ولایجوز بیعها قبل بُدُو صلاحها عاما»؛ یک ساله نمی شود فروخت، مگر اینکه این قیود را ضمیمه بکنیم؛ «الا ان یضمَّ الیها ما یجوز بیعه»؛ بگوید میوه های این درخت با این میوه هایی که ما اینجا چیدیم و از قبل آماده کرده است از سال قبل را به شما فروختم یا فلان کالا را به شما فروختم یا فلان فرش را به شما فروختم؛ ضمیمه ای باشد که آن ضمیمه این دو عنصر محوری را واجد باشد: یکی اینکه مالیّت داشته باشد که «یبذل بازائه المال» باشد، یکی اینکه مقصود بالاصل باشد ولو «تمام القصد» نباشد. پس چیزی که مالیّت ندارد و «لایبذل بازائه الثمن»، یا اگر هست مقصود بالتبع باشد این مشکل است. «الا ان یُضمَّ الیها ما یجوز بیعه»؛ یعنی «یصح بیعه» جواز وضعی است نه تکلیفی. «أو بشرط القطع أو عامین فصاعدا»؛ یک ساله نباشد دو ساله و بیشتر باشد.

ص: ۶۹۵

اشکالی که بر متن شرایع وارد شده که مرحوم شهید ثانی هم در مسالک (۱) مطرح کردند این است که این مستثنا که با «مستثنی منه» هماهنگ نیست، مثلاً ـ می شود گفت که حرف این شخص به تنهایی را در سه صورت می شود قبول کرد: صورت اوّل آن و صورت دوم این؛ صورت سوم این است که سه نفر باشند؛ این مستثنا که با «مستثنی منه» سازگار نیست. «مستثنی منه» این است که خرید این میوه یک ساله جایز نیست، مگر سه صورت: «بشرط القطع»، «بشرط الضمیمه» و «به شرط چند سال بودن»، خود چند سال بودن که با «مستثنی منه» سازگار نیست.

عبارت متن را ملاحظه بفرمایید: «و لایجوز بیعها» این ثمر «قبل بُدُوِّ صلاحها عاما»؛ یعنی یک ساله جایز نیست مگر سه صورت: «الا ان یُضمَّ الیها ما یجوز بیعه»؛ این شکوفه را که هنوز خود را نشان نداد، شما بخواهید یک ساله بخرید جایز نیست مگر سه صورت: صورت اول این است که ضمیمه ای داشته باشد که بیع آن صحیح باشد، صورت دوم «بشرط القطع»، صورت سوم به شرطی که دو یا سه ساله باشد. محور بحث یک ساله است به شرطی که سه ساله باشد؛ یعنی چه؟! بنابراین این مستثنا با آن «مستثنی منه» هماهنگ نیست.

بعد فرمودند: «ولو بِیعت عاما من دون شروط الثلاثه»؛ اگر میوه باغ را بدون یکی از این شروط؛ «من دون شروط الثلاثه»؛ یعنی «من دون احد شروط الثلاثه» نه این شروط ثلاثه همه باید باشد، «من دون شروط الثلاثه»؛ یعنی هیچ کدام از این سه شرط در آن نیست؛ «قیل لایصح» این بیع «و قیل یکره» وضعاً صحیح است و تکلیفاً کراهت دارد. «و قیل یراعی حال السلامه»؛ فعلاً معلق است اگر از خطر عبور کرد و سالماً به بار نشست، این صحیح است؛ فعلاً نمی شود فتوا داد. محقق می فرماید: «و الاول أشهر» (۲) [۱۳]که صحیح نیست و چون غرر است و مانند آن، روایت هم منع کرده است.

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۵۵.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۱۴.

بنابراین نظم ریاضی و فقهی این است که ما این مراحل چهارگانه را یکی پس از دیگری پشت سر بگذاریم، در همه موارد و حرف آخر را نصوص خاصه در مسئله می زند. نصوص خاصه مسئله هم بخشی از اینها در باب اول هست بخشی هم در ابواب دیگر. وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۲۰۹، ابواب «بیع الثمار» روایات متعددی برای این آمده که بخشی از آن روایات خوانده شد و بخشی از آن روایات هم - به خواست خدا - الآن مطرح می شود.

یکی از روایات مسئله، روایت هفتم این باب هست، چه اینکه روایات دیگر هم هست که ممکن است آنها را هم مطرح بکنیم؛ چون روایت که از کلینی نقل شد و دیروز خواندیم، دیگر آنها را تکرار نکنیم. وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) می فرماید: «کَانَ أَبُو جَعْفَرٍ(علیهما السلام) یَقُولُ إِذَا بِیعَ الْحَائِطُ فِیهِ النَّخْلُ وَ الشَّجَرُ سَنَةً وَاحِدَةً فَلَا یُبَاعَنَّ حَتَّی تَبْلُغَ ثَمَرَتُهُ»؛ اگر یک ساله بخواهد میوه این درخت خرما یا غیر خرما را بفروشد جایز نیست مگر اینکه میوه خود را نشان بدهد. «وَ إِذَا بِیعَ سَنَتَیْنِ أَوْ ثَلَاثاً فَلَا بَأْسَ بِبَیْعِهِ بَعْدَ أَنْ یَکُونَ فِیهِ شَیْ ءٌ مِنَ الْخُضْرَهِ»؛ اگر دو یا سه ساله باشد، این عیب ندارد؛ مادامی که آثار سبزی و اینها در آن هست، نه اینکه ضمیمه داشته باشد، چون اگر ضمیمه داشته باشد، در سال اول هم جایز است؛ بالأخره یک مالیّت «فی الجمله» داشته باشد، برای معدوم انسان پول ندهد.

روایت هشتم این باب که از آن به صحیحه یاد می شود این است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنْ شِرَاءِ النَّخْلِ فَقَالَ کَانَ أَبِی یَکْرَهُ شِرَاءَ النَّخْلِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ ثَمَرَهُ السَّنَهِ»؛ شکوفه های میوه امسال اگر از خطر عبور نکرده است پدرم کراهت داشت.

درباره وجود مبارک حضرت امیر، روایات باب «صرف» بود که وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) از حلال کراهت نداشت که از آن روایت استفاده می کردند که وقتی گفته شد حضرت امیر کراهت دارد؛ یعنی حرام است. آن روایت تصریح کرده بود که «لَمْ یَکُنْ عَلِیٌّ(علیه السلام) یَکْرَهُ الْحَلَالَ»، (۱) [۱۴] به قرینه آن روایت، روایت های باب «صرف» که در آنها به کراهت تعبیر شد حمل بر حرمت می شد. اینجا اگر ثابت بشود که در عصر وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) آن هم همین اصطلاح بود که وقتی گفته می شود امام باقر(سلام الله علیه) کراهت دارد؛ یعنی حرام و باطل است یا تکلیفاً حرام است یا وضعاً باطل یا «کلاهما». وقتی کراهت دارد؛ یعنی باطل است. اگر چنین چیزی ثابت بشود می شود فتوا به بطلان داد، اما اگر ثابت نشود جای احتیاط و تردیدی است که محقق دارد، برای اینکه ما یقین داریم که کراهت روایی همان کراهت فقهی نیست. کراهت فقهی یک اصطلاح روشنی است؛ وقتی یک فقیه فتوا می دهد فلان چیز حرام و فلان چیز مکروه است؛ یعنی حرام نیست، اما کراهت فقهی، عین همان کراهت روایی باشد، بعید است؛ چون در روایات، گاهی بعضی از چیزها را گفتند مکروه است که با کراهت فقهی هماهنگ است، بعضی از چیزها هم که حرمت دارد. در قرآن که این طور است؛ در بخش سوره مبارکه «اسراء» بعد از تقریباً بیست حکم یا از آیه بیست و ۲۱ به بعد چند حکم از احکام الهی که اول آن توحید است و حرمت شرک، بعد مسئله قتل و زنا هست و مانند آن، بعد ﴿لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْم﴾ (۲) [۱۵]بعد فرمود: ﴿کُلُّ ذلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً﴾، (۳) [۱۶]آنها معاصی کبیره است، از شرک گرفته تا بخش دیگری از معاصی کبیره، آنجا قرآن دارد که ﴿کُلُّ ذلِکَ کانَ سَیِّئُهُ عِنْدَ رَبِّکَ مَکْرُوهاً﴾، «سیّئه» تعبیر کرد و مسبوق به محرمات کبیره هم هست، فرمود: اینها نزد خدا مکروه است. بنابراین نمی شود گفت کراهتی که در کتاب و سنت آمده است همان کراهت فقهی است. درباره کراهت حضرت امیر هم نص خاص داشتیم؛ در باب «صرف» که وجود مبارک حضرت امیر حلال نزد او مکروه نبود، صحیح نزد او مکروه نبود، پس معلوم می شود اگر چیزی نزد حضرت مکروه است یا حرمت تکلیفی دارد یا بطلان وضعی؛ اگر چنین چیزی درباره وجود مبارک امام باقر هم ثابت بشود، فتوا به حرمت آن آسان است. اینکه محقق در متن شرایع می فرماید: «فیه تردّد»، برای همین است که وضع این گونه از روایات به خوبی روشن نیست.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۸، ط اسلامی.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۶.

۳- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۸.

پرسش: ...؟پاسخ: این می گوید جایز نیست آن می گوید جایز هست، اگر به معنی حرمت باشند معارض هم درمی آیند. اگر ما دلیل نداشته باشیم که آنچه که نظیر حضرت امیر، کراهت به معنی حرمت است، آن وقت می شود این را قرینه برای آن قرار داد. در آنجا فرمود این کار را نکند تا ثمر آن ظاهر بشود، در اینجا می فرماید: «كَانَ أَبِی یَكْرَهُ شِرَاءَ النَّخْلِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ ثَمَرَهُ السَّنَهِ وَ لَكِنَّ السَّنَتَیْنِ وَ الثَّلَاثَ كَانَ یَقُولُ» این «كَانَ یَقُولُ»؛ یعنی فرمایش مکرّر آن حضرت بود که اگر امسال میوه نداد، بالأخره سال دیگر میوه می دهد و دو ساله را می شود خرید.

پرسش: ...؟پاسخ: بله؛ ولی منظور این است که اگر بخواهد «سنتین» یا «ثلاث» باشد خود روایت دارد که جایز است. استدلال حضرت این است: «كَانَ یَقُولُ»؛ یعنی حضرت این فرمایش را زیاد می فرمود، «إِنْ لَمْ یَحْمِلْ فِی هَذِهِ السَّنَهِ حَمَلَ فِی السَّنَهِ الْأُخْرَی»؛ (1) [17] اگر امسال بار نداد سال بعد بار می دهد؛ یعنی جری عادی این است. حالا آن جریان (سبع سنین) (2) [18]یک خارق عادتی است که «خرج بالدلیل»، اما عادت بر این است که این طور نیست که هفت سال خشکسالی باشد یا هفت سال ترسالی باشد که آن قصه اتفاق افتاد. عادت بر این است که اگر امسال میوه نداد یا میوه کم داد، سال بعد جبران می شود؛ امام هم به صورت «کان» فرمود: «كَانَ یَقُولُ»؛ یعنی زیاد این فرمایش را می فرمود، «إِنْ لَمْ یَحْمِلْ فِی هَذِهِ السَّنَهِ حَمَلَ فِی السَّنَهِ الْأُخْرَی»؛ در سؤالات دیگری هم شده آنها را هم همین طور جواب دادند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- یوسف/سوره۱۲، آیه۴۷.

روایت ده این باب هم که سماعه نقل می کند. مرحوم شهید در مسالك می گوید: سماعه که وضع او روشن است. (۱) در روایت، اگر عدل راوی شرط باشد که دوره اول و مرحله اول از عمل به خبر واحد این طور فکر می کردند؛ عدالت اینها ثابت نشد. از این مرحله تنزل کردند گفتند عدالت راوی لازم نیست، وثاقت راوی لازم است؛ به دلیل اینکه خود ائمه(علیهم السلام) درباره بعضی ها که مشکل مذهبی داشتند، فرمود: «خُذُوا مَا رَووا وَ دَعُوا مَا رَأوا»؛ (۲) [۲۰]رأی و اندیشه و فکر آنها را رها کنید، روایت اینها را بگیرید؛ اینها که موثق هستند؛ معلوم می شود که وثاقت راوی کافی است. مرحله سوم این است که لازم نیست وثاقت راوی احراز بشود، همین که خبر «موثوق الصدور» باشد کافی است ولو وثاقت راوی برای ما ثابت نشده باشد، نه اینکه ثابت شده که او جاعل و کاذب است، وثاقت ثابت نشده است. روایتی که سندش قطعی نیست، ما راوی شناخته شده ای نداریم؛ ولی این روایت مورد عمل اصحاب قرار گرفت، معلوم می شود که اصحاب که پیشگامان و پیشکسوتان فقه هستند، خود اینها فرمودند که خبر غیرموثق حجت نیست؛ خود اینها برابر این فتوا دادند، معلوم می شود که قرائن حالی یا مقالی به اینها رسیده که این روایت مورد وثوق است و به آن عمل کردند، پس خبر «موثوق الصدور» کافی است؛ اگر این چنین شد اینها هم برابر آن فتوا می دهند.

۱- مسالك الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۵۴.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۵۴۳.

روایت ده این بـاب این است که سـماعه غالبـاً مضـمره هم هست، چون نشسـته چنـد مطلب را سؤال کرده و نوشـته یـا به خاطر سپرده؛ لـذا در خیلی از اینهـا دارد: «سـألته، سـألته، سألته» وقتی بیست یا سـی تا سؤال یکجا از حضـرت به عمل آورد، دیگر در تـک تک اینها اسم حضـرت را نمی برد، از همان اول، اسم حضـرت را می برد؛ بعـد می گویـد «سألته، سألته، سألته»؛ اما اینجا سماعه از ابی بصـیر نقل می کنـد: «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السـلام) أَنَّهُ قَالَ: لَا تَشْتَرِ النَّخْلَ حَوْلًا وَاحِداً حَتَّى يُطْعِمَ»، درخت میوه درخت خرما را بخواهی یک سال بخری، جایز نیست مگر اینکه مُطعِم باشـد، «اَطعَمَ»؛ یعنی «اظهر طعامه» شـکوفا شد، میوه اش را ظـاهر کرد و دیگر از خطر گـذشت، ایـن میـوه به ثمر نهـایی می رسـد. «وَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَبْتَاعَهُ سِنِينَ فَافْعَلْ»؛ (۱) [۲۱] اگر خواستی میوه درخت را دو سـاله بخری عیب نـدارد؛ ولی اگر یـک سـال خواستی بخری قبـل از اینکه از خطر عبور کنـد، نمی شود خرید.

روایات غیر باب اول، باب سوم، هم این مطلب را به همراه دارد؛ البته باز هم سماعه نقل می کند. صفحه ۲۱۹، باب سه، مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) با سند خاص خود از سماعه نقل می کنند (۲) که «سَأَلْتُهُ عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَهِ هَلْ يَصْلُحُ شِرَاؤُهَا قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ طَلْعُهَا»؛ قبل از اینکه گل آن بیرون بیایـد و از خطر عبور بکنـد می شود میوه درخت را خریـد یا نه؟ «فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ مَعَهَا شَيْئاً غَيْرَهَا»؛ ضـمیمه بکنیـد که از خطر و غرر نجات پیـدا بکنیـد. حالا آن غیر یا خرما یا سبزی یا خیار یا جزء بُغُولات یا فواکه است، یکی از اینها را ضمیمه بکنید.

ص: ۷۰۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۲۱۴، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.
۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۶، ط اسلامی.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، این از سنخ ضمیمه «ما یستحق و ما لایستحق» نیست که خیار تبعُّض صفقه باشد، چون بیع واحد است غرر بیع واحد، باعث بطلان معامله است. یک وقت انسان دو تکه فرش می خرد یک تکه فرش غصبی درمی آید، این قابل تفکیک هست، اما وقتی فرشی را تهیه کند که معلوم نیست پوسیده است یا پوسیده نیست، این می شود غرر.

«إِلَّا أَنْ یَشْتَرِیَ مَعَهَا شَیْئاً غَیْرَهَا»؛ حالا یا رُطَب باشد یا جزء سبزی ها باشد. «فَیَقُولُ» حضرت می فرماید که مشتری این چنین بگوید: «أَشْتَرِی مِنْکَ هَذِهِ الرَّطْبَةَ وَ هَذَا النَّخْلَ وَ هَذَا الشَّجَرَ بِکَذَا وَ کَذَا» این طور بگوید. «فَإِنْ لَمْ تَخْرُجِ الثَّمَرَةُ کَانَ رَأْسُ مَالِ الْمُشْتَرِی فِی الرَّطْبَةِ وَ الْبَقْلِ»؛ وقتی ضمیمه شد غرری در کار نیست، برای اینکه بر فرض که آن شکوفه های از خطر عبور نکرده باشد، میوه نداده باشد، این ثمن در برابر آن کالاهای دیگر قرار می گیرد، پس بدون ضمیمه نمی شود. ضمیمه گاهی در متن معامله است، یک وقت ضمیمه سال است می گوید دو یا سه سال، یک وقت ضمیمه کالاست که خرمایی یا سبزی را ضمیمه این کالا می کند و از آن جهت می خواهد بفروشد. حالا بعضی از روایاتی که مربوط به همین قسمت است که مرحوم محقق جمع بندی کرده است در بحث فردا - إن شاء الله - مطرح می شود.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

در مسئله بیع ثمار و فروش میوه، این نکته روشن است که میوه ها مادامی که روی درخت هستند، مکیل و موزون نیستند، بلکه با مشاهده خرید و فروش می شوند و همان طوری که مکیل و موزون باید با یک میزان یا پیمانه مورد اعتماد سنجیده بشود، خرید و فروش میوه روی درخت هم باید با کارشناسیِ کارشناسانه و عادلانه خرید و فروش بشود که غرر نباشد، چون خرید و فروش میوه روی درخت «بالمشاهده» است، نه «بالکیل و الوزن».

ص: ۷۰۳

فرع دوم این بود که چون «بالمشاهده» است، نه «بالکیل و الوزن»، ربوی هم نیست، اما وقتی که میوه چیده شد چون مکیل و موزون می شود ربوی خواهد بود. این دو تا فرع مربوط به مسائل گذشته بود.

نظم منطقی بحث هم به این صورت بود که ما در اینجا چهار، پنج مرحله را باید که کنار هم داشته باشیم که هر کدام از این مراحل بعدی، اگر آسیب دید به مرحله قبلی مراجعه کنیم. مرحله اُولی، اصول اولیّه در معاملات هست که «اصاله الفساد» است. معنای «اصاله الفساد» در معامله این نیست که اصل در معامله این است که معامله فاسد است، معنای «اصاله الفساد» در معامله این است که در هر معامله ای مبیع قبلاً برای بایع بود، ثمن برای مشتری و اگر شک کردیم که این معامله صحیح است، نقل و انتقال حاصل شد یا نه؟ ملکیت قبلی را استصحاب می کنیم، می گوییم این مبیع قبلاً ملک بایع بود «الآن کماکان»، این ثمن قبلاً برای مشتری بود ملک مشتری بود «الآن کماکان»، نتیجه آن، فساد معامله است. پس معنای «اصاله الفساد» در معامله این نیست که هر معامله ای اصلاً فاسد است، بلکه اگر ما شک کردیم در صحت و فساد آن، استصحاب ملکیت می شود

مقدم؛ این مرحله اُولی.

مقطع دوم و مرحله دوم همان اطلاقات و عموماتی است که درباره امضای این معاملات آمده، مثل (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ)، (۱) [۱](أَوفُوا بِالعُقُودِ)، (۲) (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ)، (۳) بنابراینکه اینها اسامی برای اسباب باشند، چون مستحضرید که بیع، تجارت و مانند آن، یک سبب و یک مسبب دارد. عقد اعم از عقد قولی و عقد فعلی؛ یعنی معاطات، اینها سبب نقل و انتقال هستند، سبب بیع هستند، سبب تجارت «عن تراض» هستند. اگر ما شک در مسبّب داشته باشیم، مسبب از آن جهت که بسیط است، اجزاء و شرایط ندارد، قابل انحلال نیست که ما بگوییم مقدار آن متیقّن است، مقدار آن مشکوک است؛ آن مقدار مشکوک با «اصاله الاطلاق» یا «اصاله العموم» رفع می شود؛ ولی اگر ناظر به اسباب باشد؛ یعنی عقود و پیمان ها باشند، اینها مرکب از اجزاء و شرایط هستند، چند جزء یا چند شرط آن معلوم و بقیه مشکوک است. برای شک زدائی درباره اسباب، شرایط و اجزاء باید به «اصاله الاطلاق» یا «اصاله العموم» تمسک کرد؛ اینکه می گویند به عموم یا به اطلاق تمسک می شود، بر اساس این مبناست که اینها اسم برای اسباب هستند حالا «بلاواسطه» هستند یا «مع الواسطه»، محور شک اسباب است، وگرنه مسبب که یک امر بسیط است یا موجود یا معدوم است؛ بیع؛ یعنی آن نقل و انتقال یا حاصل است یا حاصل نیست، دیگر آن نقل و انتقال اجزاء و شرایط داشته باشد علم اجمالی ما منحل بشود به علم تفصیلی و شک بدوی که این طور نیست. این هم مرحله دوم.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مرحله سوم که جزء قواعد عامه است، مسئله غرر است که اگر غرر بود اختصاصی به بیع ندارد و کلاً باطل است.

یکی از کارهایی که مرحوم شیخ انصاری(رضوان الله علیه) می کرد، نه تنها در خصوص آن مسئله مجتهدپرور بود، بلکه سعی می کرد، قاعده پرور باشد. این دو کار از خصائص مرحوم شیخ انصاری است، البته برکات فراوانی داشت، این دو کار را هم دارد: یکی اینکه کتاب ایشان مجتهدپرور است، این حرفی در آن نیست. کار دوم که از ابتکارات و دقایق فقهی این بزرگ فقیه است، این است که ایشان قاعده پرور است؛ یعنی مسئله فقهی را طوری تحلیل می کند، شرایط و اجزاء و بالا و پایین را بررسی می کند که این مسئله فقهی؛ یعنی یک فرع، این را این قدر می پروراند، حاشیه ها و زوائد آن را بررسی می کند که می شود قاعده فقهی؛ کم نبود مسئله فقهی که ایشان پروراند و به صورت قاعده درآورد، این قاعده پروری کار هر فقیهی نیست. خیلی از فروع است که مخصوص خودش است؛ همین جریان بیع فضولی، درباره صلح فضولی، مضاربه فضولی، مزارعه فضولی و اینها که نبود، این را پروراند و به صورت یک قاعده فقهی درآورد، چه اینکه خود قواعد فقهی را هم بزرگان قبلی از همین راه استنباط کردند؛ یعنی یک فرع را که وارد شده بود، خصوصیت ها را الغاء کردند، آنقدر این راه دقیق است که مبادا به گودال قیاس بیافتند، با اینکه تلاش و کوشش می کردند، که به چاله قیاس نیافتند، طوری تنقیح مناط می کردند که از فرع یک قاعده دربیاورند.

ص: ۷۰۵

اینکه فرمودند صراط مستقیم «أَدَقُّ مِنَ الشَّعرِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیفِ» (۱) [۴]است برای همین است. «أَدَقُّ مِنَ الشَّعرِ» است؛ یعنی چه؟ یعنی این موی باریک و ریز را آدم به زحمت با ذره بین باید ببیند، اینها نه تنها این مو را می دیدند، بلکه آن را می شکافتند، شکافتنی که در تعبیرات عربی و کتاب عربی در وصف بزرگان دارد که فلان کس «مِمَّن شَقَّقَ الشَّعرَ»؛ این تعبیر «مِمَّن شَقَّقَ الشَّعرَ» یا «هؤلاء شَقَّقوُا الشَّعرَ» در کتاب های عربی، همین موشکافی فارسی ماست. موشکافی این موی ظریف که به زحمت با چشم دیده می شود این را از بالا ـ و از عمودی بخواهی بشکافی، خیلی سخت است؛ وسط آن را آدم قیچی می کند، اما از بالا این موی باریک را که به زحمت دیده می شود، این را نصف بکند خیلی سخت است، این را می گویند «شَقَّقَ الشَّعرَ» موشکافی. چنین کاری را این فقها کردند که از یک فرع فقهی و از یک مسئله فقهی قواعد فقهی را درآوردند، وگرنه این همه قواعد فقهی که مرحوم شهید و غیر شهید مرقوم فرمودند که قبلاً ـ نبود. مرحوم شیخ این کارها را می کرد، حالا ما دسترسی به تفصیل و شرح خود محقق نداریم؛ ولی این فروعی که ایشان گفتند، باید کاری کرد که به صورت قاعده فقهی دربیاید، جریان غرر هم همین طور است اگر «نَهَی النَّبِی عَنِ بَیعِ الغَرَر» (۲) [۵]بود و «نَهَی النَّبِی عَنِ الغَرَر» یافت نشد، گرچه آن را هم نقل کردند؛ (۳) اینها کاری کردند، این غرری که در خصوص بیع منفی است، این را توسعه دادند، از مسئله فقهی به درآوردند به صورت قاعده فقهی جلوه دادند که غرر در هر معامله ای باعث بطلان آن است، خواه در بیع باشد، خواه در اجاره باشد، خواه در عقود دیگر؛ لذا بعد از آن مقطع اول و دوم؛ یعنی بعد از آن اصل که گذشت، بعد از اطلاقات و عمومات بنابر اینکه اسماء برای اسباب باشد که گذشت، نوبت به مسئله غرر می رسد که این هم حاکم است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۸، ص۳۱۲، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۷، ص۴۴۸، ابواب آداب التجاره، باب ۴۰، ط آل البیت.

۳- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج ۱۰، ص۲۳۴.

سرّ بحث غرر در این گونه از موارد این است که آیا میوه درخت هنوز از خطر عبور نکرده، معدوم فروشی است یا موجودی که در بستر خطر است دارید می فروشید؟ هر دو با اشکال همراه است؛ آن وقت نهی از غرر جلوی اینها را می گیرد؛ ولی بعضی از امور است که معامله واقعاً باطل است؛ ولی غرری در کار نیست ظاهراً صحیح است، این هندوانه را آدم بررسی می کند و در این همه هندوانه ها، این هم هندوانه است، خرید این هندوانه که باطل و غرر نیست، بعد وقتی می شکافد کلاً فاسد است، این معامله باطل است. این معامله باطل است، نه اینکه آن شخص ضامن است که معامله صحیح باشد که او خیار داشته باشد، سخن از خیار نیست، عیب نیست، سخن از فساد کل است؛ این معامله رأساً باطل است، پولی که گرفت اکل مال به باطل است، باید برگرداند. اما اگر غالب این هندوانه ها، این میوه ها این طور بود خرید و فروش آن می شد غرری؛ اما غالباً صحیح است چون غالباً صحیح است اطمینان آور است، آدم اقدام می کند و این معامله می شود غرر و باطل. حالا در جریان میوه ها قبل از اینکه از خطر عبور بکنند، اگر هیچ ظهور نکرده باشد که معدوم فروشی است نسبت به سال های بعد، و اگر ظهور کرده هنوز از خطر عبور نکرده، در معرض خطر است؛ لکن بنای عقلاـ در این گونه از موارد بر این است که وقتی کار کارشناسی کردند که این میوه شکوفه کرده، غالباً این درخت ها به ثمر می رسند و کم اتفاق می افتد که تگرگ زودرس یا دیررس برسد و به اینها آسیب برساند؛ بنابراین این معامله می شود صحیح. اگر رأساً فاسد بود، معامله رأساً فاسد است وگرنه مصحح عقلایی داشت غرر نبود و گرچه از خطر عبور نکرد؛ ولی کارشناس ها می گفتند که این قابل خرید و فروش است، بعد تگرگی آمد و بساط آن را به هم زد، این «كُلُّ مَبِيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»؛ (۱) [۷] باید تمام ثمن را بایع برگرداند. پس اگر معدوم و غرر بود، معامله رأساً باطل است، اگر غرر نبود شکوفه کرد؛ منتها خطری زودرس به حیات آن خاتمه داد، این جزء «كُلُّ مَبِيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»، مشمول آن قاعده است و کل پول ها را باید برگرداند. الآن یک ظرف بلورین را آن بلورفروش به این خریدار فروخته، پول آن را هم گرفته، دست زده به قفسه که این بلور را بگیرد و به مشتری بدهد، از دست فروشنده افتاد و شکست؛ برابر قاعده «كُلُّ مَبِيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» این معامله صحیح، منفسخ می شود. انفساخ معامله فرع بر صحت معامله است؛ ولی بر خلاف معدوم فروشی است یا غرری که اصلاً معامله منعقد نمی شود.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.

پرسش: ...؟پاسخ: سرقت هم همین طور است، اگر قبل از قبض باشد خطر آن برای بایع است بعد از قبض باشد نه. یک وقت است که کلید این باغ را به آن آقا می دهد، این «بعد القبض» است، او خودش باید حراست کند تا دزد نبرد.

پرسش: ...؟پاسخ: براساس همان تفاوتی که بین نخل و فواکه هست، اینها دو تا باغ قرار دادند، روایات آن هم متعدد است. عنوان مرحوم محقق در متن شرایع (۱) و سایر کتاب های محقق تفکیک مسئله نخل از میوه های دیگر است به همین مناسبت است، چه اینکه سبزی ها هم از اینها با همین جهت فرقی که دارند باب آنها جداست. یکی از جهات فرق بین سبزی و بُقُول، سبزی به معنی اعم، نه همین سبزی خوراکی؛ سبزیجات که می گویند، جزء میوه جات نیست بادمجان و گوجه و خیار و اینها جزء بُقُولات هستند، برای اینکه آنها چند چین هستند، بر خلاف درخت که یک بار میوه می دهد؛ منتها به تدریج می رسند؛ بعضی کوچک هستند و بعضی بزرگ هستند، اما این طور نیست که یک بار که میوه دادند و چیدند، دوباره میوه بدهد؛ بر خلاف خیار یا بادمجان که اینها چین اول که تمام شد باز چین دوم و سوم هم میوه می دهند. اینکه مرحوم محقق یا سایر فقها اینها را جدای از هم کردند، برای اینکه آن فرق های ضمنی است که بین اینها هست، باب نخل را جدا کردند، میوه را جدا کردند، سبزی را جدا کردند؛ روایاتش هم جداست.

ص: ۷۰۸

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۱۴.

پرسش: ...؟پاسخ: قرارداد اگر این باشد که آبیاری بعدی به عهده خریدار باشد باید تمام همان کار را کند؛ اگر به عهده فروشنده باشد باید اینکار را بکند؛ اگر باید طوری باشد که میوه به مقصد برسد و فروشنده تحویل خریدار بدهد، آبیاری به عهده اوست.

پرسش: ...؟پاسخ: قبض تلقی نمی شود، این قبض نیست؛ ولی وقتی کلید باغ را به او داد و تعهد آبیاری و صیانت و حراست از باغ هم به عهده او بود این قبض است، اما در اختیار خودش باشد و آبیاری و صیانت و حراست باغ به عهده فروشنده باشد این قبض نیست.

پرسش: ...؟پاسخ: اگر معامله منفسخ می شود و بعد از انفساخ ثمن باید برگردد، چون قبل از قبض است، بر اساس قاعده «كُلُّ مَبِيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ». غرر اگر باشد معامله منعقد نشده است، تلف قبل از قبض باشد معامله منعقد شده منفسخ می شود.

تا اینجا مسائلی بود که چند بار بازگو کردند، مسئله اجماع که مرحوم صاحب جواهر (۱) و دیگران خیلی روی آن تکیه می کنند؛ اعتماد بر این اجماع بسیار بعید است، برای اینکه در معاملات، انعقاد اجماع تعبدی بسیار بعید است و با بودن چند طایفه از روایات، انعقاد اجماع تعبدی بسیار سخت است، با اینکه غالباً این مجمعین به همین روایات تمسک می کنند، پس تحقق اجماع تعبّدی در این بخش، «لوجهین» ضعیف است: یکی اینکه امر معاملات است، در معاملات اجمای تعبدی بسیار کم است، دوم اینکه این همه روایاتی که در باب هست و غالباً فقها به همین روایات استدلال کردند چگونه می شود ادعای اجماع کرد؟! اگر هم اتفاق دارند مستند به همین روایات است، حالا رسیدیم به روایات.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۵۹ و ۷۰.

روایات چهار پنج طایفه بود که طایفه اُولی خوانده شد، ظاهر آن طایفه اُولی این بود که این کار مکروه است و سرّ اینکه این روایات طایفه اُولی قرار داده شد برای این است که طوایف دیگر به همین طایفه ارجاع بشود و از آنها کراهت دربیاید. طایفه اُولی که چند تا روایت بود از باب اول و مانند آن که ظاهر آن کراهت بود و نشان می داد که نهی ایی که وارد شده است که فرمود پیامبر(صلی الله علیه و سلم) از خرید و فروش این میوه ها قبل از ظهور نهی کرده است این نهی ارشادی است نه نهی مولوی. حضرت بیرون آمد دید که سر و صداست و دعواست. فرمود: چه خبر است؟ گفتند اینها میوه خرما را فروختند و تگرگ زده یا آسیب دیدند، فرمودند که یا صبر می کردند این شکوفه به بار می نشست، خود را نشان می داد و از خطر عبور می کرد یا سال های بعد را ضمیمه می کردند. [(۱)] اینها ارشاد است معلوم می شود که اینها نظیر نهی از بیع خمر و خنزیر [(۲)] نیست که بیع معامله باطلی باشد.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، حکم تکلیفی آن کراهت است، وضعی آن ارشاد به بطلان معامله. بعضی از کارها مثل ربا حکم تکلیفی آن حرمت است وضعی آن بطلان است؛ اینجا حکم تکلیفی آن کراهت است و حکم وضعی آن ارشاد. باطل نیست، برای اینکه دعوا نشود «ضوضاء» به تعبیر روایت نشود.

ص: ۷۱۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۲۰۹ و ۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- الامالی، الشیخ الصدوق، ص۴۲۴.

اما طایفه ثانیه روایاتی است که در باب سوم نقل کردند؛ وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۱۹، باب سه از ابواب «صرف»، چند تا روایت دارد. روایت اول که مرحوم کلینی (۱) «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ » که روایت آن هم معتبر است و از آن در اثر بودن «سماعه» به موثقه هم یاد شده است. اینکه مضمره سماعه می گویند، برای اینکه خدمت مشرّف می شد، ده، بیست تا سؤال داشت و حضرت می فرمود و او هم یادداشت می کرد. در صدر آن روایات می گوید که من خدمت امام صادق(سلام الله علیه) رسیدم و از او سؤال کردم، بعد سؤالات بعدی را دیگر نمی گوید از امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم می گوید: «سألته». اینکه می گویند مضمره سماعه، در بسیاری از اینها مضمره نیست، بلکه خدمت حضرت مشرف می شد، در صدر آن تصریح می کرد به نام مبارک حضرت بعد در سؤال های بعدی می گفت «سألته، سألته».

«سَأَلْتُهُ عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ هَلْ يَصْلُحُ شِرَاؤُهَا»؛ آن کسی که دارد میوه درختان را می فروشد آیا می شود خرید یا نه؟ «هَلْ يَصْلُحُ شِرَاؤُهَا قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ طَلْعُهَا»، قبل از اینکه شکوفه خود را نشان بدهد، آن گره خود را نشان بدهد که بتوان گفت که حالا دیگر از خطر عبور کرده، معدوم نیست می شود یا نه؟ «فَقَالَ(عَلَيه السَّلام) لَا إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ مَعَهَا شَيْئاً غَيْرَهَا»؛ اگر بخواهد برای همان سال اول، محصول این باغ را بخرد، هنوز شکوفه آن ظاهر نشده یا از خطر عبور نکرده، اگر چیزی ضمیمه داشته باشد که آن ضمیمه هم مالیّت داشته باشد و بتوان با آن معامله کرد «رَطْبَةً أَوْ بَقْلًا»، یک مقدار خیار هست یا بُقُولات دیگر هست آن را ضمیمه بکند و بفروشد «إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ مَعَهَا شَيْئاً غَيْرَهَا رَطْبَةً أَوْ بَقْلًا». آن گاه مشتری این چنین بگوید: «فَيَقُولُ أَشْتَرِي مِنْكَ هَذِهِ الرَّطْبَةَ وَ هَذَا النَّخْلَ وَ هَذَا الشَّجَرَ بِكَذَا وَ كَذَا»؛ این می گوید من اینها را خریدم؛ آن گاه میوه آن درخت هم که هنوز به بار ننشست و معلوم نیست، آینده چه خواهد بود، آن هم ضمیمه اینهاست؛ پس این مجموع را دارد می خرد و چون مجموع را دارد می خرد، اگر چیزی از جمیع سالم نماند، غرری نیست، چون خرید و فروش معدوم نیست؛ پس معامله صحیح است. «فَإِنْ لَمْ تَخْرُجِ الثَّمَرَةُ كَانَ رَأْسُ مَالِ الْمُشْتَرِي فِي الرَّطْبَةِ وَ الْبَقْلِ»؛ اگر آن شکوفه به بار ننشست، این سرمایه گذاری که خریدار کرده در برابر آن خرما است، در برابر آن خیار است، در برابر آن سبزی ها و مانند آن است؛ این روایت اولِ باب سوم.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۶، ط اسلامی.

از این روایت استفاده حرمت و بطلان آسان نیست، برای اینکه گرچه سند به عنوان موثقه صحیح است؛ ولی در کلام سائل آمده «هَلْ یَصْلُحُ»، آیا «هَلْ یَصْلُحُ» ارشاد است؟ مولوی است؟ گرچه در کلام سائل است؛ ولی جواب برابر همین «یَصلَحُ» است. وقتی که او می گوید «هَلْ یَصْلُحُ» و حضرت در جواب می فرماید: «لا»؛ یعنی «لایصلح» آیا از «لایصلح» حرمت فهمیده می شود؟ آیا از «لایصلح» بطلان فهمیده می شود؟ یا از «لایصلح» بیش از حزازت،فی الجمله؛ یا کراهت به دست نمی آید؟ اگر روایت این چنین است با اینکه طایفه اُولی، ظهوری در کراهت داشت و معلوم شده بود که نهی مولوی نیست و نهی ارشادی است، این روایت هم نمی شود که دلیل بر حرمت باشد و ذیل آن هم که آن ارشاد را نشان می دهد که فرمود: مگر اینکه ضمیمه بکند که اگر یک وقت خطری متوجه شد ایشان مالی هم نصیب او شده باشد. این روایت اولِ باب سوم.

روایت سوم همین باب هم باز مورد استدلال برای منع قرار گرفت به روایت دوم استدلال نشده. اما روایت سوم همین باب که «مُحَمَّدِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) یَقُولُ لَا تَشْتَرِ الزَّرْعَ مَا لَمْ یُسَنْبِلْ»؛ مادامی که سنبله و شکوفه نکرد، نخر، «فَإِذَا کُنْتَ تَشْتَرِی أَصْلَهُ فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ»؛ یک وقت است خود درخت را می خری، حالا درخت چه میوه داشته باشد چه نداشته باشد، خود درخت «یبذل بازائه المال» می تواند مبیع باشد؛ اما وقتی میوه آن را می خواهی بخری باید سعی کنی که شکوفه آن طوری باشد که از خطر عبور کرده باشد. «فَإِذَا کُنْتَ تَشْتَرِی أَصْلَهُ فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ أَوِ ابْتَعْتَ نَخْلًا فَابْتَعْتَ أَصْلَهُ وَ لَمْ یَکُنْ فِیهِ حِمْلٌ لَمْ یَکُنْ بِهِ بَأْسٌ»؛ (1) [13]اگر درخت خرمایی را خریدی بار نداشت، عیب ندارد، خود درخت خرما مال است ولو حِملی نداشته باشد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۲۲۰، ابواب بیع الثمار، باب۴، ط آل البیت.

«حِمـل» در برابر «حَمـل» است، «حَمـل» آن بـاری است که در رحم هست که مـادران دارنـد، «حِمـل» آن بـاری است که روی دوش می کشـند. اینکه در سوره مبـارکه «یوسف» دارد که اگر کسـی این صاع را آورد (حِمـلُ بَعِیرٍ)؛ (۱) [۱۴]یعنی یک بار گنـدم یا یک بار جو یا یک بار برنـج که روی دوش شتر می گذارنـد؛ «حِمل» آن باری است که بر پشت می گذارند، «حَمل» آن بـاری است که در بطن است. «وَلَمْ یَکُنْ فِیهِ حِمْلٌ»؛ یعنی چیزی را بار بر این درخت نباشـد «لَمْ یَکُنْ بِهِ بَأْسٌ». از این روایت می شـود منع را اسـتفاده کرد، اگر دلیلی نداشته که این را حمـل بر کراهت بکنیم ظاهر منع است و چون مربوط به معاملات است، بطلان این معـامله هم از آن اسـتفاده می شود؛ ولی روایات آن طایفه اُولی می توانـد شاهـد جمع باشـد و این روایت را حمل بر کراهت بکنیم، ببینیم پایان امر به کجا می رسد؟! این هم طایفه ثانیه.

طـایفه ثالثه باز روایات باب یک از ابواب ثمار است؛ یعنی روایت سه، شـش، چهارده و پانزده باب اول است که آنها مُشـعِر به منع هسـتند. روایت سه بـاب یک، آن را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۲) نقل کرده است «عَنِ الْحُسَـیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ قَـالَ: سَـأَلْتُ الرِّضَـا(عَلَیهِ السَّلام) هَلْ یَجُوزُ بَیْعُ النَّخْلِ إِذَا حَمَلَ»؛ وقتی به بار نشسـت؛ یعنی باردار شد. «قَالَ لَا یَجُوزُ بَیْعُهُ حَتَّی یَزْهُوَ»؛ صرف اینکه حالا شکوفه کرده که می خواهد بار بده کافی نیست باید به مرحله «زَهو» برسد راوی عرض می کند: «قُلْتُ وَ مَا الزَّهْوُ جُعِلْتُ فِدَاکَ قَالَ یَحْمَرُّ وَ یَصْفَرُّ وَ شِبْهُ ذَلِکَ»؛ (۳) [۱۶] این قرمز می شود یا زرد می شود؛ بالأخره میوه ها بعضـی ها قرمز، بعضی زرد هستند به این صورت دربیاید؛ یعنی آن گره ای که بسته است به این صورت دربیایـد یا اگر آنجا که از خطر عبور کرده دو حالت دارد به آن صورت دربیایـد. عمل به این کار آسانی نیست، برای اینکه حتی خود فقهـا یـا مرحوم محقق که تحریم کرده یـا صـاحب جواهر که قائـل به حرمت است، به این روایت عمـل بکنند خیلی سـخت است، برای اینکه اینهـا می گوینـد همین شـکوفه کرده کـافی است، لازم نیست که به آن حدّ احمرار یا اصـفرار برسد، مگر اینکه فتوایشان همین باشد. (۴)

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۷۲.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۶، ط اسلامی.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۱۱، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۶۰ و ۶۱.

روایت شش این باب آن هم ظاهر در منع است که آن را مرحوم کلینی «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَهَ» نقل کرده است. «عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْکَرْمِ مَتَی یَحِلُّ بَیْعُهُ قَالَ إِذَا عَقَدَ وَ صَارَ عُرُوقاً»؛ (۱) [۱۸] این سؤال نشان می دهد که از حکم وضعی دارد می پرسد، یا اگر حلیت تکلیفی باشد از آن حکم تکلیفی جدّی می پرسد، نه تنزیهی و کراهت، چه وقت این بیع حلال است؟ نظیر بیع که در برابر ربا حرام است این چه وقت حلال است؟ تکلیفاً چه وقت حلال است؟ وضعاً چه موقع صحیح است؟ ظاهراً اگر این معامله انجام بگیرد؛ نظیر ربا نیست که تکلیفاً حرام و وضعاً باطل باشد، فقط وضعاً باطل است. البته اگر معامله ترتیب اثر روی آن داده شد در مال مردم تصرف شد دیگر غصب است، اما حالا این «یحل»؛ یعنی «یصح». «سَأَلْتُهُ عَنْ الْکَرْمِ»؛ بیع این درخت انگور کی حلال است؟ «قَالَ إِذَا عَقَدَ وَ صَارَ عُرُوقاً» وقتی که بسته شد و مثلًا به صورت رگه رگه درآمد و بالأخره از خطر عبور کرد، این وقت صحیح است. این روایت شش باب یک را که مرحوم کلینی نقل کرد (۲) مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) هم نقل کرد. (۳)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۱۲، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۸، ط اسلامی.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۴.

روایت چهارده و پانزده همین باب یک هم برای بطلان مورد استدلال قرار گرفت. چهارده را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرده است: (۱) «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ(عَلَيهِ السَّلام) فِي حَدِيثِ مَنَاهِي النَّبِيِّ(صَلَّى الله عَلَيه وَ آلِهِ و سَلَّم) قَالَ: وَ نَهَى أَنْ تُبَاعَ الثِّمَارُ حَتَّى تَزْهُوَ»؛ این روایت این است که وجود مبارک حضرت فرمود خرید و فروش میوه منهی است مگر اینکه «زهو» بشود. «زهو» هم روایت قبلی مشخص کرد، اینجا هم مشخص شده است: «يَعْنِي تَصْفَرُّ أَوْ تَحْمَرُّ» (۲) [۲۲] یا زرد بشود آن میوه هایی که زرد رنگ هستند یا قرمز بشود آن میوه هایی که قرمز رنگ هستند. این «يَعنِي» یا از راوی است یا از «مروی عنه» است. اگر روایت قبل را هم ملاحظه کنیم که مستقیماً از خود امام(سلام الله علیه) تفسیر «زهو» را خواست حضرت فرمود: «يَحْمَرُّ وَ يَصْفَرُّ»؛ اینها معنی «زهو» است و اگر کلام خود راوی باشد، از آن جهت که قریب به حس است تفسیر آن نیست؛ یک وقت که جداگانه کسی حدیثی را تفسیر می کند لغات و مفردات آن را معنا می کند این حجت نیست، مگر اینکه از باب خُبره استعمال باشد، کارشناس باشد، از این جهت فقط به او اعتماد کرد؛ اما یک وقت است راوی است، روایت را نقل می کند که این قریب به حس است؛ همان طوری که سائل الفاظ را که نقل می کند مبادی حسیّه دارد، این هم دارای مبادی حسی است از این جهت هم مورد اعتماد است. پس «زَهو» به دو دلیل به معنای اصفرار یا احمرار و مانند آن است، این روایت چهاردهم.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۱۵، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

روایت پـانزدهم را هم که مرحوم صـدوق(رضوان الله علیه) در معـانی الاخبار «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ الزَّنْجَانِيِّ» نقل کرده اسـت «عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ الْقَاسِمِ بْنِ سَلَّامٍ بِإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ إِلَى النَّبِيِّ(صَلَّى الله عَلَيه وَ آلِهِ و سَلَّم) أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْمُخَاضَرَهِ- وَ هُوَ أَنْ تُبْتَاعَ الثِّمَارُ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ صَلَاحُهَا وَ هِيَ خُضْرٌ بَعْدُ»؛ میوه هنوز «اخضر» است و هنوز سبز است به بـار ننشسته، این نهی شـده، و این بایـد از مرحله سبزی بگـذرد «وَ يَدْخُلُ فِي الْمُخَاضَرَهِ أَيْضاً بَيْعُ الرِّطَابِ» (۱) [۲۳] این تنهـا برای انگور و میوه های دیگر نیست، رطب ها و خرماها و «بُقُول و أشـباه اینها هم همین حکم را دارد؛ این ظاهر «يَدْخُلُ» را راوی از اینجا دارد استفاده می کند.

پس ظاهر روایت پانزده و چهارده و روایت شـش و سه، باب یک از ابواب ثمار، منع است. ما از اینها به کمک طایفه اُولی که نهی آن را نهی ارشادی کرد که فرمود، حضـرت از منزل بیرون آمدنـد دیدند که «ضوضاء» و غوغا و دعواست فرمود: چه خبر است؟ عرض کردند: میوه را فروختند و این میوه آسیب دید. فرمود که می خواستند چند ساله بفروشند یا چیزی ضمیمه بکنند. معلوم می شود که این حکم مولوی نیست حکم ارشادی است و معامله با این باطل نمی شود برای پرهیز از «ضوضاء» و غوغا و نزاع بعدی این کار را کردند.

بنابراین نمی توان از این طایفه ثالثه هم حرمت اسـتفاده کرد، به طوری که ما بگوییم معامله تکلیفاً باطل است یا بطلان وضـعی را اسـتفاده بکنیم. غیر از طـایفه ثالثه؛ طایفه رابعه و احیاناً طایفه خامسه ممکن است ترسـیم بشود، بقیه روایات را - به خواسـت خـدا - در جلسه بعـد بایـد بخوانیم که اولاً این پنـج طایفه یا چهار طایفه روایات از نظر عبور بکنـد؛ ثانیاً بعـد تجدیـد به عنوان جمع بنـدی نظر بکنیم، ببینیم کراهت و حزازت درمی آیـد یـا حرمت درمی آیـد که مرحوم محقق در متن شـرایع به آن اشـاره کردند (۲) صاحب جواهر نسبت به آن مایل هستند. (۳)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۱۵، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۱۵.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۶۰ و ۶۱.

حالا- چون چهارشنبه است یک مقدار بحث هایی مربوط به طهارت روح است که همه ما مبتلا هستیم و موظف به تطیر روح هستیم به آن بپردازیم. خدای سبحان فرمود: من راه هایی دارم که آن را به مجاهدین خود نشان می دهم و آنها را هدایت می کنم که (الَّذینَ جاهَدُوا فینا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنا) (۱) [۲۶]که در را ما جهاد می کنند؛ حالا یک عده در راه خدا جهاد می کنند و یک عده درباره خود جهاد می کنند. اینکه یک گروه «جاهدوا فی سبیل الله» هستند، (جاهَدُوا فینا) گروه دیگر هستند؛ همان بیان نورانی حضرت امیر (۲) و امام صادق(سلام الله علیهما) که فرمود: مردم سه گروه هستند: بعضی «خَوفَاً مِنَ النَّار»عبادت می کنند، بعضی «شُوقاً اِلی الجَنَّه»عبادت می کنند، بعضی «حُبّاً لَهُ» عبادت می کنند که این سومی راه ولایت است. (۳) راه های الهی فرق می کند، آن عابدان و زاهدانی که «خَوفَاً مِنَ النَّار» عبادت می کنند اینها «فی سبیل الله» هستند، یا «شُوقاً اِلی الجَنَّه»عبادت می کنند اینها «فی سبیل الله» هستند، اینها را یک طور ذات اقدس الهی هدایت می کند که در همان مسیر خود به کمال برسند. یک عده هستند که«خَوفَاً مِنَ النَّار»یا «شُوقاً اِلی الجَنَّه» نیست، «شَوقاً اِلَی الله» است، نسبت به ذات اقدس الهی بی تاب هستند آن جمال محض را اینها دوست دارند و به اندازه خود می خواهند از معرفت سهمی ببرند، اینها یک گروه دیگر هستند. آنجا که «أَبكِي لِظُلمَهِ قَبری» (۴) [۲۹]آن یک مطلب دیگر است؛ اما آنجایی که «هَبنِي صَبَرتُ عَلَى حَرِّ نَارِكَ» (۵) [۳۰]یک مطلب دیگر است و آنجایی که ما آنها که (جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ) (۶) [۳۱]آنها را هدایت بکنیم یک راه دیگر است، آنها که (جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ) راه دیگر است، راه های خدا فراوان است برای اینکه (فَأَينَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجهُ الله). (۷) [۳۲]

۱- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۶۹.

۲- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۹، ص۶۸.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۸۴، ط اسلامی.

۴- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۹۵، ص۸۹.

۵- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۶۷، ص۱۹۶.

۶- بقره/سوره۲، آیه۲۱۸.

۷- بقره/سوره۲، آیه۱۱۵.

حالا- روشن نیست که خدا با چه کاری، با چه راهی، با چه زبانی، در چه زمینی و در چه زمانی یک گرایش در قلب آدم ایجاد می کند که انسان از لهو و لعب بدش بیاید، آدم راحت می شود. الآن مرتب باید چشم بپوشد، به خود فشار بیاورد که فلان کار را نکند، فلان حرف را نزند؛ اما وقتی آن حالت و آن توفیق به وجود آمد، به آسانی از آن می گذرد، این طور نیست که بر او سخت باشد، چون وقتی باطن این کار روشن شد، آسان است. الآن اگر به کسی بگویند، آقا! دست به زباله نزن! یعنی این زباله است، وگرنه وقتی که معلوم شد که این زباله است، معلوم است که طبع مایل نیست که دست به زباله بزند، اگر باطن دنیا این طور برای آدم روشن بشود، خیلی آسان زندگی می کند.

مطلب مهم این است که شما این معدن کاوها را می بینید که گاهی چند متر زمین را حفّاری می کنند با چه زحمتی زیر زمین می روند، آنجایی که نفس کشیدن دشوار است تا یک شمش طلایی گیر بیاید و این کار عاقلانه است، خروارها خاک را جمع می کنند و دور می ریزند تا یک تکه شمش طلا گیر بیاید. تمام دستورهای دینی ما همان شمش طلاست، هر کار خیرِ اجتماعی، سیاسی، اخلاقی کمک به دیگران، کمک به همسایه، کمک به وامانده، نماز شب گرفته تا کمک به افراد عادی همه اینها شمش طلاست؛ منتها برای این معدن کاوی می خواهد، آدم باید خروارها خاک را کنار بزند تا آن را بگیرد. در هر کاری که آدم وارد بشود این خروارها خاک هست؛ یکی می گوید من مقدّم هستم، یکی می گوید تو مؤخّر هستی، یک می گوید اسم مرا باید ببری، یکی می گوید اسم خودت را باید ببری، اسم مرا با آن لقب باید ببری، این بازی ها همه - به نحو موجبه کلیه - مطمئن باشید، هر جا پا بگذاریم، (وَاعلَمُوا أَنَّمَا الحَیَاةُ الدُّنیَا) این پنج تا هست. گاهی با (إِنَّما) گاهی با (أَنَّما) حصر کرده است؛ فرمود غیر از این نیست؛ من هم که شمش طلای صاف آنجا نگذاشتم که شما بروید بگیرید، این شمش طلا در معدن است، شما یکجا باید بروید چهار تا رقیب دارید: کسی که شایسته تر از شما نیست، خود را بالاتر از شما می داند، لقب های خاص به خود می دهد و به شما نمی دهد، بی لیاقت هایی هست از اینها هست، همه جا - به نحو موجبه کلیه - ما هر جایی پا بگذاریم این پنج تا هست فرمود: (وَاعلَمُوا أَنَّمَا الحَیَاةُ الدُّنیَا لَعِبٌ وَ لَهوٌ وَ زِینَهٌ وَ تَفَاخُرٌ بَینَکُم وَ تَکَاثُرٌ فی أَلأَموَالِ وَ الأَولادِ). (۱) [۳۳]اینکه در سوره مبارکه «حدید» در پنج تا منحصر کرده، در بعضی از سُوَر منحصر کرده در دو تا: (إِنَّمَا الحَیَاةُ الدُّنیَا لَعِبٌ وَ لَهوٌ)؛ (۲) [۳۴]حیات دنیا که آسمان و زمین نیست، اینها آیات الهی هستند؛ اینها که بد نیستند ما را امتحان می کند، ببیند که ما به دنبال آن شمش طلا هستیم، یا به فکر این خاک ها هستیم که چرا اسم مرا بردند؟! چرا مرا با این اسم و با این لقب صدا زدند؟! این بازی است. آدم عاقل به این بازی ها لبخند می زند.

۱- حدید/سوره۵۷، آیه ۲۰.

۲- محمد/سوره۴۷، آیه۳۶.

اینکه آدم در و دیوار این مقبره ها را می بوسد برای همین است؛ اینها خیلی چیز بلند هستند، این ائمه(علیهم السلام)، آنهایی که ما به آن دسترسی ندارم، سهم ما هم نیست، اطلاع هم نداریم که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) از وجود مبارک امام رضا(سلام الله علیه) نقل کرد که اینها کجا می توانند امام را بشناسند! «الْإِمَامُ وَاحِدُ دَهْرِهِ لَا یُدَانِیهِ أَحَدٌ ... وَ هُوَ بِحَیْثُ النَّجْمُ مِنْ یَدِ الْمُتَنَاوِلِینَ وَ وَصْفِ الْوَاصِفِینَ فَأَیْنَ الِاخْتِیَارُ مِنْ هَذَا وَ أَیْنَ الْعُقُولُ عَنْ هَذَا»؛ (۱) [۳۵]آن روز مسئله رسمی خراسان و ایران همین بود که رهبر مردم انتخابی است یا انتصابی، امام انتخابی است یا انتصابی، سقیفه حق است یا غدیر؟ حضرت فرمود: چه خبر است جامعه چه می گویند؟ به عرض حضرت رساندند که این مسئله روز است که آیا امام را باید انتخاب بکنند و به رأی مردم باشد؛ فرمود این طور است؟! فرمود: «الْإِمَامُ وَاحِدُ دَهْرِهِ»؛ این از غرر روایات است. مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) در کتاب الحجه کافی نقل کرده همین جلد اول کافی است، «الْإِمَامُ وَاحِدُ دَهْرِهِ»؛ در تمام روی زمین، در هر عصری مردی مثل امام نیست. «وَاحِدُ دَهْرِهِ لَا یُدَانِیهِ أَحَدٌ ... وَ هُوَ بِحَیْثُ النَّجْمُ مِنْ یَدِ الْمُتَنَاوِلِینَ»؛ این مثل ستاره آسمان است در دسترس کسی نیست. او که علم خود را در مدرسه و حوزه ها نیاندوخت؛ «وَهُوَ بِحَیْثُ النَّجْمُ مِنْ یَدِ الْمُتَنَاوِلِینَ وَ وَصْفِ الْوَاصِفِینَ فَأَیْنَ الِاخْتِیَارُ مِنْ هَذَا وَ أَیْنَ الْعُقُولُ عَنْ هَذَا»؛ عقل بشر که امام را نمی تواند بشناسد، اختیار بشر که امام را نمی تواند بشناسد، این یک چیز دیگر است. ما به آن مرحله نه دسترسی داریم، نه توقع داریم؛ اما همین که ما داریم اینها را خوب برای ما معرفی کردند. شما به هر روایتی که دست بزنید می بینید که دنیا را دارد برای ما معنا می کند. تمام فریب ما هم از همین دنیاست، این مثل انرژی هسته ای نیست که یک دانشجو بعد از ده دوازده سال درس بخواند یاد بگیرد؛ اینها که علم نیست؛ علم تجربی، کف علم است، اینکه مرد افکن است، از مراجع تا طلبه، از طلبه تا مراجع اینها مرد افکن است، اینها را خاک می کند، همین است؛ دنیا چیست، لهو، لعب و بازی چیست، القاب چیست، این تعبیر بلند اینهاست که بابا! این بازی است. شما اگر به دنبال شمش هستی، بقیه خاک را باید بشناسی و دور بیندازی، حالا این اسم را به شما دادند دادند، ندادند هم ندادند، اینکه شمش نیست، شمش جای دیگر است. تمام این بحار را که نگاه بکنید از ساده ترین کار تا پیچیده ترین کار، همه شمش طلاست، چون هر عمل قربی که انسان انجام بدهد، خدا قبول می کند. از سلام کردن که سلام بکنید؛ دیگر از این ساده تر که نمی شود، احترام به مؤمن، احترام به همسایه، کمک به فقیر، فلان کار خیر، چه رسد به نماز جماعت و جمعه و حج و عمره و اینها، همه اینها شمش طلاست، با تفاوتی که هست؛ اما این شمش طلا را باید از خروارها خاک گرفت بقیه واقعاً خاک هستند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۲۰۱، ط اسلامی.

به ما گفتند: (الَّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا)؛ «سُبُل» هم نامتناهی است، چون (فَأَينَمَا تُوَلّوا فَثَمَّ وَجهُ الله)؛ اینکه هر وقت شما به هر روایتی تمسک بکنید اینها دارند اینها خاک ها را معرفی می کنند، چون ما هر مشکلی داریم همین خلط مبحث است که چه چیزی خاک است، چه چیزی شمش طلاست؟! داریم خاک ها را بغل می زنیم، به من بگویند فلان لقب، چهار تا لقب قبلی، چهار لقب بعدی، اسم من اول باشد. اینکه فرمودند: «النَّاسُ نِيامٌ إِذَا مَاتُوا إنتَبِهُوا» (۱) [۳۶]همین است، آدمی که خوابیده، خیلی چیزها خواب می بیند، خواب دارد می بیند که بستان دارد باغ و مزارع و مراتع دارد، وقتی بیدار شد دست او خالی است. ما هم همین طور هستیم، وقتی زنده ایم خیال می کنیم فلان لقب را داریم، فلان مقام را داریم، «عند الاحتضار» معلوم می شود، دست ما خالی است، اینها به عقل هیچ کس درنمی آید، فقط این خاندان هستند که برای مردم معرفی کردند، آنهایی که از این خاندان محروم هستند می بینید که شبانه روز گرفتار همین خاک های معدن هستند.

بنابراین یک عده مجاهد «فی سبیل الله» هستند، ذات اقدس الهی آنها را به بهشت هدایت می کند. یک عده مجاهد «فی الله» هستند، آنها را ذات اقدس الهی به محبت و ولایت خود دعوت می کند که - إن شاء الله - امیدواریم، همه شما و همه شاگردان اهل بیت، در شرق و غرب عالم به این فوز الهی برسند.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

در بیع ثمار پنج مرحله باید طی شود؛ فتوای مرحوم محقق در شرایع و بسیاری از بزرگانی بود که خرید و فروش میوه روی درخت، خواه خرما، خواه میوه های دیگر، قبل از اینکه میوه خودش را نشان دهد و بالأخره به عنوان میوه آینده محقق شود جایز نیست، مگر اینکه چند ساله فروخته شود؛ به این امید که اگر امسال این درخت ها به بار ننشستند و ثمر ندادند، سال های دیگر به ثمر می رسند. مراحل اثباتی این فتوا پنج بخش بود که مطرح شد. بخش اول در این گونه از مسائلی که مربوط به معاملات است، توجه به آن اصول اولیّه است که اصل در معاملات فساد است. این اصالت فساد به این معنا نیست که اصل در معامله این است که معامله فاسد است، بلکه به این معناست که معامله یک تبادل و نقل و انتقال است، هر مثمنی قبل از بیع برای بایع بود و هر ثمنی هم قبل از بیع برای مشتری، یک تبادل صورت گرفت نمی دانیم صحیح است یا نه؛ ملکیت بایع نسبت به مثمن را استصحاب می کنیم و ملکیت مشتری نسبت به ثمن را استصحاب می کنیم؛ نتیجه می گیریم که نقل و انتقالی حاصل نشد، این معنای «اصاله الفساد» در معامله است، نه اینکه این معامله واقع شده فاسد است، بلکه بر اساس این استصحاب ها معامله واقع نشده است.

۱- بحار الانوار، العلامه المجلسی، ج۴، ص۴۳.

مقطع دوم خطوط کلّی اطلاقات و عموماتی است که این عقود را امضا کرده است، مثل (أَحَلَّ اللهُ البَيعَ)، (۱) [۱](تِجَارَةً عَن

تَرَاضٍ)، [(۲)] (أَوفُوا بِالعُقُودِ)، [(۳)] این گونه از آیات و روایاتی که این عقود را تصحیح می کند و بازگشت تصحیح این عقود به این است که عقود، الفاظ و اسامی باشد برای اسباب، نه برای مسبّبات، چون اگر بیع عبارت از آن همان مسببات باشد، این یک امر بسیط است، اجزا و شرایطی ندارد تا ما بگوییم بخشی از اجزا و شرایط آن مقطوع است و بقیّه به «اصاله الاطلاق» یا «اصاله العموم» منفی است؛ ولی اگر اسم باشد برای اسباب «کما هو الظاهر»، این اسباب و اجزا و شرایطی دارد، بعضی از آن مقطوع است، بعضی مشکوک؛ آنهایی که مشکوک هستند منتفی «اصاله الاطلاق» یا «اصاله العموم» هستند و این معنای رجوع اصالت اطلاق یا اصالت عموم در معاملات است.

مقطع سوم که بر این اصول و اطلاقات و عمومات حاکم است، جریان غرر هست که اگر داد و ستدی غرری بود این بر اطلاق و عموم حاکم است، معامله غرری ممضا نیست؛ این مقطع سوم.

مقطع چهارم، نصوص خاصه مسئله که روایات مسئله را تقریباً پنج طایفه تقسیم شده که سه تا که محل بحث اشاره شد و دو طائفه مانده است که - به خواست خدا - امروز مطرح می شود. باید ببینیم این نصوص خاصه مطلب جدیدی را به همراه دارند یا برابر همان خطوط کلی است که اگر چه غرری و جهلی نباشد صحیح است و اگر جهلی و غرری باشد، باطل است و مادامی که کالاـ محرّم نبود، یک؛ یا کار حرمت نداشت، دو؛ این معامله صحیح است، سه؛ و در فروش خرما یا میوه های دیگر روی درخت اینها نه کالای محرمی است نه کار محرّم؛ بنابراین باید صحیح باشد. نصوص خاصه این پنج طایفه ای که - به خواست خدا - بازنگری شد یا می شود ببینیم اینها تعبد خاصی به همراه دارند یا نه.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

مرحله پنجم اجماعاتی است که بسیاری از فقها(رضوان الله علیهم) مخصوصاً صاحب جواهر (۱) و صاحب ریاض (۲) (رضوان الله علیهما) روی آن تکیه می کنند و اجماع در مسئله این است که بیع میوه روی درخت است، قبل از اینکه برسد یا خودش را نشان بدهد، معامله باطل است و جایز نیست، مگر اینکه سه یا چهار ساله، کمتر یا بیشتر باشد که شخص بگوید که اگر امسال به بار ننشست آینده میوه می دهد؛ این مرحله پنجم. در تحلیلی که قبلًا به عرض رسید روشن شد که آن «اصاله الفساد» بر اثر این عمومات و طلاقاتی که وارد شده دیگر جایز نیست چون با آمدن اطلاقات و عموماتی که اماره هستند نوبت به استصحاب نمی رسد، پس مقطع اول فعلا مطرح نیست.

مقطع پنجم هم اجماعات باشد، بسیار بعید است؛ زیرا انعقاد اجماعِ تعبدی در معاملات بسیار کم است، یک؛ انعقاد اجماع در جایی که پنج طایفه از نصوص است و غالباً این بزرگان به همین نصوص استدلال می کنند، این هم بعید است، دو؛ ما در جایی که چند روایت در مسئله داریم، اگر کسی فتوایی داد، اگر مقطوع یا «مظنون المدرک» نباشد، «محتمل المدرک» است و چنین اجماعی نمی تواند تعبدی و حجت باشد، بیش از تأیید از آن ساخته نیست. اینکه مرحوم صاحب ریاض اصراری دارد که به اجماع تکیه کند، همچنین مرحوم صاحب جواهر خیلی به این اجماع اعتماد دارند با بودن چند روایت و چند طایفه از نصوص در باب، انعقاد اجماع تعبدی مشکل است. پس ما هستیم و این سه مقطع؛ یعنی اطلاقات و عمومات اوّلی، یک؛ مسئله غرر، دو؛ و نصوص خاصه، سه؛ که باید اینها را جمع بندی کرد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۵۹ و ۷۰.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۳۹ و ۴۱.

پیشینه تاریخی این فتوا از مرحوم شیخ طوسی به بعد رواج پیدا کرده است. مرحوم شیخ طوسی طوایف پنج گانه را که در تهذیب و استبصار نقل می کنند. (۱) استبصار مستحضرید که آن طور که مرحوم فیض در وافی دارد این استبصار «بضعه من التهذیب»؛ (۲) [۷]آن کتاب اصلی و جامع مرحوم شیخ طوسی تهذیب است که شرح مقنعه مفید است. استبصار گوشه ای از تهذیب و «بضعه من التهذیب» است. مرحوم شیخ طوسی در استبصار و تهذیب، این روایات را حمل بر کراهت کرده است. غالب بزرگان این فرمایش را دارند و حق هم با اینهاست که فتوای مرحوم شیخ طوسی را باید از نهایه و مبسوط به دست آورد، نه از تهذیب و استبصار؛ تهذیب و استبصار کتاب حدیث است. ایشان به جمع تبرّعی بیشتر در آنجا عنایت دارد تا فتوای فقهی. پس اگر ایشان در استبصار و تهذیب این روایات را هم حمل بر کراهت کرده اند، این جمعی است که ابتدائاً بخواهند این نصوص را هماهنگ کنند وگرنه آن نظر نهایی و فتوای دقیق مرحوم شیخ طوسی را باید از نهایه و مبسوط او به دست آورد. پس اینکه ایشان در تهذیب یا استبصار حمل بر کراهت کرده اند، دلیل نیست که فتوای شیخ طوسی این است؛ چه اینکه همین شیخ طوسی در آن دو کتاب، گاهی حمل بر وجوب می کند، گاهی حمل بر استحباب می کند، گاهی می گوید خرید و فروش این میوه قبل از اینکه خود را نشان بدهد، مکروه است؛ گاهی می فرماید که مستحب است کسی که میوه باغ را می خرد صبر کند این میوه خودش را نشان دهد. (۳) از اینکه گاهی حمل بر کراهت می کنند، گاهی حمل بر استحباب می کنند، گاهی حمل بر وجوب می کنند، معلوم می شود درصدد جمع تبرعی هستند؛ پس نمی شود گفت مرحوم شیخ طوسی قائل به کراهت بیع است قبل از اینکه میوه خود را نشان بدهد؛ این از نظر قول.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۸۴ و ۸۸.

۲-

۳- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

مرحوم صاحب ریاض(رضوان الله علیه) می فرماید که متعیّن این است که منع است اصلا جایز نیست، میوه درخت را قبل از اینکه خودش را نشان دهد، حالا مراحل آن ممکن است فرق کند؛ ولی قبل از اینکه خودش را نشان دهد آدم اطمینان داشته باشد به اینکه میوه می دهد این ممنوع و معامله باطل است. بعد می فرماید: تعجب در این است که بعضی از «متأخر المتأخرین» قائل به جواز شدند. سرّ آن این است که جمع بندی کردند و شاید در این جمع بندی هم حق با آنها باشد. پس از نظر قول مشخص شد، از نظر مقاطع پنج گانه مشخص شد و این مقاطع پنج گانه اولین و پنجمین رخت بر بست، سه مقطع مانده است: روایات باب، مسئله غرر و نصوص خاص و اطلاقات عامّه.

وقتی این طوائف پنج گانه بررسی می شود می بینیم که این طوایف پنج گانه بیش از مسئله غرر چیز دیگر نمی خواهم بگویم و نهی هم نهی ارشادی است و از اینکه وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلّم) این صحنه را دید که عده ای زد و خورد و دعوا می کنند و حضرت فرمود: چرا دعوا می کنید؟ گفتند ما میوه خرما خریدیم و خرما امسال به بار ننشست، حضرت فرمود: صبر می کردید، وقتی شکوفه می داد و مطمئن بودید که از خطر عبور کرد بخرید، یا لا اقل دوساله سه ساله می خریدید که اگر در سال اول به بار ننشست، سال دوم و سوم بار می نشیند. (1) معلوم می شود این ارشاد است؛ یک نهی تعبدی و تکلیفی محض نیست، بلکه نهی ارشادی است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۰۹ و ۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

مطلب دیگر قبل از ورود به طائفه چهارم و پنجم و جمع بنـدی نهایی دست پیدا کنیم، این فتوا هم در متن شـرایع آمده، جریان خرما مشـخص است، میوه درخت های دیگر مشخص است؛ اما «خُضر» که جمع «اخضر» است یا «خُضروات» که بعضی از فقها به «الخضـروات» تعبیر کردند؛ (۱) آن که در متن شـرایع است «خُضـر» است؛ (۲) یعنی سبزیجـات؛ حالاـ یا خود سبزی یا خیار، گوجه، بادمجـان، اینهـا نظیر میوه هـای پرتقال و نارنگی و خرما و انگور نیست؛ بالأخره این درخت پرتقال یا درخت نارنگی و نارنج یا نخل یا انگور اینها هر کدام شـکوفه می دهند و همان شـکوفه میوه می شود؛ اما حالا این شـکوفه که میوه شد به جای آن یک شـکوفه دیگر یا یک میوه دیگر که نمی آیـد، بر خلاف خیار و بادمجان اینها چند چین دارند. این خیارها که شـکوفه دادنـد و میوه شدنـد دوباره شـکوفه است و میوه؛ دوباره شـکوفه است و میوه؛ یک باغ خیار ممکن است چهار پنج چین بدهد. اگر کسـی گفت من چین اول را می فروشم، حـق بـا او است، گفت چین اول و دوم را می فروشم، این هم حق بـا او است؛ اما اگر گفت من میوه این بـاغ را به شـما می فروشم، این یک راه صـحیح بایـد داشـته باشـد، میوه این باغ را دارم می فروشم مثل اینکه بگویـد که محصول درخت خرما را چنـد ساله می فروشم که چنـد چنن دارد و چند بار دارد، چون چین های بعدی الآن معـدوم است و معـدوم که قابل خریـد وفروش نیست. اگر چند چینه باشد، مثل چند ساله می شود یا ضمّ معدوم به موجود باید باشد، وگرنه آن معدوم را شـما چگونه می خرید و چگونه می فروشـید؟! اینکه محصول آن بخش خیار یا بادمجان یا گوجه یا گلخـانه ای یـا غیر گلخـانه ای را می خرد این بایـد از حسابش روشن باشـد که چین اول را می خرد یا چین دوم را می خرد یا اول و دوم یا چنـد چین می خرد. اگر مشـخص شـد که چین اول را می خرد که محـذوری نـدارد، چون به بار نشـست شـکوفه کرد. اگر چنـد چین می خرد بایـد مشـخص کنـد که چین اول و دوم می خرد یـا همه را می خرد. وقتی مشـخص شـد تازه این سؤال پیش می آیـد که چین دوم که معدوم است، معدوم را چگونه شـما می خرید؟! اصـلاً چیزی که شـکوفه نکرده و معدوم محض است، بعـدها باید شـکوفه بکند تا به بار بنشـیند، چین دوم و سوم بادمجان و گوجه و خیار را چطور دارد می خرد؟ می گوینـد اینهـا از بـاب ضمّ معـدوم به موجود است. چین اول که موجود شـد آن معـدوم را ضـمیمه این موجود، این موجود این ضمیمه آن معدوم می کنند و می خرند؛ لذا گفتند که در جریان همین شـکوفه، اگر ضـمیمه باشد کافی است. مستحضرید که در بحث ضـمیمه یک شـیء هست ما اطمینان نداریم که این از خطر عبور می کند یا نه؛ چه می دانیم که تگرگ که بهاره می آیـد و بسـاط آن را جمع می کنـد، در این گونه از موارد که شـکوفه ظاهر شـد ولو گره نبست ولو به صورت میوه در نیامـد و هنوز از خطر عبور نکرد، اینجا است که می گوینـد ضمّ معـدوم به موجود است، اما خود آن چین بعـدی معـدوم محض است، شما آن چین بعدی را با چین قبلی می خواهید ضـمیمه کنید؛ این معنا ضمیمه است. در مسئله چین که می گویند ضمیمه کافی است، بالأخره یک شـکوفه هست، چون ممکن است این از خطر عبور نکند، امری را ضمیمه این شکوفه می کنند. این شکوفه استعدادی میوه شـدن را دارد؛ منتهـا نمی دانیم در اثر ضـعف و آمـدن تگرگ از خطر عبور می کنـد یـا نمی کنـد؛ لـذا برای حصول طمأنینه گفتنـد که شـما ضـمیمه کنیـد؛ ولی چین دوم و سوم، معـدوم محض است، معـدوم محض را بـا چه چیزی می خواهید ضـمیمه کنید؟! و اگر این شـکوفه را ضمیمه او کنید، خود این شکوفه که در معرض خطر است؛ اگر به بار نشست، بله آن وقت این را احیاناً ضمیمه آن چین های بعدی می کنیم. اینها عصاره خطوط کلی این مسئله است.

۱- الخلاف، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۶۲.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۱۶.

باید برسیم به طائفه چهارم و پنجم. غالب اینها در باب اول از ابواب ثمار هست که ۲۱ روایت در این باب هست که غالب این طوایف خمسه از همین باب اول است. طایفه اولی که از همین روایات باب اول بود، ذیل روایت یک و همچنین روایت دو، چهار و هشت باب یک بود که ظاهر آنها کراهت بود گذشت. طایفه دوم که ظاهر در منع است، موثقه سماعه است که روایت یک باب سه و موثقه ابن عمار است که روایت سه باب سه بود که گذشت.

بحث رجالی تک تک این رجال بررسی شود، این یک فرصت دراز مدتی می خواهد، اما عنوان روایت خیلی دشوار نیست که بگوییم این صحیحه است یا این موثقه است یا خبر ضعیف است؛ بخواهیم تک تک این رجال را بررسی کنیم می دانید کار آسانی نیست و زمان بر است.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، اما این ابن عمّار کسی است که مورد وثوق است، چون اینها کسانی هستند که حتی امامت را قبول ندارند؛ نظیر فتحیه که مرحوم شهید در مسالک دارد که سماعه وضع او روشن و مشهور است؛ (۱) حضرت فرمود: «خُذُوا مَا رَوَاهُ وَ دَعُوا مَا رَأَوا»؛ (۲) [۱۳]رأی و نظر و مکتب اینها را رها کنید و روایت اینها که موثق هستند و دروغ نمی گویند، بپذیرید. طایفه دوم که ظهوری در منع داشتند، به وسیله روایات طایفه اولی ممکن است، حمل بر کراهت بشود، چه اینکه تعبیر «هَل يَصلَح» (۳) [۱۴]که در کلمات سائل هست نشانه همین کراهت است. اما طایفه سوم، روایات سه، شش، چهار، پانزده باب یک بود که آنها را ممکن است به یک معنا ارجاع داد، چون تعبد در این امر عرفی بسیار بعید است.

۱- مسالك الافهام، الشهيدالثانى، ج۳، ص۳۵۴.

۲- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج۴، ص۵۴۲.

۳- وسائل الشيعه، الشيخ الحرالعاملى، ج۱۸، ص۲۱۹، ابواب بيع الثمار، باب۳، ط آل البيت.

می ماند طایفه چهارم و پنجم؛ طایفه چهارم یکی صحیحه حلبی است و یکی صحیحه سلیمان بن خالد. صحیحه حلبی روایت دو، باب یک هست که به این صورت است مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) «عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) عَنْ شِرَاءِ النَّخْلِ وَ الْکَرْمِ وَ الثِّمَارِ ثَلَاثَ سِنِینَ أَوْ أَرْبَعَ سِنِینَ»؛ از حضرت سؤال کردند که میوه درخت خرما انگور یا درخت های دیگر را سه یا چهار ساله می خرند، این درست است یا درست نیست؟ «فَقَالَ لَا بَأْسَ»؛ عیب ندارد، برای اینکه این طور می گویید؛ می گویید حالا اگر امسال به بار ننشست، آینده به بار می نشیند، معلوم می شود که ارجاع به امر عرفی است و این تعبد نیست یعنی طمأنینه حاصل می شود؛ یعنی اگر جایی طمأنینه حاصل نشد غرر حاکم است. اگر این تحلیل از روایت برآمد - چه اهنکه برمی آید - قهراً آن مقاطع پنج گانه به دو مرحله منتهی می شوند: مرحله اولی که «اصاله الفساد» بود رخت بر می بندد که اصل است؛ با بودن اماره جا برای آن نیست. مرحله پنجم که اجماع بود رخت بر بست، می ماند مرحله دوم و سوم و چهارم. دوم اطلاقات و عمومات است که همچنان محکّم است، سوم مسأله غرر بود که همچنان محکّم است، چهارمی به سومی ب می گردد. چهارمی این است که شما چون اطمینان دارید می خرید و اگر جایی طمأنینه نباشد می شود غرر و نمی شود خرید. از روایات خاصه بر می آید که تعبدی در کار نیست، اینکه حضرت فرمود: عیب ندارد و شما نیز می گویید؛ یعنی امر عرفی این است، فضای عرف این است که اگر امسال این درخت ها به ثمر ننشستند آینده می شود و این در حقیقت غرر نیست. پس پیام صحیح حلبی ارجاع مفاد نصوص خاصه به مسئله غرر است.

ص: ۷۲۹

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۵، ط اسلامی.

«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) عَنْ شِرَاءِ النَّخْلِ وَ الْكَرْمِ وَ الثِّمَارِ ثَلَاثَ سِنِينَ أَوْ أَرْبَعَ سِنِينَ فَقَالَ لَا بَأْسَ»؛ یعنی عیب ندارد «تَقُولُ» نه؛ یعنی تنها تو می گویی؛ یعنی فضای عرف این است که «إِنْ لَمْ يُخْرِجْ فِي هَذِهِ السَّنَةِ أَخْرَجَ فِي قَابِلٍ»؛ اگر این درخت امسال میوه نداد، خروجی نداشت، آینده خروجی و میوه دارد. «وَ إِنِ اشْتَرَيْتَهُ فِي سَنَةٍ وَاحِدَةٍ»؛ اگر یک ساله خریدید نه سه یا چهار ساله «فَلَا تَشْتَرِه حَتَّى يَبْلُغَ» تا بالغ بشود؛ حالا بلوغ آن این است که گره ببندد یا از پوست دربیاید یا شکوفه از خطر عبور بکند. «وَإِنِ اشْتَرَيْتَهُ ثَلَاثَ سِنِينَ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ فَلَا بَأْسَ»؛ (۱) [۱۶] باز خود حضرت همان مطلب اول را بازگو کرد ، فرمود: اگر یک ساله باشد که باید شکوفه خود را نشان بدهد که دارد از خطر عبور می کند. اگر سه ساله باشد که عیب ندارد، چرا عیب ندارد؟ برای اینکه سال اول به ثمر ننشست، سال دوم و اینها به ثمر می نشیند. این صحیحه حلبی بود که روایت دوم باب اول است.

اما صحیحه سلیمان بن خالد آن روایت نُه، باب یک است: «عَنْ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) لَا تَشْتَرِ النَّخْلَ حَوْلًا وَاحِداً حَتَّى يُطْعِمَ»؛ اگر خواستی خرمای درخت را بخری، تا خودش را نشان نداد و از خطر عبور نکرد نخر؛ «وَ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَبْتَاعَهُ سَنَتَيْنِ فَافْعَلْ»؛ (۲) [۱۷]اگر خواستی دو ساله بخری عیب ندارد به همان تقدیر. این جز ارجاع مسئله غرر که امر عرفی است چیز دیگری نیست. پس معلوم می شود که نهی آن ارشادی است، یک؛ محور اصلی مسئله غرر و عدم طمأنینه است، دو؛ اگر کارشناسی شده و اطمینان عقلایی پیدا کرده که از خطر عبور کرده، معامله صحیح است، سه.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

البته اگر این معامله را انجام دادند بعد سرما زد و یا به ثمر ننشست، این معامله باطل است و معصیتی هم نکردند یا برای اینکه معدوم بود یا برای اینکه «کُلُّ مَبِیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»؛ (۱) [۱۸] یا صحیح است و بایع ضامن است؛ یعنی برمی گردد منفسخ می شود به ضمان معاوضی و بایع ضامن می شود یا باطل است؛ اما نظیر بیع ربوی یا امثال اینها نیست که معامله محرّم باشد.

طایفه پنجم این دیگر صحیحه نیست؛ خبر محمد بن شُریح است که روایت سیزده، باب یک است: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شُرَیْحٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَی ثَمَرَهَ نَخْلٍ سَنَتَیْنِ أَوْ ثَلَاثاً وَ لَیْسَ فِی الْأَرْضِ غَیْرُ ذَلِکَ النَّخْلِ قَالَ لَا یَصْلُحُ إِلَّا سَنَهً وَ لَا تَشْتَرِه حَتَّی یَبِینَ صَلَاحُه»؛ (۲) [۱۹] از وجود مبارک امام صادق سؤال می کند: مردی است که میوه نخلی را دو یا سه ساله خرید، در این باغ فقط همین یک درخت است، در این منطقه همین یک دانه درخت بود خرید، دیگر درخت دیگری نیست که اگر بگوییم میوه این درخت نبود میوه درخت دیگر جبران می کند، میوه همین درخت را خرید، او چه کار بکند؟ فرمود اگر خواست بخرد «لَا یَصْلُحُ إِلَّا سَنَهً»، این یک؛ « وَ لَا تَشْتَرِه حَتَّی یَبِینَ صَلَاحُه»، دو؛ یک ساله بخرد، یک؛ و شکوفه ها باید خود را نشان بدهد که دیگر حالا میوه شد و تقریباً در آستانه عبور از خطر است، این دو. اینکه فرمود: «لَا یَصْلُحُ إِلَّا سَنَهً»، با نصوص دیگر که هماهنگ نیست، چون نصوص دیگر فرمود: «سَنَتَین أَو ثَلاث» (۳) [۲۰]جائز است و اما اینکه فرمود: «وَ لَا تَشْتَرِه حَتَّی یَبِینَ صَلَاحُه» با تعبیر «لَا یَصْلُحُ» که در خود این روایت هست و ارشادهایی که از طوایف چهارگانه دیگر برمی آید با ضعف سندی که خبر محمد بن شُریح دارد که صحیحه نیست، از این مجموعه بیش از حزازت یا ارشاد عرفی چیز دیگر به دست نمی آید.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۱۴ و ۲۱۵، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

نـتیجه اینکه از این طوایف خمسه غیر از ارجـاع این نصوص به مسـئله غرر که یـک امر عرفی است چیز دیـگر نیست. حالاـ نظر دقیق مرحوم صـاحب جواهر هم یـک بـار بررسـی می شود ببینیم غیر از نظری که مرحوم شـهید در مسالـک دادنـد و صـاحب ریاض فرمودند، چیز اضافه ای این بزرگوار دارد یا نه؟ عبارت محقق در متن شـرایع این بود که فصل هشـتم در بیع ثمار اسـت «و النظر فی ثمره النخـل و الفـواکه و الخُضـر» که جمـع «اخضـر» است «و اللواحـق»، چـون معمولاًـ همـان طـوری که در کتـاب «صـرف» چند مسئله را جزء لواحق کتاب «صـرف» قرار دادند، (۱) اینجا هم چنـد مسـئله را جزء لواحق قرار می دهنـد. بعـد از اینکه این فتوای معروف را دادنـد فرمودند: «ولو بیعت مع اصولها جاز»؛ (۲) [۲۲]این را محقق در متن شرایع فرمودند – که این یک چیز جدیـدی نیست –. یک وقت است که این میوه چون روشن نیست که از خطر عبور می کنـد یا نه! باید ضـمیمه بشود یک وقت است که خود آن درخت ضـمیمه است، این درخت را با این میوه می خرند؛ گاهی میوه به تنهایی، گاهی درخت به تنهایی می خواهند از چوب آن استفاده کنند، گاهی درخت با میوه می خرند؛ این سه تا فرع است. اگر خواستند این میوه را به تنهایی بخرنـد بایـد از خطر عبور کرده باشـد. اگر بخواهند درخت را بخرند که از خطر عبور کرده است و یک موجود بالفعل است و قیمت هم دارد. اگر بخواهند درخت را با میوه بخرند، اگر آن میوه رسـیده باشد که کاملاً بیع آن صـحیح است؛ اگر از خطر عبور نکرده باشد، از سنخ ضمیمه است که صحت بیع آن شکوفه در اثر ضمیمه شدن خود درخت است. بنابراین آنچه را که محقق به عنوان یک فرع جدیـد مطرح کردند یک مطلب تازه ای نیست. اگر آن شـکوفه را با درخت بخواهند بفروشـند از سنخ ضـمیمه است، ضـمیمه را خودشان قبلاً فرمودند جایز است؛ با این ضـمیمه معامله آن شـکوفه صحیح می شود. پس اینکه فرمودنـد: «ولو بیعت مع اصولها جاز مطلقا»، چه از خطر عبور کرده باشـد، چه از خطر عبور نکرده باشد، چون از سـنخ ضـمیمه است؛ این مطلب جدیدی نیست.

-۱

-۲ شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

حالا این فرع بعد از اینکه فرمایش صاحب جواهر را مرور کردیم، اگر فرمایش جدیدی نداشت فرعی که - به خواست خدا - فردا مطرح می شود این است که این غایتی که ذکر کرده اند در این نصوص که حالا حرمت دارد یا کراهت دارد، به هر حال چه وقت این حرمت بر طرف می شود؟ چه وقت این کراهت بر طرف می شود؟ اینکه فرمودند: «حتی یبدو صلاحها» این «بُدُوّ»؛ یعنی ظهور صلاح؛ یعنی چه؟ و چه وقت این صلاح آن ظاهر می شود؟ ایشان فرمودند: «بدو الصلاح ان تصفرّ أو تحمرّ أو تبلغ مبلغا یؤمن علیه العاهه»؛ این میوه سبز بشود یا زرد سرخ بشود یا به حدی برسد که انسان اطمینان داشته باشد از خطر عبور کرده است؛ این مقام ثانی بحث است.

مقام اول در اصل خرید و فروش این شکوفه ها بود که برابر این طوایف خمسه بیش از مسئله ارشاد به غرر و اصول طمأنینه و مانند آن، بعید است چیزی از اینها استفاده بشود، برای طمأنینه بیشتر یک بازنگری در فرمایش مرحوم صاحب جواهر انجام می شود، اگر فرمایش تازه ای نداشتند، مقام ثانی بحث که «بُدُوّ صلاح» است مطرح می شود.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

نتیجه بحث درباره فروش میوه های درخت، قبل از اینکه به بار بنشیند و ثمر ظاهر شود، برابر پنج طایفه روایات بررسی شده این است که اگر زمینه غرر باشد، این معامله صحیح نیست و اگر زمینه غرر نباشد، بلکه طمأنینه باشد، خواه خود فروشنده و خریدار کارشناس باشند یا در اثر مراجعه به اهل خبره و کارشناسان، طمأنینه برای آنها حاصل بشود، دلیلی بر بطلان نیست و تعبّدی هم در کار نیست و این پنج طایفه از روایات بعد از ارجاع متشابهات آنها به محکمات، مطلقات اینها به مقیّدات، عمومات اینها به خواص و ظاهر اینها به اظهر یا ظاهر اینها به نص، همین درمی آید؛ این طور نیست که یک تعبد خاصی باشد. مواردی که نهی شده است این ارشاد است به اینکه شما وقتی چیزی را اطمینان ندارید، بعد منتهی به «ضوضاء» و غوغا و زد و خورد می شوید، این معامله را نکنید. پس اگر طمأنینه عقلائی حاصل شد، خواه خود خریدار و فروشنده اهل خبره باشند یا در اثر مراجعه به اهل خبره، طمأنینه حاصل شده باشد، دلیلی بر تعبد نیست که اینجا نهی کرده باشد که معامله باطل باشد؛ این عصاره جمع بندی روایات پنج گانه بود. (۱)

و اگر مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هم فتوا به کراهت دادند درست است که در تهذیبین نظر فقهی آن بزرگوار نیست و دارند جمع روایی می کنند، حتی جمع تبرّعی؛ لکن بیش از کراهت و حزازت آن هم حزازت ارشادی، چیزی از آن درنمی آید. (۲) مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) - که بنا شد در بین متأخرین فرمایشات ایشان هم مطرح شود - و قبل از ایشان مرحوم صاحب ریاض(رضوان الله علیه) به این اجماع خیلی بها دادند. خود مرحوم صاحب جواهر دارد که اجماع «بقسمَیه»، چه اجماع منقول، چه اجماع محصل، بر این است که این کار باطل است. بر فرض اجماع محصل باشد با پنج طایفه نصوصی که در باب هست، برای انسان اطمینان حاصل می شود که این مجمعین به هیچ کدام از این روایات استدلال نکردند، فقط ما تعبداً حدس می زنیم که رضای معصوم(سلام الله علیه) در کار است! در حالی که غالب این بزرگواران همین روایات

را نقل کردند و به همین روایات استدلال کردند. شما کلمات مجمعین را از جوامع فقهی و کتاب های فقهی آنها به دست می آوریـد؛ در همین کُتب فقهی به این روایـات پنـج گـانه تمسک کردنـد؛ آن وقت شـما چگونه به اجماع تعبـدی جزم پیـدا می کنید؟! البته فهم اصحاب کمک و تأیید می کند و حرفی در آن نیست، اما اجماع تعبدی را شما بخواهید در مسئله ای که بیش از بیست روایت در این مسئله هست و مورد استدلال این فقها(رضوان الله علیهم) هست، شما هیچ احتمال نمی دهید که به این روایـات اسـتدلال کردنـد! از جمع بنـدی روایـات به دست آوردنـد. اجمـاعِ، «محتمل المـدرک» هم نیست، بلکه مقطوع است. ایشان می فرماید که اجماع تعبدی «بقسمَیه» جاری است و چون این اجماع را باور کردند و گفتند آنچه که ما خودمان فحص کردیم همین بود که فقها فرمودنـد جایز نیست و آنچه که دیگران نقل کردنـد این است که جایز نیست، پس هم اجماع منقول هست، هم اجمـاع محصـل؛ لـذا می تـوان این را جزء ضـروریات حسـاب کرد. این هم دشوار است که بـا بودن بیش از بیسـت روایت که در جمع بنـدی اینها فقها اختلاف نظر دارنـد، این هم کار بسـیار بعیدی است، آن هم در معاملات که امر تعبدی در معاملات رواج ندارد و بسیار کم است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۰۹ و ۲۱۶، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.
۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۸.

نقـدی که ایشان بر مرحوم صاحب حـدائق و بعضـی از متفکران اخباری دارنـد؛ البته این نقـد در جای خود تام است، چون آن بزرگواران قـدری در قلم، قـدری در بیان، رعایت این اصول را کمتر کردند - اگر کسـی با صاحب حدائق آشـنا باشد می بیند در بسـیاری از موارد نسبت به بزرگـان از فقهـای شـیعه، مثـل علامـه و اینهـا تعبیر دارنـد که این طور فتواه «یوجب الخروج من الـدین». اگر با حدائق مرحوم صاحب حدائق مأنوس باشـید می بینید که این تعبیرات زیاد هست؛ چگونه می شود که نسبت به این گونه از بزرگان آدم این طور تعبیر کنـد! لـذا مرحوم صاحب جواهر به خود حق می دهد بگوید که اینها اختلال در طریقه دارند - . فرمایش مرحوم صاحب جواهر در جلد بیست و چهارم، صـفحه ۵۶ این است می فرمایـد که «لکن لایخفی علیک ان ذلک کله غیرُ قادح فی تحصـیل الاجماع بعـد ان عُلم ان صـدور ذلک منهم من اختلال الطریقه، نسأل الله تعالی عن عفو العافیه عن ذلک الغیره»؛ البته این نقد مرحوم صاحب جواهر وارد است، اینها تفکر اجتهادی ندارند، تفکر اخباری دارند؛ در حالی که ائمه(علیهم السـلام) در جمع بندی اخبار راه را نشان دادند. در بخشـی مرحوم صاحب جواهر دارد (۱) که این قلم قدرت دارد که جواب صـاحب حـدائق را بدهـد اما «لولا» ذیل سوره مبارکه «نحل»، چون در سوره «نحل» آن بخش پایانی آن این اسـت که (إِنْ عـاقَبْتُمْ فَعـاقِبُوا بِمِثْلِ مـا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَیْرٌ لِلصَّابِرینَ)؛ (۲) [۴]یعنی اگر کسـی نسـبت به شما تندی کرد وحرف بدی زد، شما هم در حد عدل می توانید پاسخ او را بدهید و اگر صبر کنید و گذشت کنید برای شما بهتر است؛ ایشان فرمود این قلم می توانـد جلوی اخبـاری هـا را بگیرد؛ ولی ذیـل آیه سوره «نحـل» به مـا می گویـد اگر صـبر بکنیـد بهـتر است. فرمـایش آن بزرگواران جواب و دفـاع مرحوم صـاحب جواهر را هم در بر خواهـد داشت، این یـک امر طـبیعی است. لکن در خصوص این مسـئله اگر خواسـتند به طریقه اخباریّت عمل بکننـد، بایـد فتوا به حرمت می دادند، در حالی که آنها گفتند جایز است؛ معلوم می شود که در هر موردی بایـد مسائـل آن مورد را رعـایت کرد. اگر مطلبی دقیق و صـحیحی را اینجـا گفته ولو

کسی که طریقه او تفکر اخباری است؛ نباید که او را طرد کرد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۳، ص۳۴۶.

۲- نحل/سوره۱۶، آیه۱۲۶.

به هر حال این چند تا فرمایشی که مرحوم صاحب جواهر دارند پذیرفتن آن مشکل است: یکی اینکه اجماع محصل و اجماع منقول در کار است که منظور آنها از اجماع همان اجماعی است که در اصول گفتند حجت است؛ در حالی که این چنین نیست. بعد از این تعدّی کردند فرمودند که این تقریباً شبیه ضروریات دین است؛ این هم تام نیست. درباره اختلال طریقه اخباریین درست است، این طریقه درستی نیست؛ اما در خصوص این مسئله اگر اینها بنا شد که اخباری فکر بکنند، باید که برابر این روایات احتیاط می کردند یا فتوا به منع می دادند یا به احتیاط وجوبی، نه اینکه بگویند اینجا جایز است؛ معلوم می شود که اینجا اصولی فکر کردند، اخبار را جمع بندی کردند و برابر قواعد اصولی فتوا دادند. اصل طریقه اینها اگر مرضیّ شما نیست، اینجا که راه متقنی را طی کردند لااقل مورد قبول است.

مطلب بعدی این روایات دارد که «حَتّی یُطعِمَ» (۱) [۵]یا «قَد اَطعَمَ» (۲) [۶]نه، یعنی طعام بدهد؛ یعنی میوه آن به طعم برسد. طعم؛ یعنی مزه، یعنی قابل خوردن باشد، باید برسد تا قابل طعام و خوردن باشد؛ چون طعام، مطلق این غذاهاست. اینکه در این روایات دارد اگر مطعم شد این طور مطعم نشد آن طور، «اذا اطعمت» این طور، «اذا لم یُطعِم» آن طور، نه یعنی اگر به حد طعام برسد و قابل خوراک باشد، بلکه طعم و مزه پیدا کند؛ این معنای «اطعم» است که در این نصوص آمده است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۸، ابواب بیع الثمار، باب۲، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۸، ابواب بیع الثمار، باب۲، ط آل البیت.

مطلب بعدی آن است که این به متن بحث امروز هم ارتباط دارد، مرحوم محقق در شرایع فتوایی دادند که آن فتوا به فرع امروز هم برمی گردد؛ آن هم قابل نقد است. آن فرمایش این است که اگر ضمیمه بکنند چطور است؟ قبل از مسئله ضمیمه، این مطلب قبلاً گذشت که طلیعه و مناسب بحث ضمیمه است اینکه شما فرمودید اگر در سال اول، این شکوفه خود را خوب نشان نداد و از خطر عبور نکرد، این به سه شرط قابل فروش است وگرنه باطل است: شرط اول این است که «بشرط القطع»؛ چون بعضی از شکوفه هاست که اثر دارویی دارد یا از آن شربت و گلاب می گیرند، در این حال این شکوفه قابل استفاده است، بله، این «بشرط القطع» است. این «بشرط القطع»؛ یعنی می فروشیم به شرط اینکه الآن بچینید؛ معلوم می شود که فایده ای دارد و اگر بخواهد به صورت میوه دربیاید، چون وضع روشنی نیست می شود غرر. پس یا «بشرط القطع» باشد یا «بشرط ضمیمه» باشد یا چند سال. (۱) این ضمیمه باید طوری باشد که هم مشکل خود و هم مشکل این شکوفه ها را حل کند. مشکل خود را باید حل کند؛ یعنی هم مالیّت داشته باشد و اگر مکیل و موزون است، کیل و وزن بشود، از هر نظر از غرر مصون باشد، تا مشکل خود را حل کند و به قدری هم ذی اثر باشد که مشکل این شکوفه ها را حل کند که اگر به شکوفه ها تگرگ خورد و آسیب دید، این شخص ما بإزاء که داده به او برگردد، پس آن ضمیمه این دو تا خصیصه را باید داشته باشد.

ص: ۷۳۸

-۱

غرر گرچه مثل ربا نیست؛ ولی این چنین نیست که اگر ما از دالان بیع گذشتیم به منطقه صلح رسیدیم، غرر قابل قبول باشد و عفو بشود. در بعضی از تعبیرات این است که ما صلح می کنیم؛ درست است که در عقد صلح، مثل عقد بیع آن دقت لازم معتبر نیست؛ ولی غرر هر جا باشد آسیب می رساند، گرچه غرر اندک که مورد اغتفار و بخشودن است در صلح بخشوده می شود؛ ولی در بیع این طور نیست. خاصیت صلح این است که اگر مکیل و موزونی، مقداری از وزن یا کیل آن مشخص نباشد، اگر بخواهد به صورت بیع نقل و انتقال بشود باطل است؛ ولی به صورت صلح باشد این طور نیست؛ قبلاً- این نان ها را در ترازو می گذاشتند و می کشیدند؛ برادر مرحوم آقا شیخ عباس قمی(رضوان الله علیه) در حدود شصت سال قبل، در همین اوائل إرم یک نانوایی سنگک داشت. وقتی آدم از ایشان نان می گرفت، ایشان - خدا غریق رحمت کند - اگر می کشیدند که خوب می کشیدند، اگر نمی کشیدند حتماً اصرار داشت که بگوید ما صلح کردیم؛ چون یک مختصر کم و زیاد در یک نان، ممکن است در بیع آسیب برساند، اما در صلح آسیب نمی رساند. او حتماً اصرار داشت که به ما بگوید که صلح کردیم؛ این طور بود؛ وضع دیانت آنها این بود. البته آن مال حلال و آن طور زندگی کردن، برکات فراوانی هم داشت. در صلح، یک مقدار اگر کم و زیاد یا مجهول باشد بخشوده است، اما در بیع بخشوده نیست. اما ربا این طور نیست، ربا ولو یک درهم هم باشد، چه در بیع، چه در صلح، چه در عقود دیگر محرّم است و باعث بطلان آن معامله است.

می فرماید که ما این را صلح یا ضمیمه می کنیم؛ اگر صلح یا ضمیمه کنید مقدارش باید مشخص باشد، هر اندازه که صلح به ما اجازه می دهد آن مقدار بخشوده است؛ اگر مسئله خرید و فروش این شکوفه ها قبل از عبور از خطر، در معرض غرر است، همان طوری که بیع آن باطل است صلح آن هم باطل است؛ پس به شرط ضمیمه چه اثری می تواند داشته باشد یا به شرط صلح - اگر خواستیم صلح بکنیم - چه اثری می تواند داشته باشد؟! بله، اگر عناصر محوری بیع درست است، اما بخشی از بیع، اندك وزنی یا اندك کیلی، مجهول است، این در بیع آسیب می رساند؛ ولی در صلح آسیب نمی رساند، بر خلاف ربا که اندك آن هم مهلك است.

مطلب بعدی آن است این فرمایشی که مرحوم محقق دارد: «ولو بیعت مع الاصول جاز»؛ نقدی که مرحوم شهید داشتند این نقد قبلاً هم بحث شد و آن این است که این یك فرع جدیدی نیست، بلکه همان ضمیمه است، شما چرا جداگانه این را مطرح کردید؟! (۱) فرمایش محقق در متن شرایع این بود که «ولو بِیعَت»؛ یعنی این شکوفه ها، «ولو بِیعَت مع اصولها جاز مطلقا»، (۲) [۹]چه یك ساله باشد، چه چند ساله، البته این فرع جدیدی نیست برای اینکه ضمیمه است؛ لکن چگونه شما این میوه را می خواهید بفروشید؟ یك وقت است که این درخت های باغ را می فروشید و آن میوه به تبع این است؛ خواه میوه داشته باشد یا نداشته باشد یکسان است؛ آن از بحث بیرون است و این جزء مبیع نیست. شما درخت را فروختید، آن آقا هم درخت را خرید؛ اما یك وقت است که آن شکوفه ها که هنوز از خطر عبور نکردند، آنها هم مبیع هستند و قسطی از ثمن در برابر آنهاست؛ اگر آنها مبیع هستند، اگر مجهول باشد غرر است و معامله باطل است و اگر ضمیمه هم باشد، باید طوری باشد که «یبذل بازائه المال» باشد، آن هم باید از خطر عبور کرده باشد؛ چیزی که در معرض خطر و غرر است، چگونه می شود «یبذل بازائه المال» باشد؟! پس اینکه فرمودند: «ولو بیعت مع اصولها جاز مطلقاً»، دوتا اشکال دارد: یك اشکال فنی دارد که همین ضمیمه است که قبلاً گفتیم که با ضمیمه جایز است. دوم اینکه اگر خودش خصیصه ای دارد، شما باید توضیح دهید، این شکوفه هایی که روی درخت است که در آینده نزدیك میوه می شود، اینها هم جزء مثمن است، اینها را هم فروختید یا نه؟ اگر اینها جزء مثمن است و بخشی از ثمن به ازاء اینهاست که «یبذل بازائه المال» شد، این باید معلوم باشد. غرر چه در کلّ، چه در ضمیمه، باعث بطلان معامله است و اگر بگویید نه جزء نیست، بلکه شرط است؛ چون سه حالت دارد: حالت اولی اینکه خود شکوفه ها را بفروشید، مثل کسانی که درخت بخرند و درخت بفروشند نیست، اینها میوه می خرند و این شکوفه ها که هنوز از معبر خطر نگذشتند، این را دارند می خرند؛ این مسئله حکمش گذشت. یك وقت چیزی را ضمیمه اینها می کنند یا اینها را ضمیمه می کنند، فرع دوم بود که گذشت. یك وقت «بشرط القطع» است این هم گذشت. حالا شما آمدید گفتید که درخت را می خرد با میوه؛ اگر درخت را می خرد با اینکه میوه جزء مثمن است، باید مشخص باشد. غرر همان طوری که در کل مبیع آسیب می رساند، در جزء مبیع هم آسیب می رساند. اگر بگویید نه شرط است نه جزء؛ جزء شروط است بر اساس «المُؤمِنُونَ عِندَ شُروطِهِم» (۳) [۱۰]نافذ است نه جزء ثمن باشد؛ شرط غرری هم مشکل ایجاد می کند. یك وقت شرطی است که آسیب نمی رساند؛ نظیر شرط خیاطت در ضمنِ عقدِ بیعِ زمین که این خیاطت چیز جدایی است، زمین چیز جدایی است؛ اگر این شرط مجهول باشد، ممکن است که کسی بگوید، غرر در شرط مورد عفو است و اگر هم عفو نباشد به زمین سرایت نمی کند، وضع زمین مشخص است. یك وقت است این زمین را می خرد به این شرطی که ماهی این مقدار آب داشته باشد، حالا این شرط به خود این زمین بر می گردد؛ اگر معلوم نباشد آب دارد یا ندارد، این غرر به خود مبیع سرایت می کند. پس آن شرطی که غرر آن به مبیع سرایت می کند «نَهَی رَسُولُ الله عَن بیعِ الغَرَر» (۴) [۱۱]شامل حال آن می شود؛ آن شرطی که فقط عقد بیع

ظرف آن است، برای اینکه این از شرط ابتدایی دربیاید واقع می شود، این شاید معتبر باشد. اگر ما بگوییم «نَهَی رَسُولُ الله عَن الغَرَر» نداریم، بلکه «نَهَی رَسُولُ الله عَن بیعِ الغَرَر» داریم و از مسئله بیع به شرط تعدی نکنیم؛ ولی به هر حال اگر شرط طوری بود که به مبیع آسیب رساند، مثل اینکه زمین را می خرد به شرط اینکه آب داشته باشد، بعد معلوم شد که آب داشتن آن مشکوک است، این غرری است. یک وقت است زمین را می خرد در ضمن این شرط خیاطت، حیاکت و مانند آن می کند که آن بر مبیع بر نمی گردد، اگر هم غرری باشد خارج از حوزه مبیع است، فقط برای اینکه شرط از ابتدایّت در بیاید آن را در ذمه عقد بیع قرار دادند، این شاید به زعم بعضی:ها ضرر نداشته باشد؛ ولی اینکه می گویید اگر خود درخت را بخرد در این حال جایز است، راهتان چیست؟ اگر فتوای شما این است که شکوفه هایی که هنوز از خطر عبور نکردند، خرید و فروش آن جایز نیست، این چه «تمام المبیع» باشد، چه «جزء المبیع» باشد، چه «شرط المبیع» باشد، باز هم اشکال دارد.

ص: ۷۴۰

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۵۵.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۴۴۸، ابواب عقد البیع وشروطه، باب۴۰، ط آل البیت.

پرسش: ....؟پاسخ: کارشناس که تنها هم جایز است، اگر به نظر کارشناسی باشد که این از خطر عبور کرده یا جری عادت بر این باشد که طمأنینه برای این است، به تنهایی هم جایز است؛ منتها اگر بعد مثلاً تگرگ این را انداخت، «لأحد الوجهین» پول را باید برگرداند: یا معامله فاسد هست که اگر تگرگ زده یا اگر آسیبی دید از باب «کُلُّ مَبِیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»، (۱) [۱۲] بر اساس این قاعده باید پول را برگرداند. یک وقت است می گوییم معامله باطل است، یک وقت می گوییم معامله صحیح است بعد یا منفسخ می شود یا پول را باید برگرداند به راه های دیگر. اگر به زعم کارشناس از خطر عبور کرده، این معامله صحیح است؛ ولی طبق حوادث پیش بینی نشده تگرگ این را انداخت، این «لاحد الوجهَین» پول را باید برگرداند: یک وقت است کشف می کند از بطلان معامله، یک وقت است نه بر اساس اینکه معامله صحیح است؛ لکن تلف قبل از قبض است، باعث انفساخ معامله است. مستحضرید گاهی معامله باطل است، گاهی معامله صحیح است؛ ولی طرف خیار دارد. فرق جوهری آن این است یک وقت است این کالایی که دارد می فروشد، این کالا ـ در دسترس است چون در حین بیع «متعذّر التسلیم» نبود، در اختیار بایع بود و می توانست این مبیع را تحویل خریدار بدهد، این بیع صحیح است؛ بعد هنگام تسلیم حادثه ای پیش آمد، تحریمی پیش آمد، راه بندانی پیش آمد، این آقا دسترسی ندارد که این کالاها را به خریدار تحویل بدهد، این تعذّر تسلیم به حوزه وفا بر می گردد نه به حوزه عقد؛ لذا این معامله صحیح است و خریدار خیار تعذر تسلیم دارد؛ خیار از احکام بیع صحیح است، چرا این بیع صحیح است؟ برای اینکه آن وقتی خرید و فروش می شد در اختیار بود و می توانست تسلیم کند.

ص: ۷۴۱

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.

پس اگر کالایی در حین بیع «متعـذر التسـلیم» باشد، بیع باطل است. اگر کالایی در حین بیع «متعذر التسـلیم» نیست، تسـلیم آن ممکن است، فراوان است؛ امـا راه بنـدان شـده، تحریم شـده، در دسترس نیست، این وفـای او مقـدور نیست، تعـذّر در مقام وفا است، نه در حین بیـع، خریـدار خیـار تعـذر تسـلیم دارد؛ در اینجـا هم همین طور است. یـک وقت است که طمـأنینه ای نبود به کارشناسـی کارشـناسان مراجعه نکردنـد، همین طور خریدنـد بعـد تگرگ زده، معلوم می شود معـامله باطل بود، غرری است. یک وقت است برابر اطمینان عقلایی که از گزارش خبره ها حاصل شده است، نه اطمینان عادی، مصـحّح اقدام داشتند و اقدام کرد؛ این معامله صحیح است؛ آن وقت این شخص یا خیار تعذر تسلیم دارد یا تلف قبل از قبض است و مانند آن.

فتوای مرحوم محقق که فرمود: «لو بیعت مع اصولهـا جاز مطلقا»؛ این بایـد تبیین بشود که بعضـی از بخشـهای آن حتماً درسـت نیست، چه چیزی «جاز مطلقا»؟ این ثمر و شـکوفه هایی که هنوز خطر عبور نکرده، همان طور که اگر «تمام المثمن» باشد باطل است، جزء مثمن باشـد هم باطل است، شـرط مثمن هم باشـد باطل است، چرا؟ چون این شـرط غرری به خود مبیع سـرایت می کند، مثل اینکه زمین را بخرد به شـرطی که آب داشـته باشد؛ ولی آب ندارد، شـرطی نیست که به مبیع آسیب نرساند، فقط در عقد بیع ذکر کردند تا از ظرفیّت عقد بیع استفاده کنند که شرط ابتدایی نباشد، بلکه در ضمن عقد باشد، مثل شرط خیاطت در ضمن عقد بیع، این غرر ممکن است آسیب نرساند؛ اما آن غرری که به خود بیع برمی گردد آسیب می رساند.

ص: ۷۴۲

پرسش: اگر بالتبع باشد که چنین نیست؟

پاسخ این جزء مبیع یا شرط مبیع باشد یا شرط و جزء شد شد، نشد نشد؛ این بالتبع؛ یعنی مقصود ثانوی است یا چه باشد، چه نباشد. اگر مقصود ثانوی است باید که از خطر عبور کند، اما این درخت را خرید آن هم میوه شد شد، نشد نشد، بله عیب ندارد، اگر میوه داد، «فهو المطلوب»، اگر از خطر عبور نکرد، هم آسیب نمی رساند، چون میوه تابع درخت است، چه میوه باشد چه نباشد، در حریم بیع راه ندارد، نه «تمام المبیع» است، نه «جزء المبیع» است، نه «شرط المبیع»؛ اما اگر ضمیمه باشد چه اینکه در فروع قبلی ذکر کردند این باید مشخص شود.

این بخش اول فرمایش مرحوم محقق(رضوان الله علیه) فرمودند که قبل از «بُدُوّ صلاح» جایز نیست؛ حالا «بُدُوّ صلاح» را دارند معنا می کنند. فرمودند چون حد جواز اینکه شکوفه خودش را نشان بدهد، حالا گره بکند یا از پوست در بیاید، این «بُدُوّ صلاح» به چه صورت است؟ «و بدوّ صلاح عن تصفرّ او تَحمَرَّ او تبلغ مبلغا یؤمن علیها العَاهَه» (۱) [۱۳]یا این از همان حالت شکوفه ای در بیاید، بسته بشود و گره بشود، حالا یا دو پوسته است؛ نظیر پسته، گردو و بعضی دیگر از میوه ها یا یک پوسته است؛ نظیر انار که در یک پوست است، یا بی پوست است؛ نظیر انجیر، انجیر این طور نیست که این پوست نظیر پوست انار یا پوست گردو باشد که به دور بیاندازند، انجیر از آن میوه هایی که درون و بیرونش «بما یؤکل» است، گرچه پوست دارد؛ نظیر پوست سیب، پوست گلابی است، اما این طور نیست که این پوست، نظیر پوست انار باشد که فقط برای حفظ او خلق شده باشد. اگر گره کرده حالا قبل از اینکه سرخ یا زرد شود، این معنی «بُدُوّ صلاح» است؛ در این حال جایز است. حالا آفت های سماوی گاهی می آید و به ثمر می زنند آن وقتی که میوه کامل شد، روی درخت آمد، آن هم ممکن که برف بیاید و بر اثر سرمای شدید و یخبندان، میوه ها را تلخ کند، آن گاه مشمول قاعده «کُلُّ مَبیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ» می شود، مگر اینکه فروشنده اقباض کرده باشد و خریدار کلید داده باشد، چون «اقباض کل شیء بحسبه»؛ کلید این باغ دست خریدار است و گفت آقا! این درخت ها و این هم کلید باغ و هر وقت خواستی بچین. این به منزله قبض است؛ میوه تلف شد به عهده خود خریدار است، دیگر فروشنده ضامن نیست؛ اما اگر فروشنده گفت فعلاً نچینید یا نمی گذارم و کار دارم و تحویل نداد، آن تلف قبل از قبض است. فرمود: «بُدُوّ صلاح» این است که این گره یا زرد یا قرمز بشود یا اگر زرد و قرمز نشد، خود را نشان نداد به جایی برسد که دیگر آهک و آفت و کرم ها و سمّ و اینها اثر نکند یا مثلاً حوادث غیر مترقبه هم به آن نتواند آسیب برساند؛ اگر این شد جایز است وگرنه جایز نیست.

ص: ۷۴۳

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

پرسش: ...؟پاسخ: این نمونه است، چون اول درباره نخل بحث کردند، به این صورت میوه ها هم همین طور است، سبزی ها هم همین طور است، در مسأله سبزی خضر، خُضروات، بُقُولات اینها هر کدام از اینها عبورشان از خطر «کل بحسبه». حالا یک بوته خیار یا بادمجان یا گوجه یا میوه دیگر از خُضروات، عبورشان از خطر به اندازه خودشان است. در خصوص این میوه هایی نظیر خرما و میوه های دیگر، مسئله «احمرار و اصفرار» تمثیل است، نه تعیین که در خصوص این باشد. عمده همان حرف سوم است که «أو یبلغ مبلغ یؤمن علیها العَاهه»؛ هر میوه ای هم همین طور است.

البته اگر روایاتی در ضمن این فرع باشد، بعد از اینکه فرمایش مرحوم محقق را روشن شد، به آن روایت هم باید بپردازیم، فعلاًـ در تبیین فرمایش محقق در متن شرایع هستیم. «واذا ادرک بعض ثمره البستان جاز بیع ثمرته اجمع»؛ اگر میوه های این درخت بعضی ها از آنها رسیده، بعضی از آنها نرسیده، فروش همه میوه ها جایز است؛ آیا آنها که از خطر عبور نکرده باشند یا از خطر عبور کرده باشند؟ می فرمایند که اگر از خطر عبور کرده باشند که بیع آنها جایز است، دلیل آنها با خودشان است؛ اما از خطر عبور نکرده باشند، فروش این مجموعه به وسیله ضمیمه صحیح است؛ این به وسیله ضمیمه همان اشکال قبلی را دارد. اگر این باغ هزار متری، پانصد متر از میوه های درخت های آن رسیده و پانصد متر نرسیده باشد، فروش این باغ کلاً جایز است؛ برای چه؟ اگر ضمیمه است، اگر در حوزه بیع داخل است یا جزء مثمن یا شرط مثمن است تا مرحله ای نرسد که «یؤمن علیها العاهه» چرا بیع آن جایز است؟! یک وقت است که فرعی است حاصل شد شد، نشد نشد، این مرغ را می خرد تخم داشت داشت، نداشت نداشت یا این گوسفند را می خرد حمل داشت داشت، نداشت نداشت، آن در حوزه مبیع داخل نیست؛ این را می گویند بالتبع؛ اگر این چنین باشد عیب ندارد. اما اگر واقعاً در حوزه مبیع داخل باشد «یبذل باذائه المال» باشد، این باید از خطر عبور بکند، فرقی ندارد؛ آن وقت کل این باغ را می خرد در حالی که بعضی از این باغ که جزء مثمن است، یؤمن علیها العاهه» نشده، مگر اینکه بنای عقلا این باشد که این باغ وقتی به این قیمت کم خرید و فروش می شود، برای آن است که آن مقداری که از خطر عبور نکرده و آسیب دید، آسیبی به خریدار نرساند و او هم متضرر نشود. این نظیر آن است که گوسفند را می خرد به امید اینکه باردار باشد؛ ولی نبود؛ این به شرط حمل و به ضمیمه حمل نبود، به امید حمل بود و حمل نداشت. بنابراین ضمیمه کردن یا فرع بودن و تابع بودن، اقسامی دارد که حکم هر کدام باید جداگانه مطرح بشود؛ لذا ایشان فرمود: اگر ضمیمه کرد، تردّد دارد. این عبارت محقق ملاحظه فرمایید: «و اذا ادرک بعض ثمره البستان جاز بیع ثمرته اجمع ولو ادرکت ثمره بستان لم یجز بیع ثمره البستان الآخر»؛ این روشن است اگر دو تا باغ است و دو تا قطعه است و جداست، این جایز نیست که یکی رسیده و یکی نرسیده باشد. «ولو ضُمّ الی و فیه تردّد»؛ (۱) [۱۴]اگر دو مقطع بود، آن مقطعی که آفتاب می گیرد خوب رسیده است؛ ولی آن مقطعی که آفتاب نمی گیرد یک ماه بعد خود را نشان می دهد؛ آن را مستقل بفروشد جایز نیست، ضمیمه این هم بکند، «فیه تردّد»، چرا تردّد؟ برای اینکه ضمیمه، جزء مبیع است؛ همان طوری که کل مبیع باید روشن باشد، جزء آن هم باید روشن باشد. غرر همان طوری که در کل مبیع قابل تحمّل نیست، در جزء مبیع هم قابل تحمّل نیست، در شرط مبیع هم که سرایت بکند، غرر به مشروط هم جایز نیست؛ لذا فرمود اگر ضمیمه هم بشود «فیه تردّد». مسئله «تبعیّت» که رأساً از بحث بیرون است. این عصاره متن شرایع است؛ حالا نصوص مربوط به این - به خواست خدا - جلسه بعد مطرح می شود.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

مرحوم محقق در متن شرایع بعد از بیان اصل مطلب در بیع ثمار که اگر بخواهند میوه درختی را بفروشند حتماً باید که گره میوه خود را نشان بدهد و از خطر عبور کرده باشد و اگر آن صورت نبود یا باید «بشرط القطع» باشد که هم اکنون این را برای بعضی از فوائد بچینند، اگر منفعت محلله عقلایی دارد یا ضمیمه بکنند یا چند ساله بفروشند که این سه صورت «تبعاً للنصوص» استثنا شده، حالا «بُدُوّ صلاح» را دارند معنا می کنند که در بحث قبل مقداری از این فرع گذشت، فرمودند: «و بُدُوّ الصلاح» که در نصوص استثنا شده است یا برای جواز بیع تحدیدی شده است، «ان تصفرّ أو تحمرّ أو تبلغ مبلغاً یؤمن علیه العاهه»؛ وقتی میوه ها گره کرد یا زرد یا سرخ بشود یا به حدی برسد که از خطر عبور کرده باشد، آن میوه هایی که در کَمام و در پوست نیستند، تشخیص زردی و سرخی و رنگ گیری اینها آسان است؛ اما آن میوه هایی که در پوست هستند، مثل انار، گردو و پسته که بعضی دارای دو پوست هستند، بعضی دارای یک پوست، آن باید به حد «یؤمن علیها العاهه» برسند؛ «عاهه»؛ یعنی آفت.

ص: ۷۴۵

اینکه مرحوم محقق فرمود: «بُدُوّ الصلاح» آن است یا این؛ یا ناظر به دو قول در مسئله است که یک قول این است که «بُدُوّ صلاح» این است که گره این میوه رنگ بگیرد و این همان است که در بعضی از نصوص آمده، «مَا قَد أَطعَمَ» (۱) [۱]«أطعَمَ»؛ یعنی طعم پیدا کند یا رنگ بگیرد یا مزه پیدا کند، نه اطعام کند، این همان تعبیر «اطعم» است که در بعضی از نصوص آمده است. «أو تبلغ مبلغاً یؤمن علیها العاهه»؛ اگر دسترسی به این میوه نیست، چون این در پوست است و نمی دانیم گره بسته شد، رنگ گرفت یا نه، از کارشناسان بفهمیم و برای ما روشن بشود که این از خطر عبور کرده است. این تردید ایشان یا تنویع در قول است و تردید نیست که دو قول در مسئله است، یا تخییر در مسئله است؛ یعنی هر دو صورت جایز است؛ ولی تردید نخواهد بود، چون در تردید عنوان خاص خود را دارد که ایشان در آنجا فتوا ندارد. اینکه می فرماید یا به آن باشد یا به این؛ یا براساس تقسیم میوه هاست یا براساس تقسیم اقوال در مسئله است یا تخییر، که هر کدام از اینها باشد مصحح بیع است.

در روایات مسئله - که در باب یک و باب دو و در بسیاری از ابوابی که روایات آنها خوانده شد - و در بین این طوایف پنج گانه، (۲) این دو امر آمده: یا به حد زردی و سرخی برسد یا از خطر عبور کرده باشد. چون در روایات طوایف پنج گانه این دو مطلب به نحو تخییر و یا دو قول آمده دیگر نیاز به بازگویی نیست.

ص: ۷۴۶

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۸، ابواب بیع الثمار، باب۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۰۹ و ۲۱۸، ابواب بیع الثمار، باب ۱ و ۲، ط آل البیت.

یـک فرمـایش لطیفی مرحـوم صـاحب ریـاض در ریـاض دارد می فرمایـد ایـن روایـات را شـما کنـار هـم بگذاریـد «فـانَّ أَخبَارَهُم(علیهم السلام) یَکشِفُ بَعضُهَا بَعضَاً»؛ این همان «أَلقُرآنُ یُفَسِّرُ بَعضُهَا بَعضَاً» (۱) [۳]است. می فرماید روایات این چنین هستند که بعضـی کاشف بعضـی دیگر هسـتند، مفسر بعضـی دیگر هسـتند. آنجا این فرمایش را دارنـد که ما وقتی روایات را ارزیـابی می کنیم، می بینیم این مطلب درمی آیـد و نبایـد گفت این مطلب از یک روایت درنمی آیـد. اگر از مجموع روایات این مطلب اسـتفاده شد، این هم نافع است، چون «فانَّ أَخبَارَهُم(علیهم السلام) یَکشِفُ بَعضُهَا بَعضَاً»، (۲) [۴]این همان است که گفته شـد «أَلقُرآنُ یُفَسِّرُ بَعضُـهَا بَعضَـاً». البته مرحوم صـاحب جواهر وقتی روایـات اهل بیت(علیهم السـلام) را نقل می کننـد از وجود مبارک حضـرت امیر تا وجود مبارک امام عسـکری(سلام الله علیهم اجمعین)، یک بیان لطیف تری دارد نمی فرماید که روایات مفسـر یکدیگرند، بلکه یک قدم جلوتر رفته و فرمود: پیغمبر و دوازده معصوم اینها به منزله متکلم واحد هستند، اگر به منزله متکلم واحد بودند، کلام متکلم واحد، «بعضـها» قرینه بعضـی هست، (۳) دیگر نمی شود گفت آن جمله ای که قبلاً ـ این آقا گفته با این جمله بعدی، نقیض هم هستند. ما اگر یک موجبه کلیه داشتیم و یک سالبه جزئیه داشتیم یا سالبه کلیه داشتیم و موجبه جزئیه داشتیم، در بحث های منطقی و اینها می گویند اینها نقیض هم هسـتند؛ ولی وقتی در کلام حکیمی ما یک موجبه کلیـه و یـک سـالبه جزئیـه داشـتیم؛ می گوینـد این مخصـص آن است، این مقیّـِد آن است و هر دو درست است، نه اینکه این جزئی است آن کلی، این سـلب جزئی و آن ایجاب کلی است و اینها نقیض هم هسـتند، هر دو باطل هسـتند یا «احـدهما» باطل است؛ ولی اگر ثابت بشود که این سـیزده معصوم یک متکلم هسـتند، وقتی یک متکلم دارد حرف می زند هر مخاطب عاقلی، مطلق آن را بر مقیـد حمل می کنـد، عام آن را بر خاص حمل می کنـد، «ذی القرینه» را بر قرینه حمل می کند. می فرماید این ذوات قدسـی(علیهم السلام) به منزله متکلم واحد هستند. این تعبیر لطیف تر از تعبیر مرحوم صاحب ریاض است. تعبیر صاحب ریاض این است که اخباری که از ذوات قدسـی به ما رسـیده است، اینها برخی کاشف بعضی هستند، این همان است که قرآن «یُفَسِّر بَعضُـها» تعبیر کردنـد؛ اما اینها گویا از یک نفر صادر شده است که در تعبیر جواهر آمده، آن لطافت را ندارد، بلکه برتر است.

۱- میزان الحکمه، محمدی الریشهری، ج۱، ص۸.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۵، ص ۹۰.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۱۲، ص۴۳۷.

بنابراین از مجموع این طوایف خمسه، کاملاً به دست می آید. حالا بعضی از روایات هم ممکن است در این نوبت اشاره بشود. پس اگر گره میوه خود را نشان داد، رنگ گرفت یا در تعبیرات بعضی از روایات که «مَا قَد أَطعَمَ»؛ یعنی طعم پیدا کرد، البته اگر بخواهد طعم پیدا کند فرع بر آن است که گره بسته بشود، اگر شکوفه است که طعم میوه را ندارد، هر کدام از این دو باشد کافی است. و روایات آن را هم قبلًا خواندیم در بعضی از آنها که «يَأمَنُ العَاهَه» (۱) [۶]بود. این چون مهم است و همین هم مختار است این را ممکن است دوباره بخوانیم. عمده آن است که کارشناسان بگویند این از خطر گذشت. حالا احمرار و اصفرار و طعم پیدا کردن، اینها اماره است که از خطر گذشت و گرنه حد مرز آن «يَأمَنُ العَاهَه» است، اگر کارشناسان بگویند این از خطر عبور کرد؛ همین کافی است. رنگ گیری، طعم و مزه پیدا کردن، اینها اماره آن است که میوه از خطر گذشت، نه اینکه اینها حد باشند. روایات آن را هم قبلًا خواندیم، بعضی از اینها را ممکن است دوباره بخوانید.

فرع بعدی فرمود: «و اذا ادرک بعض ثمره البستان جاز بیع ثمرته اجمع»؛ اگر باغی است که بعضی از درخت های آن چون رو به آفتاب و آفتاب گیر است، میوه اش زودتر می رسد، بعضی آفتاب گیر نیست، میوه آن دیرتر می رسد و همه درختان یک صنف نیستند و یک قدرت در همه درختان نیست، بعضی ضعیف و بعضی قوی هستند. اگر میوه بعضی از درختان باغی، به « بُدُوّ صلاح» یا «اطعم» یا «یؤمن علیها العاهه» رسیده، چون مرز مشخص شد که یا رنگ بگیرد یا از خطر عبور کند. درخت های این باغ دو قسم هستند: بعضی ها به این مرز و به حد نصاب رسیدند؛ یعنی رنگ گرفتند یا از خطر گذشتند؛ بعضی ها هیچ کدام از این دو را ندارند؛ می فرماید حالا که مشخص شد، نصاب کجاست، مرز کجاست، اگر میوه های بعضی از این درختان به این نصاب رسید، میوه برخی دیگر به نصاب نرسید، خرید و فروش مجموعه میوه های این باغ جایز است. «و اذا ادرک بعض ثمره البستان جاز بیع ثمرته اجمع»؛ این می تواند بر اساس ضمیمه باشد که نصوص یکی از چیزهایی که استثنا کرده ضمیمه است. آن درختانی که از خطر عبور کردند، اینها محور اصلی قرار می گیرند؛ ولی آنها ضمیمه قرار می گیرند که اگر یک وقت آن ضمیمه به مقصد نرسید، مال اصلی، درختانی باشد که میوه های آن به نصاب رسیدند. «جاز بیع ثمرته اجمع»، این «تبعاً للنصوص» است که روایات آن را – به خواست خدا – می خوانیم.

ص: ۷۴۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۵، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

«و لو اَدرَكَت ثمره بستان لم یجز بیع ثمره البستان الآخر ولو ضمّ الیه و فیه تردد»؛ (۱) [۷] حالا اگر کسی دو تا باغ دارد، میوه های درختان این باغ به نصاب رسیدند، نصابش یا رنگ گیری یا عبور از خطر است: «ان تصفر أو تحمر أو تبلغ مبلغا یؤمن علیها العاهه»؛ «احد الامرین» نصاب جواز است، اگر میوه های یکی از دو باغ به نصاب رسیده، میوه باغ دیگر به نصاب نرسیده است، فروش آن میوه باغ جایز نیست، یک؛ اگر آن را ضمیمه این بکنند هم محل تردید است، دو. بنا بر قاعده، نباید محل تردید باشد چه تردیدی شما دارید؟! ضمیمه را اصلاً برای همین گذاشتند، ضمیمه برای آن است چیزی که «فی نفسه» خرید و فروش آن جایز نیست، اگر منضم بشود به چیزی که خرید و فروش آن جایز است کافی است؛ دیگر جا برای تردید نیست؟! مگر اینکه کسی تعبّدی داشته باشد که ضمیمه در جایی است که در دسترس باشد، آن ضمیمه با «منضم الیه»، شیء واحد به حساب بیاید؛ اگر کسی باغی در این شهر دارد، باغی هم در شهر دیگر دارد که میوه های باغ این شهر به نصاب رسیده است؛ یعنی یا رنگ گرفت یا از خطر عبور کرد، این را با میوه های درخت شهر دیگر بفروشد، اینجا ضمیمه صادق نیست، این دو تا بیع است، نه یک بیع که بعضی ضمیمه بعضی باشند.

اگر ما چنین تفسیری توانستیم از نصوص استفاده کنیم یا انصرافی از نصوص برآمد، ممکن است این فتوا تام باشد، وگرنه اگر بستان و باغ دیگر ضمیمه این بشود چرا جایز نیست؟! این هم «تبعاً لبعض النصوص» است، چون در روایات دارد که اگر در مکان واحد باشد، می شود باغی را ضمیمه باغ دیگر کرد و اگر در مکان واحد نباشد نمی شود. سرّش آن است که ضمیمه با دو تا بیع خیلی فرق دارد، وقتی شیئی ضمیمه شیء واحد است که در فضای عرف بگویند، این یک بیع است، اما در فضای عرف ضمیمه صادق نیست، این دو تا بیع است، نه بیع منضم. ضمیمه و عدم ضمیمه که حقیقت شرعیه ندارد؛ این برابر فضای عرف است. باغی اگر در کنار باغ دیگر باشد اینجا ضمیمه صادق است، اما اگر باغی از باغ دیگر دور باشد، از نظر شهر دور یا روستا دور باشد یا شهر، شهر بزرگی است از نظر مکان خیلی فاصله داشته باشند، این دو تا بیع است نه بیع واحدی که «بعضها» منضم به بعض باشند.

ص: ۷۴۹

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

پرسش: ...؟پاسخ: اگر ضمیمه باشد، هم فضای عرف می پذیرد و هم روایات امضا کرده، اما اگر ضمیمه صادق نباشد کل واحد مستقل به حساب بیایند، نه عرف می پذیرد، نه شرع امضا کرد. ما ضمیمه را برای چه می خواهیم؟ برای اینکه این بیع واحد غرری نیست، اما اگر وحدت و کثرت آن به دست ما نبود در فضای عرف بود، این دو تا بیع است نه بیع واحد، اگر دو تا بیع شد یکی صحیح است چون به نصاب رسیده؛ یکی صحیح نیست چون به نصاب نرسید. اگر در بعضی از روایات این فرق باشد - چه اینکه هست - این ناظر به آن است که مسئله ضمیمه، مسئله وحدت بیع، مسئله کثرت بیع، اینها حقیقت شرعیه ندارند. اگر در فضای عرف گفتند اینها یک خرید و فروش است چون ضمیمه است کمبود آن را این ضمیمه جبران می کند، اما اگر گفتند این کثیر است و دو بیع است، این یکی صحیح است، آن یکی باطل؛ برای اینکه آن یکی به نصاب نرسیده است نصاب این است که یا رنگ بگیرد یا از خطر عبور کند، این به هیچ کدام از اینها نرسید. اینکه محقق می فرماید: اگر باغ دیگر ضمیمه این بکنید «فیه تردد»، ناظر به آنجایی است که این کثرت باشد، بیع کثیر باشد؛ وقتی بیع کثیر شد، هر کدام حکم خاص خودشرا دارد، یکی صحیح است دیگری فاسد.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، اما وقتی که خطر و غرر نباشد، اگر مسئله کیل و وزن باشدمی گویند ضمّ معلوم به مجهول، آن معلوم را مجهول می کند.

در بحث های سابق در مسئله مبیع گذشت که اگر کسی گفته باشد این یک لیتر شیر را به ضمیمه شیری که در پستان این گاو است ما فروختیم که در مکاسب فرمود: این باید مشخص بشود، برای همین است آن که در پستان گاو است وزن آن معلوم نیست، چون اینکه در خارج دوشیده شده یک لیتر است، اما ضمّ مجهول به معلوم، این معلوم را هم مجهول می کند، چون اگر مبیع موزون است باید که وزن آن مشخص باشد؛ اینکه دو تا بیع و دو تا مبیع نیست، مجموعاً وزن آن چقدر است معلوم نیست. اگر مبیعی موزون یا مکیل بود، حتماً باید وزن آن مشخص باشد الآن وزن این چقدر است؟ دو لیتر است یک لیتر و نیم است، بیش از دو لیتر است کمتر از دو لیتر است معلوم نیست، این معامله می شود باطل. [(۱)] ضمّ مجهول به معلوم در صورتی که باید مکیل یا موزون باشد و کیل و وزن آن مشخص باشد باعث بطلان معامله است؛ زیرا ضمّ مجهول به معلوم نه تنها مشکل خود را حل نمی کند، بلکه برای آن معلوم هم مشکل ایجاد می کند، آن مجموع را مجهول می کند، وقتی مجهول شد باطل می شود؛ ولی اینجا به عنوان غرر هست، نه به عنوان وزن و کیل. اگر بنای عقلا بر این است که در صورت ضمیمه غرر و خطر ندانند بگویند اگر شد که «نعم المطلوب»، نشد این پول به ازای مقداری است که به نصاب رسیده است؛ لذا ضمیمه صحیح است، ضمّ مجهول به معلوم در مسئله مکیل و موزون، مشکل را حل نمی کند و صحیح نیست. اینجا که از سنخ مکیل و موزون نیست، چون میوه روی درخت با مشاهده خرید و فروش می شود بعد از چیدن است که یا کیلی است یا وزنی.

ص: ۷۵۱

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۴، ص۳۰۷.

پرسش: ...؟پاسخ: آن در صورتی است که وحدت محل باشد، اگر وحدت محل نباشد نزد عرف دو تا بیع باشد، اشکال دارد، چون وحدت و کثرت بیع که حقیقت شرعیه ندارد؛ این یک خرید و فروش است یا دو خرید و فروش؟ یک درخت است در این محل، یک درخت است در شهر دیگر، این را نمی گویند ضمیمه کردند، بلکه این دو بیع است؛ اگر دو بیع است، هر کدام حکم خاص خود را دارد.

پس این فرمایش مرحوم محقق که فرمود: اگر باغی را ضمیمه باغ دیگر بکنی، «فیه تردد»، این لابد در باغ دیگری است که وحدت بیع حاصل نیست، بلکه دو تا بیع است که هر کدام حکم خاص خود را دارد. گاهی است که این کثرت ولو نزدیک هم هم باشد، جای ضمیمه نیست، بلکه دو تا بیع است، مگر قبلاً نفرمودند که اگر میوه های باغی را دو یا سه ساله بفروشند، عیب ندارد، چون مجموعاً می شود یک بیع، با اینکه از نظر زمان فاصله زیاد است، یک سال دو سال با مبیع فعلی فاصله دارد، اما این مجموع را بیع واحد کردند؛ ولی اگر مجموع بشود بیع واحد، اینجا ضمیمه درست است، مثلاً بگوید میوه های درختان باغ که در این شهر است با میوه های درختانی که در شهر دیگر است، مجموع یک بیع باشد، نه یکی اصل باشد، یکی ضمیمه، این درست است. اگر از نظر زمان، چند زمان، یک زمان حساب می شود، از نظر زمین هم چند زمین، یک زمین حساب می شود، فاصله فرقی ندارد. چه بگوید که محصول امسال و آینده و سال بعد اینها را یکجا من فروختم یا بگوید محصول درختان این شهر و آن شهر را یکجا من به شما فروختم، کسی است که در سه شهر، سه تا باغ دارد، هر سه تا را یکجا دارد می فروشد، این بیع واحد است، این طور نیست که فاصله اگر زیاد باشد وحدت را آسیب برساند چه اینکه فاصله زمانی هم اگر زیاد باشد، وحدت را آسیب نمی رساند؛ ولی یک وقت است که قرارداد بر این است که این شیء، محور اصلی است و آن را می خواهند ضمیمه این بکنند، باید طوری باشد فرع و اصل باشد، کنار هم باشند، بشود ضمیمه کرد، اما اگر جزء مبیع باشد حساب ضمیمه نیست نه فاصله زمانی زیان بار است، نه فاصله زمینی، هر دو کافی است.

ص: ۷۵۲

این تردیدی که ایشان فرمودند، ظاهراً این تردید تام نیست. حالا قبل از اینکه به روایات مسئله برسیم، فرمایش مرحوم صاحب ریاض که فرمایش نافعی بود که حتماً مراجعه می فرمایید، این فرمایش را دارند که اخبار ائمه(علیهم السلام) «یکشف بعضها عن بعض». این مطلب تامی است؛ یعنی روایات را هم از باب «یفسر بعضها بعضها» می شود معنا کرد؛ منتها وقتی لطافت آن به نصاب می رسد که فرمایش مرحوم صاحب جواهر ضمیمه بشود که این ذوات قدسی به منزله یک متکلم هستند، دیگر فاصله صد و دویست سال که بین ائمه(علیهم السلام) هست، این فاصله هم رخت برمی بندد، چون اینها به منزله متکلم واحدند.

روایاتی که مسئله «بُدُوّ الصلاح» را کافی می دانست چند روایت بود که شاید تکرار آنها لازم نباشد؛ (۱) اما اینکه دارد «یؤمن علیها العاهه»؛ (۲) [۱۰]اگر باب اول را ملاحظه بفرمایید، شاید همین مطلب از آن استفاده بشود. (۳) حالا آن روایت را که قبلاً مطرح فرمودند، الآن مطرح کنیم. روایت دوم، باب دوم درباره ضمیمه این بود که «اسماعیل بن فضل» می گوید از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم: «عَنْ بَیْعِ الثَّمَرَهِ قَبْلَ أَنْ تُدْرِکَ» قبل از اینکه بالغ بشود، «فَقَالَ إِذَا کَانَ لَهُ فِی تِلْکَ الْأَرْضِ بَیْعٌ لَهُ غَلَّهٌ قَدْ أَدْرَکَتْ فَبَیْعُ ذَلِکَ کُلِّهِ حَلَالٌ»؛ (۴) [۱۲] این برای ضمیمه است. فرمود که اگر در همان منطقه غله ای دارد و درآمد و ملکی دارد، این ضمیمه عیب ندارد. «غله»؛ یعنی درآمد، اینکه می گویند «مستغلات ملکی» این با «غین» است با «قاف» که نیست؛ یعنی درآمدهای ملکی، اگر کسی باغی دارد و درآمدی دارد، می گویند «مستغلات ملکی» او. شاید اینکه محقق(رضوان الله علیه) فرمود اگر این بستان در کنار آن باغ باشد، ضمیمه عیب ندارد؛ ولی اگر در جای دیگر باشد، ضمیمه بی محذور نیست، از این گونه روایات استفاده شده باشد.

ص: ۷۵۳

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۱۱ و ۲۱۵، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۴، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۷، ابواب، باب۲، ط آل البیت.

اگر در همان منطقه باغی دارد که میوه های آن رسیده؛ نه به این معنا که قابل خوردن است؛ یعنی به آن نصاب رسیده، نصاب آن هم «بُدُوّ صلاح» یا امن از «عاهه» است، امن از آفت، عبور از خطر. اینکه فرمود: «فی تلک الارض»، معلوم می شود که نزدیک هم باید باشند، اگر در زمین دیگر بود، این وحدت صادق نیست؛ این یک بیع نیست که یکی ضمیمه دیگری باشد، بلکه دو تا بیع است، وقتی دو تا بیع شد هر کدام حکم خاص خود را دارد.

روایت پنج باب دو به این صورت است که از عمار نقل شده است، از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه): «سُئِلَ عَنِ الْفَاكِهَةِ مَتَى يَحِلُّ بَيْعُهَا»؛ چه موقع بیع آن صحیح است؟ آن وقتی که البته به ثمر نشست که یقیناً بیعش صحیح است، اما هنوز به ثمر ننشسته که بنای خریدارها همین بود که وقتی شکوفه کرد و گره بست، می خرند. عرض کرد: «مَتَى يَحِلُّ بَيْعُهَا قَالَ(عَلَيه السَّلام) إِذَا كَانَتْ فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ»؛ اگر درختان زیاد هستند، اما همه در یک محل هستند، «فَأَطْعَمَ بَعْضُهَا» بعضی از این میوه ها طعم و مزه پیدا کرده، «فَقَدْ حَلَّ بَيْعُ الْفَاكِهَةِ كُلِّهَا»؛ فروش همه جایز است، زیرا وحدت صادق است، ضمیمه محقق است، بیع واحد است، اگر بعضی خطر داشته باشد، بعضی بی خطر است؛ بیع درست است؛ حالا ـ بعداً خسارت های هست، اگر غبن باشد، خیار عیب باشد و دیگر، معامله را ممکن است به هم بزنند، چون خیار داشتن، فرع بر صحت معامله است، معامله باید منعقد بشود، صحیح بشود تا خیار داشته باشند. خطرات و ضررهای بعدی را با خیار می شود ترمیم کرد، اما خیار از احکام معامله صحیح است. ببینیم این بیع صحیحاً منعقد شده است یا نه؟ فرمود: بله، صحیح است. «قَالَ إِذَا كَانَتْ فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ فَأَطْعَمَ بَعْضُهَا فَقَدْ حَلَّ بَيْعُ الْفَاكِهَةِ كُلِّهَا فَإِذَا كَانَ نَوْعاً وَاحِداً فَلَا يَحِلُّ بَيْعُهُ حَتَّى يُطْعِمَ»؛ اگر یک نوع است این تا مزه نگیرد، طعم نگیرد، جایز نیست، برای اینکه یک نوع که باشد، خطر دائمی است و هیچ کدام از اینها به ثمر نرسیدند، اما اگر چند نوع میوه است این از سنخ ضمیمه خواهد بود. «فَإِنْ كَانَ أَنْوَاعٌ مُتَفَرِّقَةٌ فَلَا يُبَاعُ شَيْءٌ مِنْهَا حَتَّى يُطْعِمَ كُلُّ نَوْعٍ مِنْهَا وَاحِدَةً ثُمَّ تُبَاعُ تِلْكَ الْأَنْوَاعُ»؛ (1) [۱۳]اگر چند نوع است، این باغ هم انار دارد، هم انجیر دارد، هر کدام حکم خاص خود را دارد، اینجا ضمیمه صادق نیست؛ این دو تا بیع است و دو تا بیع را نمی شود ضمیمه دیگری قرار بدهید. اگر چند تا درخت انار دارد، بعضی را ضمیمه بعض می کنید؛ اما اگر میوه های درختان فرق می کند، بعضی ها خطرپذیر است، وضع بعضی هنوز روشن نشده، یکی انجیر است، یکی انگور است، یکی خرماست، یکی میوه دیگر است، چگونه شما می توانید ضمیمه بکنید؟! غرض آن است که ضمیمه جایی است که اگر دومی در کنار اولی قرار بگیرد، به وحدت این بیع آسیب نمی رساند؛ اما اگر دومی در کنار اولی قرار بگیرد، این دو تا بیع است نه بیع واحد مُنضمّ، اگر این چنین شد جایز نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۸، ابواب بیع الثمار، باب۲، ط آل البیت.

روایت دوازدهم از باب یک این بود، «علی بن ابی حمزه بطائنی» (می دانید که گفتند اگر «علی بن ابی حمزه» در سند باشد مشکل دارد، چون متأسفانه او واقفی بود، «علی بن ابی حمزه» به خطر وقف گرفتار شد، همان مشکل وجوهات و سهم امامی که در اختیارش بود و اگر به امامت امام بعدی، امام هشتم(سلام الله علیه) معتقد می شد و رضایت می داد، باید این وجوهات را خدمت او تقدیم می کرد، او وکیل امام قبلی بود و وجوهاتی نزد او بود، وقتی امام قبلی رحلت کرد، اگر امامت امام بعدی را می پذیرفت، باید این وجوهات را نزد ایشان می برد. همین خطر حتی برای وکلای امام زمان خودشان به وجود می آید. اینکه گفتند (لَقَد أَضَلَّ مِنکُم جِبِلّاً کَثِیرَاً)؛ (۱) [۱۴]خیلی از علما، فقها، حکما، زهّاد و عبّاد را او(شیطان) فریب داد همین است؛ (لَقَد أَضَلَّ مِنکُم جِبِلّاً کَثِیرَاً) خیلی ها را به دام دانداخت. چگونه می شود که انسان وکیل امام زمان خود باشد بعد به این صورت دربیاید؟! «علی بن ابی حمزه بطائنی» که گرفتار وقف شد)، از نظر نقل روایت مشکل جدی پیدا کرد؛ لکن بزرگان کاملاً فرق گذاشتند، روایت هایی که ایشان قبل از وقف نقل کرد به آن عمل می کنند، روایت هایی که ایشان بعد از ابتلای به وقف، واقفی شد، آن را اعتنا نمی کنند. به وسیله قرائن داخلی و خارجی تشخیص می دهند که این روایت را ایشان قبل از وقف نقل کردند، قبل از اینکه واقفی بشود یا بعد از این خطر نقل کردند.

ص: ۷۵۵

۱- یس/سوره۳۶، آیه۶۲.

سیدنا الاستاد مرحوم داماد(رضوان الله علیه) به مناسبتی - چون «علی بن ابی حمزه بطائنی» روایتی درباره خمس دارند - بحث مبسوطی کردند، در روایت «علی بن ابی حمزه بطائنی» که اصلاً بعد از وقف از او چیزی نقل نشده «فلا کلام فیه»؛ اگر بعد از وقف چیزی از او نقل شده، دیگر محل قبول نیست. (۱) چون «علی بن ابی حمزه بطائنی» در این روایت هست، این گونه از روایات را ایشان به موثقه یا صحیحه یا اینها یاد نمی کنند.

کسی که در مهم ترین مسئله دروغ می گوید، ما وثاقت او را از کجا اثبات کنیم؟! منظور این است که ما باید وثاقت را احراز بکنیم. این آقا چگونه مورد وثوق ماست و دروغ نمی گوید و خلاف نمی گوید؟! این یک امر «بیّن الرّشد» را دروغ گفته و «بین الغیّ» کرد، گفت که امام نیست، از این دروغ بدتر! غرض این است که این فرق بین روایات قبل از وقف و بعد از وقف هست.

«عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) قَالَ: سُئِلَ عَنِ النَّخْلِ وَ الثَّمَرَهِ یَبْتَاعُهَا الرَّجُلُ عَاماً وَاحِداً»؛ از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال شده است که خرما یا میوه درخت دیگر را یک سال می خرند و می فروشند «قَبْلَ أَنْ یُثْمِرَ»؛ قبل از اینکه به بار بنشیند. «قَالَ(عَلَیهِ السَّلام) لا» نمی شود فروخت، «حَتَّی تُثْمِرَ وَ تَأْمَنَ ثَمَرَتُهَا مِنَ الْآفَهِ». این «یؤمن علیها العاهه» که در متن شرایع آمد، از روایت دوازده، باب یک، استفاده شده است که از خطر عبور کرده باشد، دیگر ما اطمینان داریم این از «عاهه» و آفت و آسیب در امان است. «فَإِذَا أَثْمَرَتْ فَابْتَعْهَا أَرْبَعَهَ أَعْوَام»؛ اگر به ثمر نشست می توانی چهار ساله کمتر و بیشتر بخری، «مَعَ ذَلِکَ الْعَامِ أَوْ أَکْثَرَ مِنْ ذَلِکَ أَوْ أَقَلَّ» (۲) [۱۶]وقتی از خطر عبور کرد می توانی بخری.

ص: ۷۵۶

۱-

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۴، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

مستحضرید که در مسئله بغولات یک چین و دو چین و سه چین و اینها کاملاً مطرح است؛ اگر گفت ما میوه این بخش از باغ، خیار یا گوجه یا بادمجان را به شما فروختیم، همه چین ها را شامل می شود؛ اما اگر چین اول یا چین دوم را مشخص کرد، آن هم راه خاص خود را دارد.

بعضی از درختان هستند که به اصطلاح می گویند «چهار فصل»، اینها دو فصل میوه می دهند، این دو فصل به منزله دو سال است اگر کسی بگوید میوه این درخت را من به شما فروختم؛ او باید مشخص بکند که یک فصل آن را فروخت یا دو فصل آن را فروخت؛ اگر غرایز این است، عرف این است، بنا بر این است، انصراف طرفین این است که وقتی گفت میوه درخت انجیر را به شما فروختم؛ یعنی یک ساله، این درخت در یک سال دو فصل میوه می دهد؛ اما اگر چنین بنایی نباشد که «مبنیاً علیه العقد» واقع شده باشد، این باید مشخص بکند؛ این دو فصل به منزله دو سال است. قبلاً در طلیعه بحث ملاحظه فرمودید که منظور از سال، دوازده ماه نیست منظور از سال این است که این درخت یک بار در سال میوه می دهد. بعضی از درختان هستند در مدت سال وقتی می خواهد گل بدهد بیش از بیست روز نیست یا بیش از یک ماه نیست یا یک ماه است یا کمتر از یک ماه است یا بیشتر از یک ماه است، اینکه دوازده ماه میوه نمی دهد، دوازده ماه دارد زمینه را فراهم می کند تا اینکه یک ماه میوه بدهد، میوه دوازده ماهه نیست، بلکه میوه یک ماهه یا دو ماهه یا کمتر یا بیشتر است؛ ولی بعضی از درختان هستند که دو فصل میوه می دهند، این درختانی که دو فصل میوه می دهند به منزله دو سال است. اگر این طور شد این درخت انجیری که هنوز به بار ننشست، در صورتی که فروش دو ساله جایز باشد، فروش میوه درخت انجیر ولو به بار ننشست جایز است، چرا؟ چون فرمودند: دو ساله جایز است و استدلال حضرت هم این بود که اگر سال اول میوه نداد، سال دوم میوه می دهد؛ اینجا هم اگر فصل اول میوه نداد، فصل دوم میوه می دهد. پس درخت انجیری که دو فصل میوه می دهد با درختانی که یک فصل میوه می دهند کاملاً فرق دارد. درختانی که یک فصل میوه می دهند یا «بُدُوّ صلاح» است یا عبور از خطر، در غیر این صورت گفتند اگر دو یا سه ساله باشد عیب ندارد، شما می گویید اگر سال اول به ثمر ننشست سال دوم به ثمر می نشیند و مانند آن؛ اینجا هم چون در یک سال دو بار میوه می دهد، اگر بار اول به ثمر ننشست بار دوم میوه می دهد.

ص: ۷۵۷

بله، اگر عادت این درختان چنین بود که در یک سال میوه می دهد، هر دو فصل میوه می دهد و اگر میوه نمی دهد، هیچ کدام از این دو فصل میوه نمی دهد، اینجا دیگر ضمیمه فایده ندارد، اینجا نظیر سال های دیگر نیست.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در شرایع فصل هشتم از فصول ده گانه کتاب بیع را به بیع اثمار و میوه ها اختصاص داد که فرمود: «الفصل الثامن فی بیع الثمار»؛ منتها این را در سه بخش خلاصه کردند: بخشی مربوط به میوه های خرما، برای اینکه بیشتر این سؤال ها و روایات درباره خرما بود، چون محل ابتلای مردم حجاز همان خرما بود. بخش دوم روایاتی است که مربوط به میوه های دیگر است. بخش سوم مربوط به بُغولات و سبزیجات؛ نظیر خیار و گوجه و اینها است و در پایان این سه بخش چند مسئله را به عنوان لواحق ذکر کردند. (۱) همان طوری که در پایان مسئله «صرف» ده مسئله را ذکر کردند، (۲) اینجا هشت مسئله را به عنوان لواحق ذکر می کنند. قهراً بحث در فصل هشتم در چهار بخش خواهد بود: بخش اول مربوط به درخت خرما و احکام مربوط به درخت خرماست. بخش دوم مربوط به سایر میوه هاست و بخش سوم مربوط به سبزی ها و بُغُولات و خیار و بادمجان و گوجه است و بخش چهارم مربوط به لواحق هشت گانه ای است که به فصل هشتم مرتبط است.

خطوط کلی حاکم بر این بخش ها همان پنج مرحله ای است که در اینجا هم حاکم است که آن پنج مرحله ضوابط اصلی استنباط است: مرحله اُولی اصول اولیه است که «اصاله الفساد» است در معاملات؛ خواه مبیع، درخت نخل یا میوه سایر درختان یا بُغولات یا چیز دیگر باشد. اصل در معامله فساد است و معنای «اصاله الفساد» این نیست که ایجاب باطل است یا قبول باطل است یا ترتیب باطل است یا موالات باطل است، بلکه استصحاب قبلی حاکم است؛ این بایع قبل از اینکه کالای خود را بفروشد، مالک این مبیع بود «الآن کماکان»؛ مشتری قبل از اینکه این کالا را بخرد مالک ثمن بود «الآن کماکان»؛ استصحاب ملکیّت مبیع برای بایع و استصحاب ملکیّت ثمن برای مشتری اثر آن هم فساد معامله است؛ یعنی معامله فاسد است، این معنای «اصاله الفساد» در معاملات است.

ص: ۷۵۹

-۱

-۲

اطلاقات و عمومات بعدی که مرحله دوم هست، باعث خروج از این اصل اولی است، زیرا آن اصل و این اماره است، اطلاقات (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ)، (۱) [۳](أَوفُوا بِالعُقُودِ)، (۲) (تِجارَةً عَن تَراضٍ)، (۳) اینها اماره است و مقدم بر آن اصل است. وقتی می توان به این اطلاقات تمسک کرد که اینها اسامی باشند، برای اسباب این داد و ستد، نه برای مسبّب؛ اگر بیع تجارت و مانند آن اسم باشد برای خصوص آن تبادل، آن تبادل یک امر بسیط است یا موجود هست یا نیست، دیگر مرکب از اجراء و شرایط نیست

که ما بگوییم آن بخش از اجزاء و شرایط مورد یقین است و این بخش زائد آن مشکوک است، برای نفی این اجزاء یا شرایط زائد به اطلاق یا عموم تمسک می کنیم؛ ولی اگر اسم برای اسباب این عقود باشد، این اسباب شرایطی دارند، اجزائی دارند، قدر متیقن دارند، زائدی مشکوک دارند، برای طرد این زائد مشکوک به اطلاق یا عموم تمسک می کنیم که ظاهراً این راه هم صحیح است.

بخش سوم خطوط کلی مسئله غرر هست که بر همه معاملات حاکم است که اگر یک خرید و فروش غرری بود، کسی خواست شانسی معامله کند، چون خود شانس وهم و خیال است و هیچ واقعیتی ندارد، این بیع هم شبیه یک نوع خیالبافی است که این هم باطل است؛ هم «نَهَی النَّبِیُّ عَن بِیعِ الغَرَر» (۴) [۶]وارد شده است، هم آن مطلقات را گفتند نافع است و این غرر را هرگز شارع امضا نمی کند، چه در بیع باشد، چه در عقود دیگر، البته گوشه ای از این جهل ها در مسئله عقد صلح ممضاست بر خلاف ربا که هیچ گوشه ای در هیچ عقدی ممضا نیست. ربا در هر عقدی باشد ولو ذره ای باشد هم حرام است و هم باعث بطلان معامله است. پس مسئله غرر و اینها حاکم بر اطلاقات و عمومات است که اگر خواستیم به عمومات و اطلاقات تمسک بکنیم باید محکوم ادله نفی غرر باشیم؛ یعنی غرری در کار نباشد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۷، ص۴۴۸، ابواب آداب التجاره، باب۴۰، ط آل البیت.

بخش چهارم نصوص خاصه مسئله است (۱) که جداگانه باید مطرح بشود و ظاهراً کاری که مرحوم محقق کردند، فقط احترام به نصوص است، صبغه فقهی ندارد. چون روایات مسئله خرما جدای از روایات مسئله میوه های دیگر وارد شده است؛ ایشان به احترام نصوص دو بخش کردند: بخش خرما، (۲) بخش میوه های دیگر، (۳) وگرنه به تعبیر مرحوم صاحب جواهر، برخی از فقها این کار را نکردند و نباید هم این کار را بکنند. احترام به نصوص در فهم دقیق آنها و عمل به آنهاست؛ حالا آن روز در حجاز، اکثر سؤال ها مربوط به خرما بود و اکثر روایات درباره خرما وارد شد، این باعث نمی شود که بحث خرما، جدای از بحث میوه های دیگر باشد؛ لذا تعبیر مرحوم صاحب جواهر این است که برخی از بزرگان فقهی گفتند «نخل و غیره من الاشجار»؛ این طوری هم باید بحث کرد، (۴) برای اینکه هیچ فرقی بین خرما و میوه های دیگر نیست. اگر «بُدُوّ صلاح» است در آنجا هم هست، اگر قبل از آن صحیح نیست در آنجا هم صحیح نیست، اگر انضمام چند ساله است در همه جا هست، اگر «بشرط القطع» است در همه جاست، «بشرط الضمیمه» است در همه جاست.

بخش پنجم مسئله اجماع است؛ همان طوری که مرحوم صاحب جواهر در بخش خرما خیلی به آن تکیه کردند اینجا هم تکیه کردند (۵) و تعجب است با اینکه خود ایشان و بزرگان در اصول گفتند که اجماع «محتمل المدرک» حجت نیست؛ (۶) اولاً انعقاد اجمای تعبدی در معاملات بسیار بعید است، در عبادات امکان دارد؛ ثانیاً در مسئله ای که چند روایت هست و غالب فقها در هر بخشی به گوشه ای از این روایات استدلال کرده اند، چگونه می شود اجماع تعبدی منعقد شده باشد؟! این اجماع اگر «مقطوع المدرک» نباشد «مظنون المدرک» هست؛ شما اجماع «محتمل المدرک» را حجت نمی دانید، اینجا که «مظنون المدرک» است. پس بخش پنجم کارآیی ندارد.

ص: ۷۶۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۹، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲-

۳-

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۶۵.

۵- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۵۶ و ۵۷.

۶- محاضرات فی الاصول، السیدابوالقاسم خوئی، ج۳، ص۱۹۷ و ۱۹۸.

ببینید اول اینها از شهرت شروع می کنند، بعد این را به اجماع منقول می رسانند، بعد قدری فحص بیشتری می کنند اجماع را محصل می کنند، بعد می گویند این ضروری دین است. اگر این روش مقداری تعدیل بشود، نوع آوری در فقه هم دشوار نیست، دست فقیه بسته نیست. آخر این اجماع به استناد فهم از همین نصوص است، اگر این نصوص را یک فقیه دیگری بهتر فهمید، دقیق تر فهمید یا معادل آنها فهمید، چرا امر تازه ای عرضه نشود؟! بنابراین اول از شهرت شروع کردند، بعد اجماع منقول، بعد اجماع محصل، بعد ضروری دین؛ این در روش مرحوم صاحب جواهر کم نیست. در این قسمت که چند باب و چند روایت در هر بابی از این ابواب آمده، انعقاد اجماع تعبدی بسیار مشکل است.

همین روش که در باب خرما وارد بود، در سایر درختان هم هست. مرحوم محقق(رضوان الله علیه) صاحب شرایع فرمودند: فصل هشتم «فی بیع الثمار» است. در بیع ثمار فرمودند: «و النظر فی ثمره النخل»، یک؛ «و الفواکه»، دو؛ «و الخُضر» که جمع «اخضر» است؛ یعنی سبزی و مانند آن، سه؛ «و اللواحق» که مسائل هشت گانه ای است که ملحق به این فصل هشتم است. «اما النخل» بحث آن گذشت، بعد از اینکه این بخش اول را گذراندند، می رسند به «و اما الاشجار». این خیلی نظم دقیق ریاضی را به همراه ندارد، بحث در نخل نیست و بحث در شجر و اشجار دیگر نیست، بلکه بحث در ثمر نخل و ثمر اشجار است. حالا شما عنوان کردید «و أما ألاشجار»، سخن از درخت فروشی که نیست، سخن از میو ه فروشی است؛ میوه که فرقی ندارد بین خرما و غیر خرما. فرمود: «و أما ألاشجار»؛ یعنی میوه□ درختان دیگر غیر از درخت خرما. «و أما ألاشجار فلا یجوز بیعها»؛ حالا سخن از خرید و فروش درخت نیست، چقدر ما بگوییم مضاف محذوف است؟ میوه□ درختان دیگر خرید و فروش آن جایز نیست، «حتی یَبدوَ صلاحها»؛ تا شکوفه خود را نشان بدهد که از خطر گذشت و گره ای ببندد.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، آنجا هم اشکال وارد بود آنجا چرا فرمودند نخل؟ باید می فرمودند: «و اما ثمر النخل»، اینجا بفرماید «ثمر الاشجار»؛ سخن در خرید و فروش درخت خرما و درختان دیگر که نیست. «و اما الاشجار فلایجوز بیعها حتی یبدو صلاحها»، «بُدُوّ صلاح» را هم قبلاً معنا کردند؛ یعنی رنگ بگیرد. «و حده ان ینعقد الحَبّ»، «حَبّه» برای این درخت یا هسته این درخت، گرچه به اینها نمی گویند «حَبّ»، به اینها می گویند هسته. در جریان جو و گندم و اینها می گویند «حَبّ»، در جریان میوه ها می گویند «هسته». در قرآن کریم گاهی به «حَبّ» یاد کرده است و گاهی به ریشه ها و مواد دیگر. (۱) اگر هسته ای یا حَبّه ای به زمین فرو برود، تنها کسی که زارع آن است و آن را زنده می کند، خداست. (۲) اینجا فرمود تا حَبّ آن معلوم شود؛ این «حَبّ» در قبال هسته نیست جامع حَبّ و هسته است.

«و لایشترط زیادهٌ علی ذلک» یا «زیادهٌ علی ذلک»؛ «و لایشترط»؛ یعنی امر زائد بر این شرط نیست «علی الأشبه»؛ یعنی اشبه به قواعد. مرحوم شیخ طوسی در مبسوط و همچنین در نهایه، زائد بر مسئله «بُدُوّ»، که همان انعقاد حَبّه است یک مطلب را شرح کردند و آن این است که این شکوفه آنقدر از خطر عبور کند که دیگر برگ هایش بریزد و کاملاً این گره روی این شاخه بماند، دیگر هیچ اثری از شکوفه و برگ های ظریف شکوفه نباشد. این فرمایشاتی که مرحوم شیخ طوسی در نهایه فرمودند یا در مبسوط دارند (۳) با تفاوتی در تعبیر، آن را مرحوم محقق در متن شرایع نقد می کنند که فرمود: زائد بر این شرط نیست. پس «ولا یشترط زیادهٌ علی»؛ یعنی شرط زائد، یا «لایشترط امر زیادهً علی ذلک علی الاشبه». بعد فرمودند که «و هل یجوز بیعها سنتین فصاعداً قبل ظهورها، قیل نعم و الأُولی المنع لتحقق الجهاله»؛ (۴) [۱۶]حالا مگر فرق جوهری بین میوه و درخت خرما هست؟ در خرما که شما گفتید آنجا «مروی الجواز» است و روایت دارد که می شود دو یا سه ساله فروخت، بعد غرر را با این نفی کردید که اگر امسال به بار ننشست، سال دوم و سوم به بار می نشینند، این در میوه های دیگر هم هست؛ آن هم ارشاد به امر ارتکازی و امر غرایز عقلاست، نه امر تعبدی. وقتی خود ائمه(علیهم السلام) یا وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله سلم) ارشاد می کنند؛ یعنی این مجموعه یک مبیع است و این مجموعه ثمر را به همراه دارد؛ حالا جریان یوسف(سلام الله علیه) که هفت سال قحطی آمده (۵) این «قضیه فی واقعه»، این طور نیست که هفت سال خشک سالی و هفت سال هم تَر سالی باشد؛ آن یک امر غیر عادی بود و امر عادی این است که اگر یک سال خشک سالی بود، سال بعد تَر سالی است و ترمیم می کند.

۱- رحمن/سوره۵۵، آیه۱۲.

۲- انعام/سوره۶، آیه۹۵.

۳- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

۴- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

۵- یوسف/سوره۱۲، آیه۴۸.

مرحوم شـهید ثانی در مسالک - که شـرح شرایع است - می فرماید که از فرمایش محقق می توان استفاده کرد که ایشان مایل به جواز این کار هسـتند، چرا؟ برای اینکه در اصل مسـئله بیع نخل فرمودنـد که «نخل فلایجوز بیع ثمرته قبل ظهورها عاما و فی جواز بیعها کـذلک»؛ یعنی قبل از ظهور «عامین فصاعـدا تردد و المروی الجواز»؛ (۱) [۱۸]اینکه فرمود تردد است بعد روایت بر جواز وارد شـده است؛ یعنی میـل به جواز دارد و فتوایشان جایز است. شـما تردیـد داریـد روایت هم که می گویـد جایز است؛ یعنی به حسب قواعد اوّلی انسان مردد است، اما روایت که آمد، شما دیگر تردید ندارید. اینکه فرمود: «و المروی الجواز»؛ میل به جواز دارند و فتوای ایشان جایز است، (۲) البته اگر خواستند احتیاط را به ایشان نسبت بدهند، یک احتیاط استحبابی است نه احتیاط وجوبی.

پس در جریان نخل فرمودند که «و المروی الجواز» و در جریان سایر درختان فرمودند: «وَ الأولی المنع»؛ (۳) [۲۰]به این ضمیمه معلوم می شود که این اُولای استحبابی است نه اُولای وجوبی. احتیاط اسـتحبابی است نه احتیاط وجوبی، فتوای اصلی او جواز است؛ به قرینه اینکه آنجا فرمودنـد: «و المروی الجواز»، اینجا می فرماینـد که «و الاولی المنع». این اُولی که فرمودنـد، نشانه آن است که وجوبی در کـار نیست یـا حرمتی در طرف مقابـل نیست. «لتحقق الجهـاله»؛ این جهالت ارشاد است، اگر غرر بر طرف شد و کارشـناس گفت این از خطر عبور می کند، یا کارشـناس میوه گفت از خطر عبور کرد یا کارشـناس هواشناسی که مورد اطمینان باشـد، طمأنینه عقلایی بدهـد کافی است؛ مثلاً گفتنـد تا ده روز دیگر ما تگر گی نـداریم، درجه هوا زیر صـفر نیست و مانند آن، اگر کارشناسـی هواشـناس، یا کارشناسی آن میوه شناس، غرر زدائی کرد، جایز است. غرر باید بر طرف بشود؛ یعنی خطر جهالت باید بر طرف بشود، اینجا هم می شود.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۶.

۲- مسالك الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۵۳.

۳- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

در مسئله نخل فرمودند که چند تا راه برای جواز دارد؛ یعنی اگر شکوفه هنوز از خطر عبور نکرده با سه راه می شود این را فروخت: یکی اینکه اگر خاصیت دارویی یا خواص دیگر برای همین شکوفه ها بود که خواستند از عطر آنها استفاده کنند، از خاصیت درمانی آنها استفاده کنند، خریدار و فروشنده توافق کردند «بشرط القطع» که ما آنچه که فعلاً روی شاخه های درخت است را فعلاً می فروشیم به شرطی که شما هم اکنون قطع کنی و بچینی؛ این یک فائده عقلایی دارد، بیع درست است؛ این نمی خواهد به میوه برسد، بلکه می خواهد الآن از گل، عطر، درمان گیاهی آن استفاده کند. این به شرط قطع است، یا به شرط ضمیمه است که محصول به بار نشسته درختان دیگر را با این ضمیمه بکنند که ضمیمه جایز است. درباره ضمیمه هم بحثی است که قبلاً گذشت و الآن هم روی این نکته هایی که شهید اشاره کردند مطرح می شود؛ یا «عامین أو ثلاثه اعوام» دو یا سه ساله بفروشد؛ یعنی این شکوفه هایی که از خطر عبور نکرده، اگر یک ساله بفروشند اشکال دارد، دو یا سه ساله بفروشند اشکال ندارد. پس این سه صورت، صورت جواز است یا «بشرط القطع» یا «بشرط الضمیمه» یا به شرط سه یا چهار ساله فروختن. همین سه شرط در جریان درختان دیگر هم هست، اگر گل آن را برای اینکه عطر بگیرند یا دارو است و تأثیر درمانی دارد و داروی گیاهی است آن را قطع بکنند، این منفعت محلله عقلایی دارد و خرید و فروش آن درست است. «بشرط الضمیمه» کردن که هم مالیّت دارد و هم «یبذل بازائه المال» در مسائل تجاری ضمیمه بکنند کافی است، یا دو یا سه ساله بخرند.

ص: ۷۶۵

آنچه که روایات درباره خصوص نخل وارد شد، درباره میو ه های دیگر هم هست، چون هیچ خصیصه ای درباره نخل نیست. یکٔ وقت است که یکٔ حکم در خصوص نخل است مثلاً گفتند خرما زکات دارد، پرتقال و مرکبات دیگر زکات ندارد، آن تعبّد خاصی است که «یؤخذ به» و یک امر عبادی است مثلاً در کشمش زکات دارد، پرتقال و مرکبات زکات ندارد، این معلوم است که تعبد است؛ اما یکٔ وقت عناصر محوری خرید و فروش را دارند مطرح می کنند که تعبدی هم در کار نیست، معلوم است فرقی بین خرما و مرکبات و میوه های دیگر نیست.

غرض این است که وقتی به ثمر نشست، نخل از آن جهت که تعبیر دارد یکٔ نکاح بین نر و ماده آن است، با درختان دیگر فرق دارد، باید تعبیر بشود، اینها سر جای خود محفوظ است. اما حالا ثمر آن که به بار نشسته و شکوفه کرد، ولی هنوز از خطر عبور نکرده، از این جهت غرر هست. چون «ضوضاء» و نزاع و زد و خورد هست که وجود مبارکٔ پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) آمد، برای حل آن نزاع که دید یکٔ عده دارند دعوا می کنند فرمود: شما می خواستید سه ساله بفروشید یا می خواستید صبر بکنید این از خطر عبور بکند. (۱) معلوم می شود ارشاد است به یک امر غریزه عقلاء تعبدی در کار نیست؛ این بین درخت خرما و درخت انگور فرق نمی کند.

پس اگر ضمیمه بکنند عیب ندارد، «و اذ انعقد جاز بیعه مع اصوله و منفردا»، فرمود: حالا اگر گره بسته شد، چه با درخت بفروشند، چه تنها بفروشند، این هیچ عیبی هم ندارد. حالا یکٔ وقت است که این میوه نه تنها بین خرما و میوه های دیگر فرق نیست، خود میوه های دیگر هم با هم فرق ندارند. وقتی از خطر عبور کرد و میوه شد، خواه پوست دار باشد، خواه بی پوست، خواه دو پوسته باشد، خواه یکٔ پوسته، همه اینها را مطرح کردند، بی پوست باشد، مثل سیب، انجیر، اینها میوه های بی پوست هستند، پوستی که روی آن هست پوست برای حفاظ نیست بی پوست هستند. میوه هایی که با پوست هستند دو قسم اند: یکٔ وقت یکٔ پوسته هستند؛ نظیر انار که برای حفظ این دانه هاست، یکٔ وقت دو پوسته هستند؛ نظیر گردو، پسته که یکٔ قشر اعلا دارند، یکٔ قشر اسفل دارند، برای نگهداری چیزی که بدون این دو پوست محفوظ نمی ماند؛ اینها را می گویند دو پوسته. پس میوه یا بی پوست است یا یکٔ پوسته است یا دو پوسته، از این جهت هیچ فرقی بین اینها نیست. عمده آن است که این میوه منعقد بشود و از خطر عبور بکند یا هنوز به انعقاد نرسیده به صورت حَبّ که گره بسته بشود، ولی شکوفه آن در آستانه عبور از خطر است، به طوری هم کارشناسان میوه می گویند از خطر عبور کرده هم هواشناسان می گویند که برودت زائد در راه نیست که آن را از بین ببرد، این طمأنینه حاصل است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

فرمود که بیش از این دیگر لازم نیست، مثل «تفّاح و مِشـمِش و عِنَب» یا در قشـری باشد که برای حفظ آن است مثل گردو که در قشـر اسـفل است یا «لوز» یا در قشری که احتیاج نیست، مثل قشر اعلای گردو، البته آن هم از یک نظر محفوظ است و نگه می دارد؛ وقتی هم که بخواهند بچینند، یک سـرمای معتدلی می آید که پوست رویی و پوست سبز تَرَک برمی دارد که کندن آن آسان باشد، وگرنه قبل از اینکه سرما بیاید و این پوست ها را بتَرَکاند، کندن این پوست بسیار دشوار است. سرمایی را ذات اقـدس الهی در اوائل مهر می رسانـد، برای اینکه این پوست ها را ترک بدهد که به آسانی این پوست رویی و پوست سبز جدا بشود، بعـد آن پوست دوم که حافظ است و بایـد باشـد. می فرمایـد از این جهت فرقی نیست، چه ضـمیمه باشـد، چه ضـمیمه نباشد. اینها عصاره خطوط کلی این فرمایشی بود که مرحوم محقق در متن داشتند.

حالا برسـیم به این فرمایش شیخ طوسی که در نهایه یا مبسوط فرمودند: زائد بر آن لازم است؛ یعنی شکوفه وقتی از خطر عبور کرد کافی نیست، باید گره ببندد یا این میوه رنگ بگیرد، این را شما از کجا می گویی؟ اصول کلی را که اطلاقات و عمومات تجویز می کند، غرر هم که در راه نیست، نصوص خاصه هم که فرمود: «بُدُوّ صـلاح»؛ «بُدُوّ صلاح» هم همین است، دیگر زائد بر این چیست؟ اینکه محقق فرمود: زائد بر این شـرط نیست همین است. حالا ببینیم دلیل مرحوم شـیخ طوسـی که در مبسوط و در نهایه فرمودنـد: زائـد بر این «بُـدُوّ صـلاح» چیزی هست که بایـد رنگ بگیرد، این دلیل چیست؟ گفتند دو تا روایت در باب یـک از ابواب ثمار است، وسائل، جلـد هجـدهم، صـفحه ۲۱۲، روایت پنـج، بـاب یـک از ابـواب ثمـار، این روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله تعـالی علیه) نقل کردنـد (۱) کـه سـند، آن قـدر معتـبر نیست. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَـیْنِ بْنِ سَـعِیدٍ عَنِ الْقَـاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ»؛ همین «ابی حمزه بطائنی» که مبتلا به وقف بود. «فِی حَدِیثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام)»؛ اینکه آیا «علی بن ابی حمزه» مستقیماً می تواند از وجود مبارک امام صادق سؤال بکنـد؟ معمولاً روایات خود را از ابی بصـیر نقل می کند. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَی بُسْـتَاناً فِیهِ نَخْلٌ لَیْسَ فِیهِ غَیْرُهُ بُسْراً أَخْضَرَ»؛ سؤال کردم کسی است که باغی را خریده؛ یعنی میوه باغی را خریده، در آن باغ نخل است فقط درخت خرمـاست، در آن باغ غیر از درخت خرما چیز دیگر نیست، «بُسـر أخضَـر»؛ خرمایی است که سبز است، هنوز رنگ کامل خرما را نگرفت؛ در بعضی از نسخه ها به جای «لیس فیه غیره بسر اخضر» آمده است که «غیر بسر اخضر» (۲) [۲۳]نه «غیره». آیا جایز است این کـار یـا نه؟ «قَالَ لَا حَتَّی یَزْهُوَ»؛ «یَزْهُوَ»؛ یعنی چه؟ «قُلْتُ وَ مَا الزَّهْوُ»، «زهو» پیـدا کنـد؛ یعنی چه؟ «قَالَ حَتَّی یَتَلَوَّنَ»؛ تا رنگ بگیرد. این رنگ همان بود که در مسئله قبل فرمودند: «بدوّ الصلاح» این است که «تَصفرَّ أو تَحمرَّ»؛ (۳) [۲۴]یعنی رنگ بگیرد. دیگر شـرط رنگ بگیرد لازم نیست؛ این تلوّنی که مرحوم شـیخ طوسی در نهایه یا مبسوط اضافه کردند به استناد همین روایت پنـج، باب یک از ابواب ثمار است که سـند آن چنان معتبر نیست، برای اینکه خطوط کلی مسـئله اطلاقات و نفی غرر مرجع نهـایی است و این هم نمی توانـد آن را رد بکنـد؛ در برابر روایـات دیگری که فرمود همین که از خطر عبور کرده کافی است، «یَأمَن العَاهَه»؛ (۴) [۲۵]همین که شـما اطمینان داریـد که دیگر عاهتی، آفه ای و اُفتی ندارد می توانید بخرید. خُبره های میوه می گویند این دیگر اُفتی ندارد، کارشناسان هوا می گویند، این دیگر آفتی ندارد، چرا خرید و فروش آن جایز نباشد؟!

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۶، ط اسلامی.

٢- الاصول من الكافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۶، ط اسلامی.

٣- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج٢، ص٣٠٧.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ١٨، ص٢١۵، ابواب بیع الثمار، باب١، ط آل البیت.

روایت سیزده این باب این است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَهَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ بَکَّارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شُرَیْحٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَی ثَمَرَهَ نَخْلٍ سَنَتَیْنِ أَوْ ثَلَاثاً وَ لَیْسَ فِی الْأَرْضِ غَیْرُ ذَلِکَ النَّخْلِ» من از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم: مردی است که میوه درخت خرما را خرید. الآن بحث در درخت خرما نیست بحث در سایر درخت هاست؛ ولی چون حکم درخت خرما با میوه های دیگر یکی است ایشان دارند از آن استفاده می کنند. «ثَمَرَهَ نَخْلٍ سَنَتَیْنِ أَوْ ثَلَاثاً» دو یا سه سال «وَ لَیْسَ فِی الْأَرْضِ غَیْرُ ذَلِکَ النَّخْلِ»، غیر از آن درخت خرما درخت دیگری نیست تا اینکه ضمیمه آن بشود. «قَالَ(عَلَیهِ السَّلام) لَا یَصْلُحُ إِلَّا سَنَهً»؛ یک ساله باید بخرد دو ساله جایز نیست. «وَ لَا تَشْتَرِهِ حَتَّی یَبِینَ صَلَاحُهُ»؛ شما این را نخرید، مگر اینکه رنگ بگیرد یا گره ببندد. ذیل آن مهم است که محل بحث است وگرنه صدر آن مربوط به نخل است که فعلاً محل بحث نیست: «وَ بَلَغَنِی أَنَّهُ قَالَ فِی ثَمَرِ الشَّجَرِ لَا بَأْسَ بِشِرَائِهِ إِذَا صَلَحَتْ ثَمَرَتُهُ»، وقتی «بُدُوّ صلاح» شد میوه درخت را می شود، خرید هر میوه ای باشد، حالا بحث خرما نیست. به حضرت عرض شد که «فَقِیلَ لَهُ وَ مَا صَلَاحُ ثَمَرَتِهِ»؛ اینکه فرمود «بُدُوّ صلاح» شرط است قبل از آن درست نیست؛ «بُدُوّ صلاح»؛ یعنی چه؟ «فَقَالَ(عَلَیهِ السَّلام) إِذَا عَقَدَ بَعْدَ سُقُوطِ وَرْدِهِ»؛ (۱) [۲۶] بعد از اینکه گل آن ریخت و این شکوفه ریخت و میوه گره بست، آن وقت می شود فروخت.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۲۱۴ و ۲۱۵، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

سایر روایاتی که فرمود قبل از این هم جایز است؛ این روایت هم که سند آن ضعیف است، هم درباره «محمد بن شُریح» سخنی است؛ گرچه برخی ها از او به موثقه یاد کردند، (۱) اعتمادی به این سند نیست، مضمون آن هم با آن قواعد اصلی سازگار نیست. بنابراین این فرمایشی که مرحوم شیخ طوسی که در نهایه یا در مبسوط فرمودند، ناتمام است؛ همین که طبق کار کارشناسی از خطر عبور کرده، ولو گره بسته نشود یا رنگ نگیرد جایز است. «هذا تمام الکلام» درباره اشجار؛ حالا درباره سبزی ها برسیم.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

مرحوم محقق(رضوان الله علیه) احکام خرید و فروش ثمرهای درخت خرما و سایر درخت ها و همچنین بُغولات و سبزیجات را در فصل هشتم ذکر کرد؛ این را هم به چهار بخش تقسیم کرده اند: بخش اول مربوط به درخت خرما بود، بخش دوم مربوط به سایر درخت ها و میوه سایر درخت ها، بخش سوم مربوط به بُغُولات و سبزیجات بود؛ نظیر خیار و مانند آن و بخش چهارم لواحق هشت گانه ای است که نظیر بحث «صرف» که مسائل ده گانه را جزء ملحقات قرار دادند، اینجا هم هشت مسئله است که ذکر می کنند. (۲)

۱- رجال النجاشی، النجاشی، ص۳۶۶.

-۲

مطلب دوم آن است که گاهی اصطلاح «شجر» در مقابل «نَجم» است، مثل (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدان) (۱) [۲]درخت آن است که ساقه داشته باشد، ساق داشته باشد و بایستد و آنکه ساقه ندارد و نمی تواند بایستد، از آن به نجم یاد می شود: (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدان). اما آیا جریان گندم و جو و برنج اینها جزء نجم هستند، یا جزء شجر؟ آیا جزء بُغُولات هستند یا جزء درختان؟ مرحوم محقق در متن شرایع در بخش پایانی همین مسئله اشجار، از جریان جو و گندم و برنج و اینها هم یاد می کنند؛ معلوم می شود ساقه ای که برای شجر معتبر است اعم است و در ساقه های استوار و محکم درخت های متعارف یا ساقه ای که برای خوشه های جو و گندم هست هم اطلاق می شود که اینها؛ یعنی خوشه های جو و گندم؛ نظیر سبزی و گشنیز و تَره و اینها نیست که ساقه نداشته باشد و نتواند بایستد؛ لذا در بخش دوم که مسئله اشجار بود، سخن از جو و گندم و اینها را هم مطرح فرمودند؛ در پایان همین بخش دوم فرمودند که «و کذا السَنبل سواء کان بارزا کالشّعیر أو مستترا کالحنطه منفردا أو مع اصوله قائماً و حصیداً». (۲) [۳]«حصید»؛ یعنی درو شده؛ اینکه در قرآن دارد که امت های ستمکار روی زمین زیاد بودند و هستند، بعضی ها هنوز سرپا هستند (مِنهَا قَائِمٌ وَ حَصِیدٌ)؛ (۳) [۴]یعنی بعضی ها را ما درو کردیم، بعضی ها هنوز سرپا هستند که وقت درو برسد اینها را هم درو می کنیم. «محصود» با «صاد»؛ یعنی درو شده. «حصید» بر وزن «فعیل» به معنای مفعول است

(مِنهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ)؛ یعنی بعضی ها هنوز روی پا هستند و بعضی ها هم حصید و محصود هستند.

۱- رحمن/سوره۵۵، آیه۶.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

۳- هود/سوره۱۱، آیه۱۰۰.

در ذیل بخش دوم مرحوم محقق(رضوان الله علیه) از جو و گندم و اینها به عنوان شجر یاد کرده است، چون سُنبل دارد و تعبیر روایات هم از اینها به «سُنبل» است که «اذا سَنبَلَ»؛ (۱) [۵]یعنی وقتی خوشه خود را نشان داد و بار نشست، می شود آن را خرید و فروخت. پس فرق است بین شجر و نجم و یک فرق است که در روایات اینها را جزء شجر حساب کردند؛ لذا مرحوم محقق(رضوان الله علیه) اینها را در ذیل بخش دوم آورد.

مطلب سوم آن است که جریان ضمیمه، یک نصاب خاص دارد، ضمیمه باید به شیء موجود باشد، چیزی که موجود است؛ منتها بعضی از اوصاف را ندارد، برای ترمیم اوصاف مفقوده، آدم ضمیمه قرار می دهد؛ مثلاً کالایی است موجود، وزن آن روشن نیست و مقدار یا کیل آن روشن نیست، برای ترمیم آن نقص، چیزی را ضمیمه قرار می دهند، اما شیئی معدوم باشد، هنوز این درخت شکوفه نکرده، هنوز میوه نداده، تا ببینیم که این می رسد یا نمی رسد، به تعبیر دیگر «بُدُوّ صلاح» نشده، اگر ضمیمه بکنیم، ضمیمه به معدوم است، در اینجا ضمیمه اثر ندارد. بنابراین معیار اصلی ضمیمه آن است که یک شیء موجود باشد، یک؛ از نظر اوصاف مبیع کمبودی داشته باشد، دو؛ این ضمیمه برای ترمیم کمبود آن است، سه؛ لذا اگر درخت هنوز شکوفه نکرده، هنوز میوه ای نشان نداده، چیزی را بخواهند ضمیمه این میوه قرار بدهند، این ضمیمه به معدوم است نه ضمیمه به موجود.

ص: ۷۷۲

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۷۴، ط اسلامی.

پس ضـمیمه آن است که به موجود باشـد نه معـدوم؛ منتها آن موجود مجهول است و کمبود آن را ضـمیمه حل می کند؛ ولی اگر بایـد مبیع بـا کیـل یـا وزن معلوم بشود و اگر مکیـل یـا موزون است، بـدون کیـل و وزن بیع آن باطـل است، ما یک شـیء «مجهـول الکیـل» یـا «مجهـول الـوزن» را داریم، چیزی ضـمیمه «مجهـول الکیـل» یـا «مجهول الوزن» بشود خودش هم مجهول خواهد شد؛ همان مثالی که مرحوم شـیخ در مکاسب دارند که اگر دامداری شـیر موجودِ در پسـتان این گاو را بفروشد، معلوم نیست که چقدر شیر دارد؛ یک وقت است که کار کارشناسی می شود اهل خبره نظر می دهد، اطمینان پیدا می کند، این جایز است و این در حکم علم است و دیگر غرر و جهلی نیست، یک وقت واقعاً نمی داند که در پسـتان این چقدر شـیر هست. یک لیتر شـیر را ضـمیمه شیر موجود در پستان گاو می کند و می فروشد، چون مجموع مجهول و معلوم، «مجهول المقدار» است و شیر هم بایـد وزن آن معلوم باشـد؛ لـذا این بیع باطل است، (1) برای اینکه این ضـمیمه درست است که مشـکل مالی را بتواند حـل کنـد؛ ولی مشـکل وزنی را نمی توانـد حـل کنـد، خودش مجهول می شود. ضَمّ «معلوم الوزن» به «مجهول الوزن»، بـاعث مجهول بودن مجموع است؛ لـذا این ضـمیمه، خود این شـیء منضم را از صـلاحیّت می انـدازد، بر خلاف آنجایی که کالایی، پارچه ای، فرشـی حالا معلوم نیست، چقدر می ارزد، فرشـی یا لباسـی که کاملاً ارزش آن معلوم است، این را ضمیمه آن می کنند، مجموعاً قیمت «فی الجمله» مشخص می شود؛ بعد اگر مغبون شد، خیار غبن دارد؛ ولی معامله صحیح است. اما ی چیزی که مکیـل یـا موزون است تـا کیـل یا وزن آن معلوم نباشـد، معامله باطل است، سـخن در این نیست که بعـدها خیار دارد و می تواند معامله را فسخ بکند، بلکه سخن در این است که اصلاً معامله صحیحاً منعقد نمی شود. پس ضمیمه به معدوم نیست، بلکه به مجهول است، یک؛ ضـمیمه به مجهول در صورتی است که خود این شـیء ضـمیمه، خصوصـیت خود را از دست ندهد و مجموع مجهول نباشـد که ضمّ «معلوم الوزن» به «مجهول الوزن»، مجموع را «مجهول الوزن» می کند که این معامله باطل اسـت و اما اگر سخن از کمبود مالیّت و مانند آن باشد، آن ضمیمه درست است.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۴، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.

پس حوزه‌ی «ضمیمه» مشخص شد؛ «ضمیمه» را مرحوم شهید ثانی در مسالک به دو سه قسم تقسیم کردند [(۱)] که مرحوم صاحب جواهر نقدی «فی الجمله» نسبت به ایشان دارند؛ [(۲)] ولی آنچه که می شود گفت این است که یک وقت ضمیمه اصلاً در حوزه‌ی مبیع راه پیدا نمی کند، انشا بیع بر آن نمی آید، این در حقیقت ضمیمه نیست؛ این ضمیمه‌ی خارجی است نه ضمیمه‌ی عقدی، ضمیمه عقدی آن است که این شیء مثل سایر اجزای مبیع، تحت انشای «بعت» بیاد یا اگر بیع معاطاتی و فعلی است، این اعطا و اخذ یا تعاطی متقابل روی آن عین بیاید که انشای فعلی یا انشای قولی، متوجه آن هم بشود. اگر آن مقصود بالبیع نیست و در حوزه بیع نباشد ولو وزن معلوم، کیل معلوم، قصد آن معلوم و قیمت آن معلوم باشد، این کارساز نیست. پس ضمیمه اگر به هیچ وجه مقصود نباشد ولو بالتبع، کارساز نیست.

قسم دوم آن است که تمام قصد، متوجه ضمیمه است و این ضمیمه را دارد می فروشد؛ آن شیء که محل ابتلاست، بالتبع منظور است، نه اینکه اصلاً داخل نیست. اینجا صحیح است، برای اینکه چیزی را می خواهد بفروشد که قیمت، وزن و وکیل آن معلوم نیست، شیئی که «معلوم الوزن و الکیل» است آن را اصل قرار می دهد و این کالا را به تبع او دارد می فروشد که این شیء می شود مقصود بالتبع؛ یعنی تحت حوزه‌ی انشاء است، «بعت» روی آن آمده، اگر تعاطی یا اعطا و اخذ است این فعل انشایی روی آن آمده، پس آن می شود مبیع؛ منتها بالتبع، این ضمیمه مقصود بالاصل است و معامله صحیح است. یک وقت است که خود ضمیمه و خود آن شیء هر دو یکسان مقصود بالاصل هستند، این مشکل دارد؛ برای اینکه ضمیمه می تواند مقصود بالاصل باشد، چون از هر جهت واجد شرایط مبیع است، هم قیمت معلوم است و هم وزن معلوم است، اما آن که فاقد این خصوصیت هاست چگونه می توانند مقصود بالاصل باشد؟! این توضیحی است که مرحوم شهید ثانی در مسالک دادند، در بعضی از صُور آن مرحوم صاحب جواهر نقدی کردند؛ ولی «فی الجمله»، خطوط کلی ضمیمه این است که ضمیمه‌ی به معدوم باطل است، یک؛ ضمیمه در مواردی که علم به وزن لازم است، ضمیمه‌ی «معلوم الوزن» به «مجهول الوزن» باطل است، دو؛ اگر ضمیمه بخواهد صحیح باشد سه صورت دارد که دو صورت آن باطل است و یک صورت آن صحیح.

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۵۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۷۶.

جریان «مُحاقله» و «مُزابنه» که در بعضی از قسمت ها هست، اگر لازم بود در فروع بعدی ممکن است بیاید. «محاقله» عبارت از آن است که شخصی میوه درخت خرما را به خرما می خرد؛ یعنی خرمایی چیده دارد، آن خرمای چیده را ثمن قرار می دهد و خرمای روی این درخت را مثمن قرار می دهد این را به آن می گویند «محاقله». یک وقت است که سخن از خرما نیست، بلکه سخن از محصول دیگر است؛ گندم حاصل در خارج را با این گندمی که در خوشه های باغ موجود است معامله می کند یا جو، این را می گویند «مُزابنه». هر دوی اینها مورد نهی است، (۱) برای اینکه معلوم نیست آن چقدر است، چون معلوم نیست مبیع چقدر است این به صورت جهل و غرر و مانند آن درمی آید.

پس تاکنون بخش اول روشن شد که خرید و فروش میوه درخت خرماست. بخش دوم که میوه سایر درختان است هم تاحدودی روشن شد، جریان جو و گندم و اینها هم که در روایات از اینها به عنوان «اذا سَنبَلَ، یُسَنبِلُ»؛ یعنی سُنبله کرده، خوشه کرده، خود را نشان داد، در این صورت جایز است وگرنه جایز نیست؛ این هم تاحدودی روشن است. اما بُقُولات و سبزیجات؛ فرق اساسی سبزیجات با خیار و مانند آن این است که فرمود اگر نظیر خیار و گوجه فرنگی و بادمجان و اینها باشد اینها چند «لَقطه و لَقَطات» دارند؛ یک وقت است که نظیر سبزیِ گشنیز و تره و نعنا و اینهاست، اینها چین دارند، نه «لقطه و لقطات». فرق آن این است که بوته خیار آنجایی که خیار داد، دیگر از فردا به بعد همان جا برای خیار دادن رشد نمی کند، در جای دیگر گره می زند و شکوفه می کند و بعد خیار می دهد، بادمجان این طور است، گوجه این طور است؛ لذا اینها را از هم جدا کردند، بر خلاف سبزی و تره، این سبزی که الآن به اندازه پنج سانت شد، سه یا چهار سانت آن را که بریدند، اگر آب بخورد بالا می آید، نه جای دیگر؛ یعنی، تره، گشنیز، سبزی دیگر وقتی روی آن تراشیده شد، بقیه دیگر رشد می کند و بالا می آید، حالا ـ یا دو یا سه یا چهار بار در فصل ثمر دهی؛ لذا اینها را کاملاً از هم جدا کردند. حکم مشترک آنها محفوظ است؛ ولی این را توجه دادند که یک وقت با چینش است، یک وقت با برش است، یک وقت همان جا رشد می کند، یک وقت جای دیگر درمی آید. خیار یا گوجه یا بادمجان و مانند آن، نظیر سبزی گشنیز و اینها نیستند که اگر شما همان جا را قطع کردی، دوباره از همان جا میوه بدهد. این دو قسم را ذکر می کند و می فرماید اصول کلی همان است که ما در روایات قبلی گفتیم، روایت های بعدی هم چیز جدید و تازه ای درباره فروش سبزیجات ندارد، اگر ریشه موجود است شما می توانید بگویید، چین اول برای شما، چین دوم برای شما، چین سوم برای شما یا کمتر یا بیشتر؛ ولی باید مشخص باشد که چند چین است. یک وقت کل باغ را در کل سال می خرید، همه چین ها برای مشتری است؛ یک وقت چین و چین دوم و اینها دارد آن دیگر مقدارش مشخص است، برابر با آن قراردادی است که بایع و مشتری با هم دارند. یک وقت است که این سبزیجات که محور بحث است از سنخ خیار و گوجه و بادمجان و مانند آن بوته ای نیست و از سنخ سبزی تره و نعنا و گشنیز و اینها هم نیست، سبزی است که خرید و فروش می شود؛ ولی درختی است، مثل برگ توت؛ کسی که کارخانه ابریشم بافی و ابریشم سازی دارد، او برگ توت را می خرد، آنچه را که او می خرد جزء «خُضراوات» است؛ یعنی سبزی و برگ را می خرد، میوه ای این درخت جز برگ ندارد، خوشه را نمی خرد، این گره ببندد و مانند آن نیست، بلکه نظیر همین علف هایی است که روی زمین روییده می شود؛ منتها یک علف خاصی است که روی درخت است. این را می گویند «خَرَطات»، نه چینش یا قطع. نه قطع است و نه کندن است. یک وقت است که این سبزی ها؛ نظیر گشنیز و تره و نعنا را انسان قطع می کند، یک وقت نظیر خیار و گوجه و بادمجان است که می کَند، یک وقت است که نظیر برگ توت و حنا «خَرط» می کند. این «خَرط» ممکن است الآن با وسیله دیگری این کار را بکنند؛ ولی سابقاً «خَرط» می کردند؛ «خرط» همین که در مَثَل معروف عرب است که این «دونَه

خرط القتاد»؛ (۲)

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۷۵، ط اسلامی.

۲- ربیع الابرار و نصوص الاخیار، الزمخشری، ج۴، ص۱۶۰.

«خَرط»؛ عبارت از این است که کسی شاخه درخت توت را می گیرد و شاخه را نگه می دارد دست می آورد بالاے از برگ بالایی شروع می کند تا پایین و برگ ها را با دست خود می چیند؛ این را می گویند «خرط»، نه قیچی لازم است، نه کارد و چاقو لازم است، این را همین طوری که به پایین می آید تمام برگ ها می افتد؛ این کار را می گویند «خرط». «قَتاد» آن درخت پُر تیغ جنگلی است که هیچ میوه ای ندارد، مگر تیغ، در جنگل درخت «قَتاد» کار آن فقط تیغ رویی است و تیغ می رویاند، میوه ای ندارد که آن را هم سابق برای پرچین کردن ها و اینها استفاده می کردند؛ نظیر سیم خاردار بود. اگر کسی دست خود را بالای شاخه درخت «قتاد» بیاورد و از بالا بخواهد با دست تمام این تیغ ها را بکَنَد، دیگر چیزی برای دست نمی ماند، این برگ توت نیست که همین طور آهسته تمام این برگ ها بریزد، بلکه تیغ دارد که دست و پا را پاره می کند. می گویند این کاری که شما گفتید اثبات این مطلب آسان تر از «خرط» شاخه درخت «قتاد» است، «دونه خرط القتاد»، یا «خرط القتاد» اهون از آن است. اینکه در کتاب های فقهی بین «جزه، جَزّ» و بین «لَقطه» و بین «خَرط» فرق گذاشتند، برای اینکه میوه ها و محصولات سه قسم است. این سبزیجات گاهی از سنخ «جزّ» و قطع است، مثل تره و نعنا و اینها؛ گاهی از سنخ چیدن است؛ نظیر خیار و امثال اینها؛ گاهی از سنخ «خرط» است. این برگ توتی که مرحوم محقق در متن شرایع مثال می زند همین است؛ در بخش سوم که فرمودند «خُضراوات» و سبزی هاست فرمودند: «فلایجوز بیعها قبل ظهورها و یجوز بعد انعقادها»، وقتی که میوه مخصوصِ بوته های خیار یا بادمجان یا گوجه بسته شد، این را می شود خرید و فروش کرد حالا که می شود خرید و فروش کرد «لقطه واحده» چین اول یا «لقطات» چند بار. «و کذلک ما یقطع و یستخلف» آن که قطع می کنند؛ ولی همان جا درمی آید نه جای دیگر؛ این تره را وقتی قطع کردند، چون ریشه آن هست، همان ریشه موجود رشد می کند نه جای دیگر، بر خلاف خیار که اگر یک خیار را از جایی کَندند، گوشه دیگر و جای دیگری این بوته خیار می رویاند. این دومی خلیفه اول نیست؛ ولی در مسئله تره و نعنا و سبزی ها وقتی قطع شد، چون ریشه موجود است، محصول آینده خَلَف گذشته است؛ لذا مسئله «یُستَخلَف» را در کنار «جزّ» ذکر کردند و اما درباره آن «لَقطه» می گویند «لَقطه» است یا «لَقَطات». فرمود که قسم دوم «ما یقطع و یستخلف کالرطبه»، «رَطبه» همین سبزی هاست «و البُقُول» «بقّال» را که می گویند «بقّال» برای این است که سبزی فروش است که اینجا هم یا «جزّه یا جزّات»؛ سبزی را بخواهند بفروشند یک چین یا بیش از یک چین می فروشد یک وقت است که تمام محصولات این باغ را اجاره می کند یا می خرد، این دیگر تا این سبز است می گویند برای اوست؛ یک وقت است که همان چین اول یا چین دوم را می خرد؛ این باید مشخص باشد. پس یک وقت نظیر خیار و بادمجان و گوجه است، یک وقت نظیر تره و نعنا و مانند آن است، یک وقت نظیر برگ حنا و برگ توت است که جزء بُقُول است؛ گرچه این سبزی؛ یعنی برگ سبز، میوه درخت توت است. آن که صاحب این است شجر است نه «نجم»، ساقه دارد و درخت متعارف است؛ ولی میوه این جز برگ چیز دیگر نیست. آن که مبیع است بغل و سبزی است، آن که صاحب و رویاننده این است، شجر است. فرمود که «و کذا ما یخرط کالحنا و التوت»؛ توت را که ایشان معنا کردند، همین برگ توت است که برای کرم ابریشم و مانند آن دارند و اگر احیاناً برگ های دیگری اثر دارویی گیاهی داشت آنها هم همین طور هستند که اینها خرطی هستند؛ یعنی کسی که می خواهد اینها را بچیند، دست باید ببرد بالای این شاخه، تا پایین که می آید همه برگ ها را می ریزد؛ این را می گویند «خَرط»، آن را می گویند «لقطه»، این را می گویند «جزّ»، هر سه قسم را بیان فرمودند. (۱)

-١

پرسش: آیا این حکم در چای هم جاری است؟

پاسخ: چای بعید است باشد، باید از چایی کارها سؤال کرد، چین اول و چین دوم فرق دارند، معلوم می شود که این هم چند چین است. این حکم خود میوه است، روایات آن هم که بحث جداگانه دارد و یک باب مخصوصی است که مرحوم وسائل(رضوان الله علیه) برای بُغولات بیان کرده و عصاره آن روایات هم فتوایی است که می آید. اگر قبل از انعقاد باشد، معامله صحیح نیست، چون تعبد نبود، بازگشت آن به مسئله نفی غرر بود. اگر در باب درخت خرما که بسیاری از روایات ناظر به آن است (۱) و اگر درباره درختان دیگر که به اندازه درخت خرما وارد نشده، گفته شد قبل از «بُدُوّ صلاح»، کل آن برمی گردد، به اینکه «لم یؤمن علیها العاهه»؛ این «لم یؤمن علیها العاهه» می تواند شارح همه روایات باب باشد. (۲) تعبّدی در کار نیست؛ به چند قرینه: یکی اینکه خود امام(علیه السلام) فرمود: ریشه نهی این گونه از خرید و فروش این است که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله وسلم) دید سر و صدا، «ضوضاء»، غوغا و دعواست، فرمود چه خبر است؟ عرض کردند، میوه درخت خرما را فروختند، امسال به بار ننشست، فرمود: شما می خواستید صبر بکنید، وقتی میوه خود را نشان داد بخرید، (۳) شما وقتی (رَجمَاً بِالغَیبِ) (۴) [۱۵]می خرید، همین خطر را دارد؛ این معلوم می شود که ارشادی است، تعبّدی در کار نیست و جریان غرر که اصل سوم از آن اصول پنج گانه بود حاکم است؛ یعنی آن «اصاله الفساد»، اطلاقات و عمومات به کنار، مسئله غرر که به وسیله نصوص خاصه ثابت شده مهم است؛ نصوص خاصه مسئله هم امر تعبّدی را در برندارد، بخش پنجم جریان اجماع بود که اثبات اجمای تعبدی هم در معاملات آسان نیست، هم در جایی که پنج طایفه روایات در آن هست، اجماع تعبدی را نمی شود اثبات کرد. آن مسئله غرر همان طوری که در بخش اول؛ یعنی خرید و فروش خرما هست، در بخش دوم خرید و فروش میوه های دیگر هم هست، در بخش سوم در سبزیجات هم هست که غرر همه جا ممنوع است. حالا در جریان برگ توت یا برگ های دیگر هم همین طور است. (۵)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۱۷ و ۲۲۲، ابواب بیع الثمار، باب ۲ و ۵، ط آل البیت.

۲-

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۴- الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، الجوهری، ابونصر، ج ۵، ص۱۹۲۸.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۰۹ و ۲۲۲، ابواب بیع الثمار، باب۱ و ۵، ط آل البیت.

یک فرع دیگری را در ضمن همین بخش سوم ذکر می کنند و آن این است که اگر کسی درخت را خرید نه میوه را، یک وقت است درخت را در غیر فصل باردهی می خرد، اینکه خارج از بحث است و بحثی ندارد، درخت برای او می شود. یک وقت است که در حال باردهی درخت را می خرد، اگر در حال باردهی درخت را می خرد که میوه تبعاً داخل درخت نیست، چون اگر میوه تبعاً داخل درخت باشد، میوه هم برای خریدار است، قرینه بر این است که تصریح هم کردند که ما درخت را می فروشیم، نه میوه را، این میوه های موجود را مشتری باید فروشنده را وادار کند که این میوه های نارس را بکَند یا باید صبر بکند که این برسد؟ فرمودند: اگر خصوص درخت را خرید و تصریح شد که میوه برای صاحب درخت و باغبان است، باید صبر بکند تا این میوه برسد و بردارد. حالا می تواند چیزی به عنوان اجاره بگیرد و بگوید از این تاریخ به بعد درخت برای من است؛ شما دارید از این درخت استفاده می کنی، میوه ات را روی دوش درخت من گذاشتی، می تواند اجاره بگیرد؛ اما حق قطع ندارد که اجبار بکند که این میوه ها را بکَن. این هم از روایات باب دوازده و اینها استفاده می شود.

«ولو باع الاصول بعد انعقاد الثمره لم یدخل فی المبیع الا بالشرط»؛ مگر اینکه در هنگام خرید شرط بکنند که میوه هم جزء درخت باشد. «و وجب علی المشتری إبقائها الی أوان بلوغها»، بر مشتری واجب است که صبر بکند که میوه ها برسد و زیانی نصیب باغبان و دامنگیر او نشود. حالا اگر این درخت دارای میوه ای دو فصله، سه فصله کمتر یا بیشتر بود یا بعضی از درختان شکوفه های آن ظاهر شد و میوه دادند، بعضی ها آن شاخه هایی که رو به آفتاب نبود بیست روز بعد، یک ماه بعد دارد میوه می دهد، آنچه که «بعد الاشتراء» ظاهر شد این برای مشتری است آنچه «قبل الاشتراء» ظاهر شده بود برای بایع است و مشتری باید صبر بکند و این پایان بخش سوم است. (۱) حالا روایات را اگر لازم بود - إن شاء الله - در جلسه بعد می خوانیم. این بخش سوم که تمام شد وارد آن لواحق هشت گانه می شوند که جزء ملحقات مسئله خرید و فروش میوه است.

-۱

حالا یک حدیث نورانی هم از اهل بیت(علیهم السلام) نقل کنیم که برای همه ما سعادت آور است و زندگی روزانه ما هم با این بیانات تأمین می شود. شما ملاحظه می کنید کمتر سخنی از اهل بیت(علیهم السلام) آمده است که ما را به جریان دنیا و لهو و لعب و بازیچه دنیا هشدار نداده باشند. این علمی است که به حیات ما وابسته است، یک و مورد غفلت هم هست، دو؛ از هیچ کسی هم برنمی آید، سه؛ اینها اصرار دارند به ما بگویند، چهار. علم انرژی هسته ای و آپولو درست کردن و ماهواره درست کردن، این خیلی وقت نمی خواهد، غالب افرادی که رفتند در این کار، یک استعداد متوسط یا یک مقدار از متوسط بالاتر، دست به این کار می زنند؛ اما آنچه که به حیات ما وابسته است و همه ما درگیر آن هستیم، این مسئله دنیاست که دنیا چیست؟ آیات که پشت سر هم دنیا را لهو و لعب می داند، اینها هم که تا می توانند درباره دنیا سخن گفتند، این دنیا چیست که این همه آن را مذمت می کنند؛ آسمان که دنیا نیست، زمین که دنیا نیست، اینها آیات الهی و نور و رحمت و برکت هستند؛ (وَ فِی الأَرضِ آیَاتٌ لِلمُوقِنِین)، (۱) [۱۸](وَهُوَ الَّذِی فِی السَّمَـاءِ إِلهٌ وَ فِی الأَرضِ إِلهٌ)، (۲) چه چیزی بد است؟ چه در سوره مبارکه «حدید» که به پنج قسم تقسیم فرمود با «أنما» که حصر است: (وَاعلَمُوا أَنَّمَا الحَیَاةُ الدُّنیَا)؛ لعب است و لهو است و زینت است و تفاخر است و تکاثر؛ (۳) با حصر است. در بخش های دیگر این مراحل پنج گانه را به مراحل دوگانه تفسیر کرد، فرمود: (إِنَّمَـا الحَیَـاةُ الـدُّنیَا لَعِـبٌ وَ لَهـوٌ) (۴) [۲۱]بازی است؛ حالاـ چه چیزی بازی است؟ کسی در محضر حضرت امیر(سلام الله علیه) دنیا را مذمت کرد، فرمود: «أَیُّهَا الذَّامُّ لِلدُّنیَا»، (۵) [۲۲]دنیا چه بدی نسبت به تو کرد؟ دنیا خیانت نکرد و دروغ نگفت، اگر مراکز نشاط نشان داد، گورستان هم نشان داد، اگر آموزشگاه و دانشگاه و دبیرستان را نشان داده، بیمارستان و تیمارستان را هم نشان داده، اینکه صادق است؛ کار بدی نکرد، خلافی نکرد، دروغ هم نگفت، کجای دنیا بد است؟! چه چیز دنیا بد است؟! از هیچ کس واقع برنمی آید غیر از اهل بیت(علیهم السلام) که دنیا را توصیف کنند.

۱- ذاریات/سوره۵۱، آیه۲۰.

۲- زخرف/سوره۴۳، آیه۸۴.

۳- حدید/سوره۵۷، آیه۲۰.

۴- محمد/سوره۴۷، آیه۳۶.

۵- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۸، ص۳۲۵.

اینها به ما گفتند کارهای خیر، چه مسئله مالی باشد، چه سیاسی، اجتماعی، عبادی و فرهنگی باشد همه نور است. شما تمام ابعاد دین را که بررسی کنید، انسان بخواهد هر کار خیری انجام بدهد، خیر و رحمت و برکت است، برای همه اینها هم ثواب دارد. هر کار خیری که انسان می خواهد انجام بدهد که همه کارها را دین مشخص کرد، اینها مثل شمش طلاست، اینها دنیا نیست؛ اما این شمش طلا، نقد نیست، در خروارها خاک است، انسان باید این خروارها خاک را ارزیابی کند، کنار بزند و داخلشذرات را بگیرد، درست کند تا شمش طلا بشود؛ بقیه واقعاً خاک است. تمام کارهایی که ما انجام می دهیم، اینها شمش طلاست، نور است؛ اما من باید بگویم، اسم مرا باید ببرند، با این لقب باید ببرند، من باید جلو بنشینم، من باید اول بگویم؛ این همان یک مشت خاک است؛ اصلاً متوجه نیستیم که این خروارها خاک است، تمام گرفتاری ها ما برای همین است که چرا من جلوتر نرفتم، چرا اسم مرا نبردند، چرا به این لقب نگفتند، این می شود دنیا که همه ما گرفتار این هستیم. یک معدن شناس می خواهد که بگوید تمام آنچه را که دین گفته از کمک به فقیر، کمک به همسایه، مسائل سیاسی و مسائل اجتماعی، همه نور است، هر چه را که دین گفته نور است؛ منتها این دم دست نیست، جان کندن می خواهد، «جَاهِدُوا أَهوَاءَكُم كَمَا تُجَاهِدُونَ أَعدَاءَكُم» (۱) [۲۳]همین است. فرمود این کارهای خیر را در پاکت ندادند که به شما تحویل بدهند.

ص: ۷۸۰

۱- بحار الانوار، العلامه المجلسی، ج۶۸، ص ۳۷۰.

این خیر را بایـد انجـام داد، حالا چه اسم ما را ببرنـد، چه نبرنـد، چه ما باشـیم، چه نباشـیم، چه ما بالا بنشـینیم، چه ننشـینیم، این راحت است؛ اول یـک مقـدار سـخت است، برای اینکه این قـدّه در درون مزاحـم آدم است؛ بعـد دیگر راحت می شـود. همین «اماره بالسوء» می شود «اماره بالخیر». اینکه به ما سفارش به تهذیب کردند، (۱) برای اینکه اگر مـا در جبهه جهاد درون موفق بشویم، همین نفسـی که «اماره بالسوء» است به رهبری عقل می شود «اماره بالحسن»، آدم راحت است، اوائل یک مقدار سخت است؛ این از هیـچ کس برنمی آیـد. آدم بایـد بـا جان کنـدن به خود بفهمانـد یا به دیگری بفهمانـد که این من و ما، خروارها خاک است، مزاحم ماست، بر دوش ماست، این را باید بگذاریم کنار تا آن شمش طلا گیر ما بیاید. حالا این شمش ها یکسان نیستند.

بیان نورانی پیغمبر نسبت به حضرت امیر(سلام الله علیهما) است که فرمود: «لَإن یَهدِیَ اللهُ بِکَ رَجُلًا واحِدَاً خَیرٌ لَکَ مِمَّا طَلَعَتِ عَلَیهِ الشَّمسُ» (۲) [۲۵]آن است. مـا همیشه گرفتار این درد هستیم که این خاک ها را داریم جمع می کنیم، به فکر آن شـمش طلا نیستیم. فرمود: همه این کارها خیر و رحمت و برکت است.

شمـا تمـام مجلـدات صـدگانه بحـار را که ملاحظه بکنیـد برای فلان کار فلان فضـیلت است، برای فلان کار فضـیلت است، اینهاست. حالا یا شدید است یا اشدّ یا ضعیف است، یا واجب است یا مستحب، همه کارها خیر است. کاری باشد که ثواب در آن نباشـد که نیست همه اینهـا رحمت است؛ منتهـا این «أو» و «أَمَّا» در آن هست؛ این می شود دنیـا. وگرنه دنیا آسـمان نیست، دنیـا زمین نیست، دنیـا همین درون ماست. حیات دنیا که آیت الهی است، او خلق کرد، زمین و آسـمان آیت الهی است؛ قرآن کریم همه اینها را به عنوان آیات الهی می داند، مخلوق خدا می داند، اینها برکت هستند؛ هیچ زمینی بد نیست، هیچ آسـمانی بد نیست، هیچ سـتاره ای بد نیست، هیچ درختی بد نیست. دنیا را انسان خیال می کند، آسمان و زمین است، دیگر سر نمی برد درون ببینـد که دنیـا اینجـاست، جـای دیگر نیست؛ این «من» و «مـا» دنیاست، «من» و «ما» هم بیرون نیست؛ آن وقت خود انسان می شود لهو و لعب، خود انسـان می شود بـازیچه. اگر دنیا بازیچه است و انسان در بازیچه دارد زنـدگی می کنـد، خودش می شود بازیچه. بعد می بیند عمری را از دست داد، بعضـی پشـیمان می شوند؛ یک مَثَل است معروف گفت: «سبابه مُتندِّم» یک مَثَل معروف در عرب ها است، «سَبّابِه»؛ یعنی این انگشت را می گوینـد. (۳) «متندّم»؛ یعنی آدم پشـیمان، اینکه در فارسی، در نثر و در نظم ما آمده است که «سَبّابِه مردم پشـیمانم»، (۴) [۲۷]چه در نـثر، چه در نظم، در فارسـی فراوان است، عرب هم می گویـد: «سـبابه متنـدّم»؛ این انگشت ابهـام را آدم موقع پشـیمان شـدن گاز می گیرد. اما بیان قرآن کریم این است که سـخن از سبّابه نیست، (یَوْمَ یَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَی یَدَیْهِ)؛ (۵) [۲۸] هر دو دست خـود را گـاز می گیرد و می جَوَد که چرا من به دنبـال این رفتم، چرا اسم مرا نبردنـد، چرا من بالا ننشسـتم، این عمر به این عظمت و جلال را چرا مفت باختم؟! این واقعاً از مشـکل ترین علوم است که در هیچ جا پیدا نمی شود وگرنه شـما می بینید یک جوان «متوسط الاسـتعداد» بعد از چند سال هم انرژی هسـته ای را تولیـد می کند، هم سـفینه فضایی و هم ماهواره هوا می کند، اینها یک علم عادی است؛ آن علمی که واقعاً نجات بخش جامعه است، حیات جامعه است، سعادت جامعه هست و در درون است و در بیرون نیست، همین است که به ما فهماندند. تمام این برکـات به وسـیله این ذوات قدسـی است، ارواح اینهـا و ارواح جمیع انبیـا و اولیا به لقای الهی بار یابنـد تا جامعه از برکات اینها استفاده کند.

۱-

۲- بحار الانوار، العلامه المجلسی، ج۳۲، ص۴۴۷.

۳- المصباح المنیر، أحمد بن محمد بن علی القیومی المقری، ج ۱، ص۱۳۸.

۴-

۵- فرقان/سوره۲۵، آیه۲۷.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

فصل هشتم از فصول کتاب بیع شرایع مرحوم محقق درباره خرید و فروش میوه و درخت های ثمربخش بود؛ (۱) در این فصل هشتم ایشان در چهار بخش بحث کردند و برابر روایات متعددی که در آن باب وارد شده، ایشان این بخش ها را هم جداگانه طرح کردند؛ بخش اول مربوط به خرید و فروش خرماست، چون اقسام خرما در حجاز هر کدام در فصل خاص، زمان مخصوص چیده می شد؛ لذا روایات مربوط به خرما هم متعدد است، بعضی از درخت ها است که میوه های آنها باید زود برسند، در زمان بسر بودن، در زمان رطب بودن، بعد زمان تمر شدن اینها زمان ها فرق می کند و خرید و فروش اینها فرق می کند، چیدن اینها هم فرق می کند؛ لذا روایات مربوط به نخل مستقل ذکر شده. بخش دوم روایات مربوط به میوه سایر درختان بود که آن هم گذراندند، بخش سوم مربوط به بغولات و سبزیجات و خضراوات بود، در بخش اخیر که هنوز به پایان نرسید، سه قسم آن را ذکر کردند، حالا ممکن است، این سبزی ها، این بغولات گلخانه ای اقسام دیگری هم داشته باشد؛ ولی آن اقسام دیگر زیر مجموعه همین سه قسم است. یک وقت است که به لقطه یا لقطات، به چیدن، نه قطع کردن و بریدن تقسیم می شود؛ نظیر چین اول، چین دوم، خیار، گوجه، بادمجان این چیزها که اگر خیاری از بوته ای چیده شود، در کنار آن در بوته دیگر خیار دیگری می روید، این یک بخش از سبزی هاست، سبزی به معنی اعم.

-۱

یک بخش آن جذ و جذات است، بریدن است؛ نظیر سبزی تره و نعنا و امثال آن که اینها را قطع می کنند، بعد از ریشه دوباره می روید، این برخلاف مسئله خیار و بادمجان و گوجه است که از بوته دیگر جداگانه رشد می کند؛ ولی این سبزیجاتی که سر آن را قطع کردند، با آبیاری دوباره رشد می کند. قسم سوم جزء بغولات نیست، اشجار است؛ منتها مبیع جزء خضراوات و بغولات است؛ نظیر برگ درخت، این کسانی که برگ های درخت توت و اینها را می خرند، برای کرم ابریشم یا برگ های درخت را تهیه می کنند، برای گوسفندان آنان، این بیان نورانی وجود مبارک موسای کلیم که در جواب ذات اقدس الهی که فرمود: ﴿وَ مَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ۝ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَ أَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾؛ (۱) [۲]با این عصا این شاخه ها را می زنم و برگ ها را می ریزم، گوسفندان را تأمین می کنم، گوسفندان از همین برگ ها استفاده می کنند، آنهایی که کرم ابریشم دارند از همین برگ ها استفاده می کنند، آنهایی که حنّاء دارند از همین استفاده می کنند، این قسم سوم در حقیقت مبیع جزء خضراوات است، نه آن ریشه و اصول، برخلاف مسئله خیار و گوجه و بادمجان که اصلاً بوته آنها جزء بغولات است، برخلاف سبزی هاست، چه سبزی خورشتی، چه سبزی خوراکی، این ریشه آنها جزء بغولات است؛ ولی برگ و امثال آن ریشه آنها جزء بغولات نیست، جزء اشجار است. حالا ممکن است در اثر رشد این بغولات گلخانه ای اقسام دیگری هم فرض شود؛ ولی زیرمجموعه همین سه نوع است. این سه نوع آن روز هم محل ابتلا بود و اینکه مرحوم

محقق یـا سـایر فقهـا سه نوع برای آن ذکر کردنـد، برای اینکه روایات مسـئله هم همین سه نوع است، همین اقسام گوناگون را سؤال کردنـد، حالا بخشـی از این روایات را مرور کنیم تا برسـیم به تتمه بحث که مربوط به خریـد و فروش درخت است که میوه دارد.

ص: ۷۸۴

۱- طه/سوره ۲۰، آیه ۱۷.

تـاکنون بحث در خریـد و فروش میـوه بود، چه میوه درخت خرمـا، چه میوه سـایر درخت هـا، چه میوه این بوته هـا که این سـه بخش درباره خرید و فروش میوه بود؛ اما از این به بعد بحث در این است که کسـی درخت را بخرد میوه در آن داخل اسـت یا نه؟ اگر میوه داخل بود، وظیفه مشتری است که صبر کند یا نه؟ اگر داخل نیست حکم آن چیست؟ بخشی از این قسم اخیر را که هنوز وارد نشـدیم، چه مرحوم محقق چه سایر فقها(رضوان الله علیهم) در بحث «ما یدخل فی المبیع» ذکر کردند، مرحوم شیخ انصاری بعد از گذراندن مکاسب محرمه که مکاسب محرمه نظر شریفتان حتماً باید باشد که فقط عهده دار دو چیز است: یکی خریـد و فروش کالاهای حرام، دیگری خـدمات دادن کارهای حرام. سایر محرمات در مکاسب محرمه مطرح نیست، مثل ربا و امثال آن.

این مکاسب محرمه که عهده دار این دو بخش است، چه در شرایع، چه در مکاسب، چه در المختصر النافع اینها روی همین دو بخش است، بعـد از عبـور از مکـاسب محرمه، نُه فصـل را مرحـوم شـیخ(رضوان الله علیه) در مکـاسب بیـان کردنـد: فصـل اول دربـاره بیع بود که «البیع ماهو؟»؛ (۱) [۳]دوم، درباره شـرایط بایع و مشتری است که باید عاقل باشند، مالک باشند، فضولی نباشد و مانند آن، (۲) فصل سوم، درباره معقود علیه است که آن مبیع بایـد منفعت محلله عقلایی داشـته باشد و طلق باشد، وقف نباشد، رهن نباشد و مانند آن. (۳) در فصل سوم که مربوط به مبیع است، معقود علیه است، آن جا بحث کردند، در «فی مـا یـدخل فی المبیع» که حالا اگر چیزی را فروختنـد، خانه ای را فروختنـد، لوازم آن هست یا نه؟ منقول داخل است یا نه؟ غیر منقول داخل است یا نه؟ آن جاست. گاهی هم یک رساله جداگانه ای درباره «ما یدخل فی المبیع» ذکر کردند، بخشـی از این مسایلی که مربوط به خرید و فروش درخت است که آیا میوه ها هم در این مبیع داخل هستند یا نه؟ در آن فصل «ما یدخل فی المبیع» مطرح شـد؛ لـذا در این جا فقط به عنوان اشاره ذکر می کننـد و تفسـیر آن را به آن بخش واگذار می کنند که حالا اگر به عبارت آن رسیدیم - إن شاء الله - توضیح داده می شود.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۳، ص۷.

۲- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۳، ص۲۷۵.

۳- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۴، ص۹.

فرمایش مرحوم محقق در خضراوات همین سه قسم است، چون روایات مربوط به این مسئله هم همین سه قسم را به همراه دارد. مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در کتاب شریف وسائل جلد هیجدهم صفحه ۲۲۰ باب چهار از ابواب بیع ثمار، روایات مربوط به بغولات و خضراوات را ذکر می کند. باب چهار از ابواب بیع ثمار «بَابُ جَوَازِ بَيْعِ الرَّطْبَةِ وَ نَحْوِهَا جِزَّةً وَ جِزَّاتٍ»؛ یعنی دروکردن سبزی ها «وَ وَرَقِ الْحِنَّاءِ وَ التُّوتِ وَ أَشْبَاهِ ذَلِكَ خَرْطَةً وَ خَرَطَاتٍ» یک بار یا چند بار. این سه تا روایت دارد که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) نقل کرد، روایت اول را فقط مرحوم کلینی (۱) و شیخ طوسی (۲) نقل کردند، روایت دوم را گذشته از مرحوم کلینی (۳) مرحوم صدوق (۴) و مرحوم شیخ طوسی (۵) (رضوان الله علیهم) نقل کردند؛ یعنی صاحب کتب اربعه هر سه بزرگوار نقل کردند. روایت سوم را فقط مرحوم کلینی (۶) و شیخ طوسی (۷) (رضوان الله علیهما) نقل کردند. روایت اولی که مرحوم کلینی نقل کردند که اگر یک شذوذی در بعضی از اینها باشد هم مورد عمل اصحاب است هم مطابق با ضوابط و قواعد کلی است هم روایات دیگری این مضمون را تأیید می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ بُرَيْدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الرَّطْبَةِ تُبَاعُ قِطْعَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَ قِطَعَاتٍ» دو بار چیدن یا سه بار چیدن، این جایز است یا نه؟ «فَقَالَ لَا بَأْس» عیب ندارد، چیدن خیار یا بادمجان یا گوجه و همچنین قطع کردن سبزی، یک چین یا دو چین اینها عیب ندارد؛ منتها آن شرط اساسی آن است که باید آن چین اول موجود باشد؛ یعنی از خطر عبور کرده باشد، اگر از خطر عبور کرده باشد، نه تنها بیع آن صحیح است، بیع آن چینش های بعدی هم صحیح است؛ اما بیع آن صحیح است، برای اینکه موجودی است که از خطر عبور کرده، بیع چینش های بعدی صحیح است، برای اینکه ضمیمه دارد؛ اما اگر چینش اول از خطر عبور نکرده باشد، نه تنها نمی تواند زمینه صحت بیع چینش دوم و سوم را فراهم کند، زمینه صحت بیع خود را هم نمی تواند، تأمین کند، چون از خطر عبور نکرده، پس میوه□ هر چیزی هم به حسب اوست، میوه□ سبزی تره و نعنا یک طور است، میوه□ خیار و بادمجان و گوجه یک طور است، میوه□ درخت توت و امثال آن یک طور است، ثمر هر چیزی نسبت به آن است، اگر گفتند دو خرطه یا دو لقطه یا دو جزّه، اولی الا و لابد باید از خطر عبور کرده باشد تا بتوان گفت، همین اوّلی که از خطر عبور کرده و مالیت پیدا کرد، این در اثر ضمیمه شدن به آن معدوم، آن معدوم را به منزله□ موجود می کند و اگر خود از خطر عبور نکرده باشد، مشکل خود را حل نمی کند، فضلاً از ضمیمه شدن! این شخص می گوید، من از این مسائل زیاد سؤال کردم؛ منتها برای ما همین مقداری که او نقل کرده است، حجّت است آن چه که نقل کرده است، این است که گفت، این رطبه « تُبَاعُ قِطْعَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثَ قِطَعَاتفَقَالَ: لَا بَأْس» این مربوط به سبزی است: «وَ أَكْثَرْتُ السُّؤَالَ عَنْ أَشْبَاهِ هَذَا» من خیلی در این زمینه سؤال کردم، حالا انسان اجمالاً می فهمد که آنهایی که خرط هستند با کشیدن؛ نظیر درخت توت یا چیدن هستند یا قطع کردن هستند، اینها که در روایات هست، حکم اینها روشن است؛ اما سبزی های دیگر نحوه□ چینش آنها چگونه است، اجمالاً معلوم است؛ ولی از این روایت نمی شود، استفاده کرد، فقط اجمالاً معلوم می شود که آنها هم شبیه این است، زیرا راوی گفت که من در همین زمینه سؤالات فراوانی کردم، حضرت فرمود: «لَا بَأْس» این روایت اول.

ص: ۷۸۶

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۴، ط اسلامی.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۶.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۶، ط اسلامی.

۴- من لایحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳،، ص۲۱۲.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۶.

۶- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۷، ط اسلامی.

۷- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۶.

روایت دوم، همین باب چهارم که مرحوم کلینی «عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمدبن خالد عن عثمان بن عیسی عن سماعه» نقل کرد، سماعه را مستحضر هستید که اگر باشد، این موثقه است، صحیحه نیست، روی همان اختلاف مذهبی که با ما دارد. «فی حدیثٍ» غالب روایت های سماعه هم مضمره است، این جا هم «فی حدیثٍ» هم برای همین است، برای اینکه خدمت حضرت می رفت، چندین مسئله را سؤال می کرد و حضرت جواب می داد در آن طلیعه سؤال دارد که؛ مثلاً «سألت ابا عبدالله علیه السلام» بعد در سؤال های بعدی دارد که «و سألته و سألته و سألته» غالب این حرف های سماعه می شود، مضمره سماعه، نه اینکه خدمت حضرت نرفته باشد، خدمت حضرت رفته سؤال هم کرده؛ منتها در طلیعه بحث نام مبارک حضرت را بُرد، بعداً دیگر به همان ضمیر اکتفا کرد. روایت دوم این است که «قالَ و سَأَلْتُهُ» این را جزء مضمره نمی شمارند، مسند است، برای اینکه صدر آن از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کرده. مضمره آن است که راوی بدون اینکه بگوید، نام مبارک امام(سلام الله علیه) را ببرد، بگوید: «سَأَلْتُهُ» و بین راوی و مستمع او قرینه است که منظور کیست، ولی اسم حضرت را نمی برد این می شود مضمره؛ اما وقتی اسم حضرت(سلام الله علیه) را اول ببرد، بعد درباره سؤال های دیگر به ضمیر اکتفا کند، دیگر مضمره نیست؛ منتها برای ما که از صدر روایت اطلاع نداریم می شود مضمره، وقتی صدر حدیث معلوم شد، دیگر از مضمره بودن بیرون می آید. «وَ سَأَلْتُهُ عَنْ وَرَقِ الشَّجَرِ هَلْ يَصْلُحُ شِرَاؤُهُ ثَلَاثَ خَرَطَاتٍ أَوْ أَرْبَعَ خَرَطَات» اینهایی که کرم ابریشم دارند، برای تأمین غذای این کرم ابریشم برگ های تازه و نو و امثال می خواهند، چند برگه می خواهند و این توت هم چند برگ دارد؛ مثلاً عرض کرد که می توانم این کار را کنم؟ که خرطات نشانه آن است که شجر است؛ یک، شاخه درخت است نه خوشه؛ دو، و هر شاخه ای بالاخره چند برگ دارد؛ سه، این را برای اینکه محفوظ باشد از بالا می کَنند می آیند پایین این می شود خرطات: «فَقَالَ إِذَا رَأَيْتَ الْوَرَقَ فِي شَجَرِهِ فَاشْتَرِ مِنْهُ مَا شِئْتَ مِنْ خَرْطَه» اگر هنوز این شاخه برگ نداشت، خرید و فروش آن جایز نیست؛ اما اگر برگ دارد، حالا وقتی برگ دارد از خطر عبور کرده وقتی از خطر عبور کرده، مال شد، منفعت محلله عقلایی دارد، هم مشکل خود آن حل شد، می شود آن را خرید، هم می توان آن را اصل قرار داد و آن خرطات بعدی که هنوز موجود نشدند، آنها ضمیمه این قرار داد و خرید، این سنخ ضمیمه مصحح بیع آن آینده است، معمولاً هم این شاخه درخت چند بار؛ مثلاً برگ می دهد هم مشخص است: «فَقَالَ إِذَا رَأَيْتَ الْوَرَقَ فِي شَجَرِهِ فَاشْتَرِ مِنْهُ مَا شِئْتَ مِنْ خَرْطَه» حالا یک خرطه یا دو خرطه این (وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي) (1) [۱۳] این برای اینکه این چین را این دامدار استفاده می کند، چین بعد را دامدار دیگر. آنهایی که در جنگل می برند، می چرانند با همان چوب هایی که دارند دامدارها، برگ درخت را می ریزند، این گوسفندان در پایین استفاده می کنند. این روایت را گذشته از مرحوم کلینی مرحوم صدوق و همچنین شیخ طوسی با یک تفاوتی در سند نقل کردند. روایت سومی که مرحوم کلینی: «عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ مَيْسَرَةَ» نقل کرد این است: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّطْبَةِ يَبِيعُهَا هَذِهِ الْجِزَّةَ وَ كَذَا وَ كَذَا جِزَّةً بَعْدَهَا» یک چین یا دوچین یا سه چین می فروشند، این کار جایز است یا جایز نیست؟ «قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» برای اینکه خود این سبزی که درآمد و ظاهر شد و مالیت پیدا کرد، خرید و فروش آن جایز است، ضمیمه اینها به آینده، آن آینده را در حکم موجود می کند، این دو، هر دو صحیح است این سه. اگر خود او از خطر عبور نکرده باشد مشکل خود را حل نمی کند، چه رسد که ضمیمه موجود دیگر بشود! «قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ ثُمَّ قَالَ قَدْ كَانَ أَبِي يَبِيعُ الْحِنَّاءَ كَذَا وَ كَذَا خَرْطَه» خوب پدر ما هم باغ داشت، این کارها را می کرد، می فروخت و یک چین یا دو چین می فروخت؛ اما بعد از اینکه این به بار نشسته باشد، این سه روایتی که در باب چهار از ابواب بیع ثمار نقل کردند، مربوط به بغولات خضراوات و امثال آن بود، گرچه هیچ سخنی از سبزی؛ نظیر نعنا و تره و گشنیز و اینها به میان نیامده؛ اما همه اینها از باب «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز

واحد» برهان مسئله این است که حضرت فرمود: «إِذَا رَأَیْتَ الْوَرَقَ فِی شَجَرِهِ فَاشْتَرِ مِنْهُ مَا شِئْتَ» حالا این ورق خواه برگ حنا و توت باشد یا برگ درختان دیگر باشد یا سبزی ای از سبزی های باغ باشد، یا میوه ای از میوه ها و بوته های خیار و امثال آن باشد، این را عرف هیچ فرق نمی گذارد و آن گاه آن تعبیری که در روایت اول بود «أَشْبَاهِ هَـٰذَا»من اشیای فراوانی از همین دست سؤال کردم، حضرت فرمود: «لَا بَأْسَ» این می تواند مؤید باشد البته.

ص: ۷۸۷

۱- طه/سوره۲۰، آیه۱۸.

تـا این جا مربوط به بخش سوم که مربوط به سبزیجات و اینها بود. حالا مرحوم محقق برمی گردنـد به اصل بیع ثمار. حالا اگر بخش اول روشن شـد، مـال درخت خرمـا بود، دوم مـال درخت میوه ای دیگر بود، سوم مـال سبزی هـا بود، احکـام اینهـا طبق روایاتی در مسئله است، مشخص شد و ملاحظه فرمودید، هیچ کدام از اینها با اصول یاد شده، نه تنها مخالف نیست تعبدی هم در کار نیست، اصل اوّلی که بتوان در همین زمینه آنها را عناصر محوری قرار داد این است که اصل اولی در معامله فساد است و معنای فساد هم استصحاب ملکیت مبیع برای بایع و ثمن برای مشتری است، اصل دوم اطلاقات و عمومات و ادله (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (۱) [۱۴]و امثال آن است، بنـابراین که اینهـا اسامی باشـد برای اسـباب، «کما هو الظاهر». یا اگر اسم است برای مسبّب، «مسبّب بما له من الاسـباب» امضا شـده است، چون اگر برای خصوص مسبّب باشد، اسـتدلال به اینها آسان نیست، برای اینکه مسبّب یک امر بسیطی است؛ یک، اجزاء و شرایط ندارد؛ دو، به اقل و اکثر منحل نمی شود؛ سه، ما چگونه می توانیم بگوییم که فلان مقدار مقطوع است بقیه مشکوک؟! این چهار؛ اما اگر به اسباب برگردد یا به مسبّب ها «بما له من الاسباب» برگردد، اسباب دارای اجزاء و شرایط است می شود، گفت فلان جزء یا فلان شرط مسلّم است، ما قبول می کنیم، بقیه مشکوک است، برای نفی این جزء مشکوک یا شرط مشکوک، به اطلاق یا عموم تمسک می کنیم، این یک راه فنّی دارد. بعد از آن مسئله نصوص غرر بود که حاکم است همچنان، بعـد نصوص خاصه در مسئله هست که ببینیم تعبدی دارد یا ندارد؟ بعد اجماعاتی است که با آن تمسک کردنـد، در معاملات انعقاد اجماع تعبـدی بسیار بعید است؛ یک، البته اگر اجماع باشد متبع است؛ ولی انعقـاد اجمـاع در معاملات بسیار بعیـد است؛ دوم اینکه اگر در بابی روایات متعـدد هست و غالب فقها به این روایات متعـدد اسـتدلال می کننـد و برابر آن هم فتوا می دهنـد، اجمـاع اینها اجمای اگر «مقطوع المـدرک» نباشـد، «مظنون المـدرک» است، فضلًا از «محتمـل المـدرک»، پس اجمـاعی که در این بیع ثمـار بود که مرحوم صاحب ریاض و بعـد صاحب جواهر روی آن خیلی تکیه می کنند، این اجماع اساسی ندارد، عمده روایات مسئله است که روایات مسئله مطابق با قاعده است؛ هیچ تعبدی هم در این کار نیست و بنای عقلا هم آن را تأیید می کند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

حالا ـ دوباره برمی گردند به امور مشترک بین این سه بخش. بخش اول که مربوط به خرما و میوه های درخت خرما بود گذشت، دوم به میوه سایر درخت ها، سوم مربوط به بغولات. حالا اگر خود درخت را خرید، فرمود که «و یجوز بیعها منفرده و مع اصولها» (۱) [۱۵]هم میوه ها را تنها می شود، خرید هم درخت ها را تنها می شود، خرید هم درخت را با میوه باهم می شود، خرید آن وقت سه تا فرع از این جا درمی آید؛ اما میوه ها را به تنهایی می شود خرید، کما مرّ در این اقسام سه گانه. درخت ها را تنهایی می شود خرید، چون مالیت دارند، مجموع اینها را می شود خرید، چون مجموع این دو تا مال است. طرح این مسئله نه برای این است، این سه فرع جایز است، چون اینها تقریباً «بین الرشد» است، خرید و فروش میوه خرید و فروش درخت خرید و فروش میوه و درخت؛ اما برای طرح این است که اگر درخت را بدون میوه خرید یا میوه را بدون درخت خرید تا کی باید صبر کند؟ فرمود: «ولو باع الاصول بعد الانعقاد الثمره» این درخت ها یک وقت هنوز به بار ننشست، زمستان است، این درخت را خوب یقیناً میوه ای که بعدها ظهور می کند، مال مشتری است، این اصلاً در مبیع داخل نیست، ثمن هم در برابر آن نیست؛ یعنی جزء مبیع نیست، بعداً در ملک او ظهور کرده است. «ولو باع الاصول بعد الانعقاد الثمره لم یدخل فی البیع الا بالشرط» اگر این درخت ها به ثمر نشست، چه درخت خرما چه درخت های دیگر میوه دارد، حالا ـ این درخت ها را برای چوب آن یا برای کارهای دیگر صنعتی است یا غیر صنعتی، دارد می خرد، این درخت را می خرند، حالا یا می خواهند قطع کنند یا قطع نکنند، اگر درخت را خریدند، در حالی که بار دارد، میوه آن به بار نشست، این ثمر داخل در مبیع نیست، این «لم یدخل فی المبیع» مگر اینکه تصریح کنند یا بنای عرف بر این باشد که این منصرف شود به همان بنا و عقد هم «مبنیاً علیه» واقع شود؛ وگرنه درخت ملک دیگر است، اگر درخت در حوزه مبیع داخل شود، ثمر داخل نیست، پس اگر درخت را خرید در حال انعقاد میوه، میوه داخل نیست، میوه مال فروشنده است، مگر اینکه شرط کنند، حالا اگر شرط کردند، میوه داخل بود که دیگر از بحث بیرون است که آیا بر مشتری واجب است، نگه بدارد صبر بکند یا نه؟ دیگر داخل نیست. اگر شرط نکردند، برابر آن قاعده اوّلی که «لم یدخل فی المبیع» است، میوه درخت مال فروشنده است، خود درخت را به مشتری فروخت، در این فرض «وجب علی المشتری ابقائها الی اوان بلوغها» (۲) [۱۶]بر مشتری واجب است که صبر کند، این درخت را قطع نکند تا این میوه به ثمر برسد، حالا «بلوغ کل ثمر بحسبه» یک وقت است که این را درحال بُسری، مثل اینکه اینها احتیاجی به انگور ندارند، احتیاجی به غوره دارند، هنوز انگور نشده می چینند، این باغ برای این است که غوره تأمین بکند، آب غوره می خواهند، انگور نمی خواهند، بنای آنها هم همین است، خوب این را زودتر می چینند. آن جا هم در حال بُسری می چینند، نه در حال رطب یا تمری، این اوان بلوغ آن مشخص است، آنها که می خواهند غوره درست کنند یا آنها که می خواهند بسر تهیه کنند، آنها خوب اوان بلوغ آن زودتر است، آنها بخواهند رطب شود یا تمر شود، اوان بلوغ آن جداست، چه اینکه آنهایی که می خواهند، انگور شود، اوان بلوغ آن جداست و انگورشدن هم فرق می کند، یک وقت است که این انگور را برای مصرف همان انگوری خرید و فروش می کنند، یک وقت است که نه، می خواهند به خوبی برسد، بشود کشمش که به زبیبی دربیاید، خوب این هم مدت آن طولانی تر از آنهاست، یک وقت است که نظیر غوره است یا نظیر بُسر است، یک وقت نظیر رطب است، یک وقت نظیر تمر است، در جریان انگور بالاتر از اینها؛ نظیر زبیب هست. فرمود: «و وجب علی المشتری ابقائها الی اوان بلوغها» این مال این.

١- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج ٢، ص٣٠٧.

٢- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج ٢، ص٣٠٨.

اما میوه هایی که بعد از زمان خرید و وفور آن به بار نشست، آن دیگر مال مشتری است «و ما یحدث بعد الابتیاع للمشتری»، (۱) [۱۷]پس بنابراین آنچه که به عنوان «مایدخل فی المبیع» داخل است، آن جایی است که هنوز به ثمر نرسیده باشد، آن جایی که به ثمر رسید و از خطر عبور کرد و مالیت مستقل پیدا کرد «یدخل فی المبیع» نیست آن جایی که خود از خطر عبور کرده و «مایدخل فی المبیع» نبود، مال بایع بود، بعدها در چین های بعدی ظهور کرده، این داخل در «مایدخل فی المبیع» نیست، مال مشتری است، پس این نظیر ضمیمه کردن خرطه اول و خرطه دوم نیست که هرچه درآمده مال فروشنده باشد، این باغ خیار را فروخت، اگر این به ثمر نشست از خطر عبور کرد مالیت پیدا کرد، این داخل در مبیع نیست، مال خود فروشنده است، باید صبر کرد، فروشنده این را بچیند؛ اما چین دوم و سوم دیگر مال فروشنده نیست، این از سنخ فروش خرطه و خرطات نیست که اولی ضمیمه دومی و سومی شود و همه داخل در مبیع باشند، این همان چین اول داخل است، چین های بعدی مال مشتری است، چرا؟ چون قاعده اوّلی این است که ثمر تابع اصل است، اصل مال مشتری شد و اینها هم در ملک مشتری رویید، اگر در ملک مشتری رویید، دیگر داخل در مبیع نیست، بنابراین طرح این مسئله برای آن حکم مشترک بین بخش اول و دوم و سوم است؛ یعنی محقق بحث نخل را جداگانه، درخت های دیگر را جداگانه، بوته ها را جداگانه، این سه بخش را کرد، امر مشترک بین اینها را هم جداگانه ذکر کرد، چون ثمر هر کدام از اینها، مثل خود اصل، داخل در مبیع هست، اگر در ظرف بیع از خطر عبور کرده باشد، داخل در مبیع نیست، مال بایع است؛ اما اگر بعدها ظاهر می شود، اینها مال مشتری است، چون در ملک او رشد کرده.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۸.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

در فصل هشتم مرحوم محقق(رضوان الله علیه)، ابتدا دربارهٔ بیعِ میوه های درخت سخن گفت و در ذیل آن مسایلی را هم مطرح کرد، [(۱)] در حقیقت این فصل هشتم، اختصاصی به بیعِ میوه ندارد، چون فروش خود درخت ها هم مطرح است؛ منتها چون قسمت مهم فروع این فصل هشتم، دربارهٔ میوه این درخت هاست، به عنوان بیع ثمار نامیده شده، وگرنه یکی از فروع و مسائل همین فصل هشتم این است که اگر درختان را بفروشد، حکم میوه ها چیست؟ بنابراین اینکه فرمودند: نخل و شجر، درست است که بحث مهم دربارهٔ میوه های اینهاست، گاهی فروش خود اینها هم مطرح است. عبارت مرحوم محقق در متن شرایع، عنوان نخل بود و شجر، یعنی فصل هشتم را که شروع کردند، فرمودند: دربارهٔ نخل است و اشجار. وقتی مسئلهٔ نخل گذشت، فرمودند: «و اما الاشجار»؛ بنابراین هم خرید و فروش شجر مطرح است هم خرید و فروش میوه. در بخش پایانی فرمودند که «ولو بیعت مع اصولها جاز مطلقا»، [(۲)] اگر چنانچه این درخت ها را با میوه بفروشند، حفظ آن تا مدتی که میوه برسد، جایز است. در پایان بخش سبزی ها؛ چون مسئله سبزی، مطلق این امور بُقُولات است، خربزه و هندوانه و این گونه از میوه ها را هم جزء خضراوات می شمارند، تنها سبزی مصطلح نیست، اگر خیار و بادمجان و گوجه در مثال های فقهی هست، مسئلهبطیخ، خربزه و هندوانه هم در متن فقهی فقها هم آمده، اینها هم جزء خضراوات هستند، فرمودند به اینکه «و یجوز بیعها منفرده و مع اصولها» که این دیگر کاری به بحث خضراوات ندارد؛ یعنی بحث نخل، بحث سایر درختان و بحث بُقُولات تمام شد، حالاـ می رسند به بحث دیگر فرمودند: «و یجوز بیعها منفرده مع اصولها»، خواه درخت خرما، خواه سایر درختان، خواه بقولات، هم خرید و فروش میوه جایز است، هم خرید و فروش اصول جایز است، هم خرید و فروش میوه با اصول جایز است. حالاـ اگر درخت را فروخت بعد از انعقاد ثمر، نه با ثمر. میوه های این درخت به بار نشست، این شخص بخاطر چوب، این درخت را می خواهد قطع کند و از این چوب استفاده کند، این درخت ها را خریده، این میوه ها جزء «ما یدخل فی المبیع» نیست، مگر عرف باشد و شرط باشد و مانند آن، چون دو مال جدای از هم است، گرچه متصل هستند. میوه های درخت بعد از رسیدن، اگر خود درخت به فروش برسد، جزء «ما یدخل فی المبیع» نیست؛ بنابراین این میوه مال باغبان است و درخت مال مشتری. «ولو باغ الاصولَ بعد انعقاد الثمره لم یدخل فی المبیع» این ثمر داخل در بیع نیست، مگر اینکه شرط کنند یا تعارف بر این باشد، پس دو تا مالک دارد، اصول و درخت برای خریدار است، میوه برای باغبان. هر کدام حق دارند به این باغ بیایند، برای آبیاری کردن؛ مشتری حق دارد، برای حفظ درخت به این باغ بیاید، برای حفظ درخت تا آبیاری کند، صاحب باغ حق دارد که بیاید وارد باغ شود، برای اینکه درخت را آبیاری کند که میوه های آن کامل شود یا از میوه های آن استفاده کند، این حق متقابل هست، اینها بر اساس اصول و قواعد است، دو تا حق است، دو تا مالک دارد، هیچ تزاحمی هم در کار نیست. چنانچه مشتری این درخت ها را خرید و این درخت ها دارای ثمر بود، حق ندارد این درخت را قطع کند، باید صبر کند، این میوه ها کاملاً برسد، صاحب آن بچیند، او درخت را قطع کند؛ لذا در متن شرایع آمده است: «و وجب علی المشتری ابقائها الی اوان بلوغها»؛ منتها اوان بلوغ همان طور که در بحث قبل اشاره شده، فرق می کند. بعضی از درخت ها، مثل انگور می خواهند انگور شود، بعضی از باغ ها و منطقه های سردسیر می خواهند این غوره شود، چه اینکه در بحث نخل گاهی می خواهند بُسر

شود، گاهی می خواهند تمر شود، گاهی می خواهند رطب شود، زمان های آنها فرق می کند برابر عرف محل، خریدار این درخت باید صبر کند تا این میوه به مقصد برسد.

۱-

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۷.

توهّم غرر و جهالت که این غرر است، جهل به مدت آسیب می رساند و جهل به این مدت به خود اصل بیع سرایت می کند، بیع را غرری می کند، هیچ کدام از اینها روا نیست چرا؟ برای اینکه آنچه که در حوزه مبیع داخل است، مصون از غرر است، میوه ها که در داخل در مبیع نیست و این حکم شرع است که شارع فرمود: مشتری که درخت را خریده باید صبر کند تا آن میوه برسد، این دیگر حکم شرعی است و این زمان آن برابر تعهدات عرفی فرق می کند، این غرری نیست، بیع تعلق گرفته به درخت، این درخت مصون از آسیب است و ملک طلق اوست؛ حالا چه موقع مشتری می تواند این درخت ها را قطع کند، آن برابر رسیدن این میوه است و فضای عرف. بنابراین این شبهه وارد نیست.

«و وجب علی المشتری إبقائها»، إبقا آن ثمار «الی اوان بلوغها»، (۱) [۳]پس اگر درخت را وقتی خرید، میوه نداشت، هر چه بعد از بیع ظهور می کند و بدوّ صلاح دارد، برای مشتری است، اینکه روشن است و قبلاً گذشت و اگر درخت را در حالی که بار دارد، خرید، بار آن برای فروشنده است و درخت برای خریدار. هر کدام می توانند برای آبیاری وارد این باغ شوند، مشتری می تواند برای آبیاری وارد شود، برای حفظ درخت خود؛ باغبانی که درخت ها را فروخت، می تواند برای آبیاری وارد باغ شود، برای حفظ میوه های خود. چیدن میوه ها هم فرق می کند و این غرر هم نیست تا به بیع آسیب برساند؛ اما میوه هایی که بعد از فروش درخت، ظهور می کند، اینها همه برای خریدار است. اینها از سنخ یک چین و دو چین، یک جزه، دو جزه، یک خرط و دو خرطه نیست، این در ملک خریدار ظهور کرده و اینها جزء توابع ملک هر مالکی است، وقتی که درخت را با یک میوه ای خرید این میوه موجود برای فروشنده است، میوه هایی که بعد به بار می نشیند، برای خریدار است.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۸.

پرسش: آبیاری درخت خوب است؛ اما برای میوه ضرر دارد؟

پاسخ: بله، در صورت تزاحم، سه مسئله است؛ یک وقت است که ضرر یکی مغلوب است، ضرر دیگری غالب، این از باب تزاحم حقوق است، «ما هو الاغلب» مقدم است؛ یک وقت تساوی حقوق است، چون این از باب تزاحم است نه تعارض ادله، ملاک هر دو موجود است، هر دو هم حق دارند، برابر تزاحم حقوق باید عمل شود. آن که ضرر آن بیشتر است، حرف او مقدم است، آن جا که ضرر مساوی است، گفتند مصلحت و صاحب درخت مقدم است، برای اینکه میوه این آسیب می بیند و آن درخت آسیب می بیند و اگر چنانچه راه برای ترجیح نبود، چاره جز صلح نیست که مطلب سوم است. در صورت تزاحم درباره رفت و آمد باغ مطرح کردند، درباره آبیاری شبیه همین تزاحم است، گاهی این باغی را که این شخص درخت های آن را فروخته؛ نظیر «سمره بن جندب» که هر وقت می خواست، بدون اذن صاحب خانه و بدون اطلاع می آمد که حضرت دستور داد آن کار را انجام بدهند و درخت را بکَنند، (۱) این طور نباشد، در تزاحم حقوق «ما هو الاقوی» مقدم است و اگر «ما هو الاقوی» نبود، چاره جز صلح، چیز دیگری نیست. آن را در مسئله رفتن و آمدن برای آبیاری ذکر کردند، همین مسئله درباره چیدن میوه هم هست؛ البته در چیدن میوه، این طور نیست که اگر میوه ها یک قدری دیرتر بچینند، درخت آسیب ببیند، خشک شود، این طور نیست؛ ولی درباره آبیاری این کار را کردند، سرّ آن اینکه مسئله را درباره آبیاری مطرح کردند نه در برابر چیدن میوه، برای اینکه آبیاری اگر نشود، کلاً به درخت آسیب می رساند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۹۲، ط اسلامی.

تـا این جـا فروعـات مسـئله فروش درخت و میوه درخت و اصـل و فرع بود؛ امـا ملحقـات هشت گانه ای که ایشان ذکر می فرماینـد: هشت مسئله است؛ نظیر بحث پایـان فصل «صـرف» که ذکر کردنـد، (۱) این جـا هشت مسـئله را ذکر می کننـد. اگر چنـانچه درخت را فروخت و میوه هـا را قبلاًـ به دیگری فروخت، این شـخص در این بـاغ آمـد، میوه ها را دیـد، درخت را می خواهـد قطع کنـد، برای کارهای صـنعتی خود یا وسائل دیگر؛ ولی بعـد متوجه شـد که میوه را قبلاً به دیگری فروخته بود، اگر میـوه را قبلاًـ بـه دیگری فروخت و درخت را بعـداً به دیگری فروخت، خریـدارِ درخت اطلاـع داشت که این درخت «مسـلوب المنفعه» است، خیار ندارد، معامله هم صـحیح است، مثل اینکه کسـی خانه خود را دوساله یا سه ساله اجاره داده، بعد این خانه را در معرض فروش قرار داد به کسـی فروخت، آن مشتری هم می داند که این خانه دوساله یا سه ساله در اجاره مستأجر است، این معامله صـحیح است، یک؛ عین «مسلوب المنفعه» است تا دوسال یا سه سال، این دو؛ و بیع هم بیع لازم است و هیچ خیاری هـم در کـار نیسـت؛ ولی اگر خریـدار آن خـانه نمی دانست که این خـانه به اجـاره رفته، این معـامله باطـل نیست؛ زیرا عین را فروخته؛ منتها یک نقص در آن هست که «مسـلوب المنفعه» است، مشتری بعـد از اینکه فهمید، خیار دارد، می تواند فسخ کند، می توانـد امضـا کنـد، سـخن از اَرش وماننـد آن هم نیست، چون اینکه عیب نیست، پس اگر بدانـد که این معامله لازم است، چون عالماً اقـدام کرده و اگر ندانـد، خیار دارد و نقصـی است برای فقـدان آن منفعت – این در باب اجاره که قبلًا بحث شـده بود آمـده – مشـابه آن در همین مسـئله فروش درخت و ثمر هست، اگر کسـی میوه هـای این درخت را دوسـاله یـا سه ساله به کسـی بفروشـد، بعـد نگهـداری این باغ برای او دشوار بود، آماده شد که درخت های باغ را بفروشد، اگر خریدار می داند که میوه های این درخت را کسـی دوساله یا سه ساله خرید، این معامله صحیح است، لازم است و خیاری در کار نیست و اگر نمی دانست که میوه هـای درخت قبلاًـ فروش رفته است، این خیـار دارد، نه خیـار عیب، نه خیار غبن، یک نقص است، یک کمبود منفعت است و می توانـد هم معامله را فسـخ کنـد؛ البته اگر با گرفتن چیزی صـلح کند و حق خود را اسـقاط کند، مطلب دیگر است؛ ولی از سنخ فسخ نیست.

-۱

پرسش: ...؟پاسخ: هیچ قسمی از اقسام خیار منحصر در چهارده قسم نشده بود، این یک نقص است و ضرری است، این ضرر متوجه خریدار می شود، نقص متوجه خریدار می شود: «مسلوب المنفعه» یک نقص است؛ نظیر غبن؛ خیار غبن نیست، چون گران نفروخت؛ ولی یک نقص است، می تواند معامله را بهم بزند،دلیلی بر حصر خیار بر اقسام چهارده گانه نبود - چه اینکه در بحث خیارات در سال های قبل ملاحظه کردید - چهارده قسم را این بزرگواران استیفا کردند، اقسام فراوان دیگری ممکن است، مطرح شود، این یک نقص است و بنای عقلا هم بر همین است، شارع مقدس هم این را امضا کرده و این شخص خیار دارد.

پس در مسئله اجاره هم همین طور است، در مسئله فروش هم همین طور است، در مسئله اجاره، آن جا این شخص که خانه را خرید، بعد فهمید که در اجاره دیگری است، چون «مسلوبه المنفعه» است، می تواند فسخ کند، این جا هم وقتی درخت ها را خرید، فهمید میوه های آن را به فروش رفته، دوساله یا سه ساله می تواند معامله را فسخ کند.

یکی از مسایل و ملحقات که مرحوم محقق مطرح کردند این است که استثنای یک بخش از باغ در خرید و فروش این درختان باغ یا میوه های باغ جایز است، وقتی میوه این باغ را می فروشد یا منافع این باغ را دوساله یا سه ساله اجاره می دهد، می تواند یک مقدار را استثنا کند. این استثنا گاهی معین است، یک درخت معین را استثنا می کند، حتی یک شاخه معین را می تواند استثنا کند، چه کم چه زیاد، این یک؛ که یک درخت معین را استثنا می کند. یک وقت است که درخت معین را استثنا نمی کند، یک وزن خاصی را می گوید، یک خروار، صد کیلو، دویست کیلو از میو ه های باغ برای فروشنده است، این به عنوان «کلی فی المعین» برای اوست. یک وقت است، یک کسر مشاع را استثنا می کنند، می گوید میوه این باغ را فروختم، مگر یک دهم یا یک بیستم آن را؛ این سه تا فرع کاملاً از هم جدا هستند و حکم آنها فرق می کند؛ آن جا که یک درخت معین را یا شاخه معین را استثنا کرد، سود و زیانی که در اثر سرما و گرما، دامنگیر این درخت می شود، حکم هر درخت جداگانه مشخص است، اگر درخت های دیگر آسیب دیدند و این درخت مصون ماند، منافع این درخت برای کسی است که استثنا کرده و آسیب برای دیگری است و به عکس، اگر سایر درختان آسیب ندیدند، این یک درخت آسیب دید، فروشنده که این درخت را استثنا کرده است، آسیب می بیند، همین و اگر به نحو «کلی فی المعین»، گفت میوه های این باغ را من فروختم، مگر صد کیلو، این صد کیلو را به عنوان «کلی فی المعین»؛ ولو میوه آسیب ببیند، سرما زده باشد، این طلب دارد، می گوید مطلقا صد کیلو از این میوه برای خود فروشنده است، این به عنوان «کلی فی المعین» این حق دارد، آسیب نمی بیند؛ ولی اگر به نحو کسر مشاع گفت، گفت یک دهم میوه های این درخت برای من، اگر سرما زد و بخشی از میوه ها آسیب دید او هم به اندازه آسیبی که بر باغ وارد شد، یک دهم آسیب برای اوست. پس این سه تا مسئله که سه صورت مسئله است، سه تا فرع دارد، سه تا حکم دارد.

فرمایش محقق این است که «و اما اللواحق فمسائل»، اولین مسئله از مسایل هشت گانه ای که در ذیل فصل هشتم ذکر می کنند این است، «یجوز أن یستثنی» آن فروشنده «ثمره شجرات أو نخلات بعینها»، مسئله شجر را از نخل جدا کردند، به همان دلیلی که در اصل مسئله، مسئله جریان درخت خرما را استثنا کردند، «و أن یستثنی حصّه مشاعه»، مثل یک دهم، یک صدم و مانند آن، «أو أرطالا معلومه» صد رطل، صد کیلو و مانند آن این سه فرع از فروع استثنایی که استثنا می کند، جایز است، حکم هر کدام هم مشخص است؛ لذا فرمود: «ولو خاست الثمره سقط من الثنیا بحسابه» (1) اگر سرما زد، آسیبی وارد شد، «ثنیا»؛ یعنی اینکه مستثنا شد، این مستثنا اگر یک شخص معین، درخت معین بود و آسیب ندید، این ضرر دامنگیر او نمی شود و اگر چنانچه آسیب دید و این شخص «کلی فی المعین» را استثنا کرد، باز هم آسیب نمی بیند؛ اما اگر کسر مشاع را استثنا کرد، گفت یک دهم یا یک بیستم، به همان نسبت، آسیب تقسیم می شود، بین خریدار و فروشنده، آن کسی که کل میوه باغ را خرید، یک مقدار آسیب می بنید، آن کسی که یک دهم یا یک صدم را استثنا کرده، او هم یک مقدار آسیب می بیند، این سه مسئله، سه صورت مسئله، سه حکم جداگانه دارد.

پرسش: ...؟پاسخ: آفت سماوی باشد، این شخص گفته که میوه های این درخت به استثنای صد کیلو، بقیه را به شما فروختم، اگر کسر مشاع باشد، یک دهم، چون هر آسیبی که به درخت برسد، یک دهم آن دامنگیر این فروشنده می شود که استثنا کرده؛ اما اگر «کلی فی المعین» تا آن اجزا باقی است، سهم او باقی است این که به نحو کسر مشاع استثنا نکرده.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۸.

روایات مسئله هم بخشی در باب ۱۵ هست، بخشی هم در باب یک، حدیث چهار است. باب ۱۵ را ملاحظه بفرمایید، اول باب یک، حدیث چهار را ملاحظه بفرمایید: وسائل، جلد هیجدهم، صفحه۲۱۱، روایت چهار از باب یک، «وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ» این را صحیحه هم از آن نام برده می شود، صحیحه است، «عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِبْعِيٍّ» که سند صحیح است؛ اصل آن مطابق با قاعده است با اصول اولیه است با (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) هست با سیره عقلاست، هیچ محذوری ندارد، نه غرری در کار است، نه ربایی در کار است، هیچ آسیبی نمی بیند، قواعد اولیه (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)و (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۲) [۸]هم تصحیح می کند، روایت خاصه هم این جا روایت می کند: «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ لِي نَخْلًا بِالْبَصْرَةِ» من یک درخت خرمایی در شهر بصره دارم، «فَأَبِيعُهُ»؛ یعنی می فروشم، «وَأُسَمِّي الثَّمَنَ» ثمن را مشخص می کنم، ثمن مسمی داریم، مشخص می کند: «وَ أَسْتَثْنِي الْكُرَّ مِنَ التَّمْرِ أَوْ أَكْثَرَ أَوِ الْعَدَدَ مِنَ النَّخْلِ»، من یک مقدار از این درخت خرما یا درخت دیگر را استثنا می کنم، می گویم به استثنای این، جایز است یا جایز نیست؟ «فَقَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ»؛ بله، جایز است. «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ بَيْعُ السَّنَتَيْنِ قَالَ: لَا بَأْسَ» من میوه های درخت را دوساله می فروشم! فرمود: بله، دوساله می فروشم و به یکی از این صور سه گاه استثنا می کنم یا یک درخت معین را یا «کلی فی المعین» را یا کسر مشاع را! فرمود عیب ندارد. بنای عقلا هم همین است، قواعد اولیّه هم این را تصحیح می کند، نه غرری در کار است، نه جهلی و مانند آن. «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ ذَا عِنْدَنَا» این یک چیز عظیمی است، معلوم نیست که ثمر می نشیند، نمی نشیند، چگونه جایز است؟ «قَالَ أَمَّا إِنَّكَ إِنْ قُلْتَ ذَاكَ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ(صل الله علیه و آله و سلّم) أَحَلَّ ذَلِكَ» وجود مبارک پیامبر این کار را حلال کرده! مشکل شما چیست؟ مشکل شما اصل فروش دوساله یا سه ساله است یا استثناست؟ نه استثنا مشکلی دارد، نه فروش دو سه ساله؛ منتها برای اینکه ضوضاء و غوغا و نزاعی نشود، وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) این پیش بینی را هم کرده که برای سال اول صبر کنند، هر وقت این ثمر خود را نشان داد، معلوم شد که این باغ درخت به بار نشسته است، آن وقت بفروشند که دیگر دعوا نشود. «قُلْتَ» حضرت فرمود: «ذَاكَ لَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ(صل الله علیه و آله و سلّم) أَحَلَّ ذَلِكَ»؛ بعد «فَتَظَالَمُوا»؛ ظلم به یکدیگر کردند، دعوایی کردند و به محکمه حضرت مراجعه کردند: «فَقَالَ(علیه السلام) لَا تُبَاعُ الثَّمَرَةُ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهَا» (۳) فرمود: برای اینکه نزاع پیش نیاید، میوه درخت را تا به بار ننشست؛ یعنی این شکوفه از خطر عبور نکرد، نمی شود فروخت، پس معلوم می شود، هیچ کاری نیست، مگر این ضوضاء و غوغا که این را هم حضرت، راه حل نشان داد که ذیل آن به مسائل گذشته مربوط است، صدر آن به مسئله استثنا. استثنا به هر یک از این صور باشد، محذوری ندارد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۱، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

روایت باب ۱۵ همین طور است، باب ۱۵ فقط یک روایت بیشتر ندارد، آن را هم که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرده؛ (۱) وسائل، جلد هیجدهم، صفحه۲۴۲، «بَابُ جَوَازِ اسْتِثْنَاءِ الْبَائِعِ مِنَ الثَّمَرَةِ أَرْطَالًا مَعْلُومَةً أَوْ شَجَرَاتٍ مُعَيَّنَةً»، «کلی فی المعین» باشد یا «کسر فی المشاع» باشد یا درخت معین. این عنوان باب ۱۵ است، «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رِبْعِيٍّ» که این صحیحه است، «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) فِي الرَّجُلِ يَبِيعُ الثَّمَرَةَ ثُمَّ يَسْتَثْنِي كَيْلًا وَ تَمْراً» بخشی از خرما یا کیلی را استثنا می کند؛ حالا آن به عنوان تمثیل است و نه تعیین، اگر درخت معین؛ حتی شاخه‌ی معین را استثنا کند، صحیح است. «کلی فی المعین» بگوید به استثنای صد کیلو این هم صحیح است، کسر مشاع بگوید، یک دهم صحیح است. اگر یک وقت تزاحم حقوقی مطرح شد، «ما هو الاهم» مقدم است. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) فِي الرَّجُلِ يَبِيعُ الثَّمَرَةَ ثُمَّ يَسْتَثْنِي كَيْلًا وَ تَمْراً قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ بِهِ» اینها امضای غرایز عقلاست، بخشی از علوم را ذات اقدس الهی در نهاد بشر نهادینه کرد که آنها بعد از عرضه‌ی بر وحی اگر مخالف با وحی نبود، اجرا شود: «قَالَ(علیه السلام) وَ كَانَ مَوْلًى لَهُ عِنْدَهُ جَالِساً» راوی می گوید، خدمت گزاری که در محضر حضرت بود، آن مولا- می گفت، وجود مبارک امام صادق، «لَيَبِيعُ وَ يَسْتَثْنِي أَوْسَاقاً» حضرت میوه های درخت باغ خود را می فروختند، چند «وسْق» که همان ۶۰ صاع است، هر «وسق» آن ۶۰ صاع است یا چند اوساق معین را استثنا می کرد، پس این کار را خود حضرت هم انجام می داد؛ «یعنی»، این، «یعنی» را که می فرماید: «كَانَ مَوْلًى لَهُ عِنْدَهُ جَالِساً فَقَالَ الْمَوْلَى» آن خدمت گزار گفت: «إِنَّهُ لَيَبِيعُ» منظور او وجود مبارک حضرت صادق(سلام الله علیه) است؛ آن وقت وجود مبارک امام صادق، چون در حضور او این شخص این حرف را زد و به او نگاه کرد و چیزی نگفت، تقریر معصوم می شود حجت. حجیت این صحیحه به همان امضای امام صادق است: «فَنَظَرَ إِلَيْهِ وَ لَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِ» (۲) [11] این سخن را انکار نکرده است، پس معلوم می شود، قولاً- و فعلاً- معصوم(علیه السلام) به این کار راضی است. هم فرمایش او که در صدر این صحیحه آمده است، هم امضای فعل و امضای گفتار این شخص که فعل حضرت را نقل کرده است، ثابت شد؛ یعنی سکوت حضرت، حرف این راوی را و خدمت گزار را امضا می کند، یک؛ این خدمت گزار از فعل معصوم خبر داد، دو؛ فعل معصوم می شود حجت، سه؛ خود حضرت فقط نگاه کرد و چیزی نگفت، این نگاه تقریرآمیز حضرت، حرف این خدمت گزار را امضا کرد. این خدمت گزار در حضور حضرت، فعل حضرت را نقل کرد؛ آن وقت فعل حضرت می شود حجت. بنابراین قولاً و فعلاً، استثنای اینها جایز است، دیگر حضرت در بین این اقسام سه گانه فرقی نگذاشت که اگر درخت معین را استثنا شود، جایز است، بقیه نه! «کلی فی المعین» استثنا شود، بقیه نه! کسر مشاع استثنا شود، بقیه نه! هیچ کدام از اینها نبود. تا این جا مسئله اوُلی از مسائل هشت گانه‌ی باب اشجار و اینها به پایان رسید، حالا - إن شاء الله - مسئله دوم مطرح می شود.

۱- من یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۱۱.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۲، ابواب بیع الثمار، باب۱۵، ط آل البیت.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

مرحوم محقق در شرایع بعد از بیان احکام نخل و درخت های دیگر و خضراوات، بخش چهارمی که در ذیل این سه قسمت گذشت، به لواحق این مسئله می پردازد و آن هشت مسئله از مسایل مربوط به بیع ثمار است. (۱)

اولین مسئله ای که به آن پرداختند، این بود که اگر چنانچه بخواهند استثنا کنند، می توانند؛ یعنی کسی که میوه درخت خرما یا سایر درخت ها و همچنین خضراوات را می فروشد، می تواند بخشی از این میوه ها را استثنا کند؛ حالا یا به صورت شخص معیّن است، می گوید که میوه های این درخت یا این شاخه یا این بخش از زمینِ خربزه و هندوانه و مانند آن که شئ معین را استثنا کرده است. یک وقت است که شئ معین را استثنا نمی کند، می گوید، ۱۰۰ کیلو از میوه های این درخت مستثناست که این به عنوان «کلی فی المعین» است، نه عین خارجی. یک وقت است که یک کسر مشاعی را استثنا می کند می گوید که یک دهم یا یک بیستم این میوه ها برای فروشنده. این سه صورت برای استثنا مطرح است.

ص: ۷۹۹

-۱

به دنبال این فرمایش فرمودند: «لو خاسه الثمره» این «خوس و خیس» که هم اجوف «واوی» آن درست است، هم اجوف «یایی»، به معنای نقص و فساد است، اگر در اثر آفت های سماوی یا سایر علل ها، میوه های این درخت آسیب دید، وضع این استثنا چه می شود؟ حکم صورت اُولی روشن بود که اگر درخت معیّنی را استثنا کردند، این اگر کلاً فاسد شد، برای فروشنده است، اگر کلًا سالم بود، برای فروشنده است و اگر نیمی سالم، نیمی فاسد باشد، باز هم برای فروشنده است که استثنا کرده است، بقیه برای خریدار است؛ ولی اگر به عنوان «کلی فی المعین» بود یا کسر مشاع بود، در جریان کسر مشاع فرمودند به اینکه این آفت و این نقصان، نسبت به هر دو گروه تقسیم می شود.

نسبت به «کلی فی المعین» هم مرحوم شهید ثانی در مسالک، (۱) بعد هم مرحوم صاحب ریاض (۲) و بعد هم مرحوم صاحب جواهر (۳) اینها مایل بودند که بگویند، جریان «کلی فی المعین»، مثل همان کسر مشاع است، اگر در کسر مشاع گفته باشد که یک دهم باغ های میوه برای من، اگر میوه های باغ آسیب دید، یک دهم آسیب هم دامنگیر این فروشنده می شود که استثنا کرده است، در صورتی که کسر مشاع را استثنا کرده باشد، این نقصان تقسیم می شود؛ ولی در صورتی که «کلی فی المعین» را استثنا کرده باشد، برابر قاعده نباید تقسیم شود. الآن اگر کسی یک «کلی فی المعین» را خریده باشد، نه اینکه میوه دارند، می فروشند، دست فروش ها بر روی طَبَق میوه دارند، می فروشند، اگر کسی یک کیلو از این میوه ها را بخرد فروشنده بدهد به عنوان «کلی فی المعین»، بعد در اثر تصادف اتومبیل یا غیر اتومبیل این چرخ واژگون شد و قسمت مهم این میوه ها از بین رفت، فقط همین یک کیلو سالم مانده، این یک کیلو برای خریدار است. چرا نقص و آفت های سماوی به هر دو برسد؟

مقتضای قاعده این است، اگر «کلی فی المعین» آسیب دید تا آن مقدار موجود است، باید به صاحب آن برگرداند. در زکات هم همین طور است، اگر زکات به عنوان «کلی فی المعین» آسیب ببیند، «کلی فی المعین» نه کسر مشاع، اگر اینکه وارد شده است که «فَمَا سَقَتِ السَّمَاءُ بِالعُشر» (۴) [۵]اینها را ما بر «کلی فی المعین» تطبیق کردیم نه کسر مشاع، بعد یک آسیبی رسید و قسمت مهم گندم از بین رفت؛ مادامی که آن یک دهم باقی است، آن سهم زکات است. مقتضای قاعده این است که در «کلی فی المعین» اگر آن مجموعه آسیب دید، این «کلی فی المعین» مصون از آسیب باشد، این چرا تقسیم شود؟ پس چرا مرحوم شهید ثانی در مسالک میل پیدا کرده به اینکه این نقص و آفت تقسیم می شود، بعد مرحوم ریاض میل به همین پیدا کرده؟

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۶۱.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۳۰ و ۳۱.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۸۴ و ۸۵.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۵۱۱، ط اسلامی.

پرسش: اگر بر اثر آفت از بین برود، بیع بلا مثمن می شود؟

پاسخ: بله، آن وقتی که می خرید، مثمن بود، بعد آفت سماوی زد، مثل اینکه انسان کالایی را می خرد، وقتی می خواهد به منزل بیاید، تصادف می کند، همه از بین می رود. مثمن و ثمن باید در ظرف عقد وجود داشته باشند، نه بعدها موجود باشند.

پرسش: ...؟پاسخ: آن مسئله قبل از وفا که اگر آسیب ببیند، مسئله سوم و چهارمی است که - إن شاء الله - بعد خواهد آمد؛ اما الآن این موجود است، برای اوست، حالا او نیامد بچیند، یک وقت تلف قبل از قبض است که الآن مسئله بعدی است که وارد می شویم؛ اما یک وقت است نه، این اصلاً به بار ننشست، تلف قبل از قبض نیست، این شکوفه بود، بدوّ صلاح بود و همه این کارها انجام شد، بیع صحیح بود، بنا شد که ۱۰۰ کیلو برای فروشنده باشد، بقیه برای خریدار، بعد هم تگرگ زد و بسیاری از این میوه ها را ریخت، فقط ۲۰۰ کیلو مانده، ۱۰۰ کیلو برای خریدار، ۱۰۰ کیلو برای فروشنده، به چه مناسبت این آسیب و این تلف دامنگیر فروشنده هم شود؟! قاعده این است که اگر کسی یک مقدار «کلی فی المعین» استثنا کرده است تا آن مقدار هست، برای ذی حق است، مثل همین مثالی که گفته شد، اگر کسی یک کیلو میوه از این دستْ فروش طَبَق دار بخرد، به عنوان «کلی فی المعین»، پول را داده و مالک شده، بعد در اثر تصادف اتومبیل یا غیر اتومبیل این چرخ واژگون شد و بسیاری از این میوه ها ریخت، آن خریدار که آسیب نمی بیند تا آن عین هست، همین طور است، در زکات هم همین طور است، اگر «کلی فی المعین» باشد تا آن مقدار موجود است، باید حق فقرا را داد.

امّا سرّ اینکه مرحوم شهید ثانی در مسالک، بعد صاحب ریاض در ریاض و بعد هم مرحوم صاحب جواهر اینها آمدند فرمودند: حکم «کلی فی المعین»، مثل حکمِ کسر مشاع است. در کسر مشاع وضع آن روشن است؛ اگر کسی یک دهم میوه های این باغ را استثنا کرد، بعد تگرگ زد و بسیاری از اینها آسیب دید، هر چه ماند، یک دهم این مال، برای فروشنده است، بقیه برای خریدار، چون به عنوان کسر مشاع است؛ اما اگر «کلی فی المعین» باشد، قاعده این است که تا آن مقدار موجود است، برای فروشنده است، بقیه برای خریدار که تلف به عهده خریدار است. مرحوم صاحب جواهر فرمود که سرّ اینکه در این گونه از موارد «کلی فی المعین» حکم کسر مشاع را دارد، برای اینکه «کلی فی المعین» یا در مسئله ذمّه باید باشد، نه در عین خارجی، که «کلی فی المعین» در جایی مورد معامله قرار می گیرد که به ذمّه تعلق بگیرد یا اگر نظیر میوه های باغ و درخت های باغ است، این به منزله کسر مشاع است، چون به منزله کسر مشاع است، حکم کسر مشاع را دارد. اثبات این مطلب کار آسانی نیست؛ حالا اگر نصّ خاصی داشته باشیم بله؛ ولی چون نصّ خاصی در مسئله نیست، احوط که احوط وجوبی است، مصالحه کردن است، برای اینکه دلیلی ندارد که ما «کلی فی المعین» را به کسر مشاع حمل کنیم، این حکم خاصّ خود را دارد، آن حکم مخصوص خود را دارد.

معنای «کلی فی المعین» این است که تطبیق آن برابر قراین حالا ـ یا به دست فروشنده است یا خریدار؛ این چنین نیست که هر جزیی را که انسان دست به آن بزند، دو حق به او تعلق بگیرد، بر خلاف کسر مشاع، در کسر مشاع اگر گفتند یک دهم یا یک بیستم، هر جزیی از اجزای این میوه های درخت های باغ، وقتی دست بزنند، یک دهم، سهم فروشنده است که استثنا کرد، نُه دهم، سهم خریدار است که مالک شد، اگر این میوه آسیب ببیند، یک دهم، هم آسیب دید. بنابراین در کسر مشاع، هر جزیی را که دست بزنند، دو نفر سهیم هستند؛ ولی در «کلی فی المعین» این طور نیست، اگر تطبیق آن به دست فروشنده است، این می گوید نه، من آن بخش را قبول دارم، آن قسمت را باید جدا کنی! دلیلی ندارد به اینکه اگر مجموعه اینها، یک مقدار آسیب دید، این آسیب و آفت توزیع شود. اگر نصّ خاصی ایشان نشان می داد، درست بود، وگرنه چرا «کلی فی المعین» فقط در ذمّه درست است و چرا «کلی فی المعین» منظم بر حکم اشاعه است؟ این فرمایش نمی تواند تام باشد. قاعده این است که اگر «کلی فی المعین» کل سهم خود شخص، محفوظ است.

ص: ۸۰۲

بعد از گذشت این فرع، وارد مسئله بعدی می شود. پس مسئله اُولی از مسایل هشت گانه شرایع این بود که فرمود: «یجوز أن یستثنی» آن بایع «ثمره شجرات أو نخلات بعینها و أن یستثنی حصه مشاعه» این دو، «أو ارطالا معلومه»، این سه که سه فرض بود، حکم احکام سه گانه روشن شد. «ولو خاست الثمره» که هم «خوس» که اجوف «واوی» است و هم «خیس» که اجوف «یایی» است، هر دو معنای فساد و تغیّر و دگرگونی و بطلان آمده. «ولو خاسه الثمره سقط من الثنیا»؛ یعنی از مستثنا «بحسابه» (۱) [۶]به حساب او در این دو صورت را در آن صورتی که ثمرات مشخص باشد؛ البته این نیست.

مسئله دوم از مسایل هشت گانه شرایع این است، فرمود: «اذا باغ ما بدا صلاحه فأُصیب قبل قبضه کان من مال بائعه و کذا لو اتلفه البائع و أن أصیب البعضُ أخذ السلیم بحصته من الثمن ولو اتلفه اجنبیٌ کان المشتری بالخیار بین فسخ البیع و بین مطالبه المتلِف ولو کان بعد القبض و هو التخلیه» (۲) [۷]که فرع جدایی است، ذیل این مسئله دوم، مسئله دوم این است که اگر فروش این میوه صحیح بود، گفتیم باید شکوفه از خطر عبور کند، از خطر عبور کرد، حالا به صورت گره بسته شد و از خطر عبور کرد و میوه این درختان صحیح است، این میوه را فروخت، پس این بیع صحیح است، بعد تگرگ آمد، آسیب سماوی یا پیش بینی نشده، سرمایی آمد و اینها را از بین برد، برابر قاعده اوّلی، حالا برای مشتری است که آسیب دیده، بایع ضامن نیست، چون معامله صحیح است، ثمن و مثمن ردّ و بدل شد و میوه های درخت، برای خریدار هست؛ ولی سرما آمد و این میوه ها را از بین برد. آن قاعده تعبدی که می گوید: «کُلُّ مَبیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»، (۳) [۸] چون قبل از قبض است، ضرر آن برای فروشنده است، کل معاملات همین طور است؛ کسی یک ظرف را خریده، پول را داده، این ظرف هم در قفسه مغازه این فروشنده بود، این شخص گفت، من آن تُنگ را به این مبلغ خریدم، آن تُنگ معین شخصی را خرید، پول را هم داد، آن تنگ شده برای خریدار، فروشنده دست زد به این بدون تفریط، بدون اتلاف، بدون افراط، معتدلاً دست زده، این تنگ را گرفته که به صاحب آن بپردازد، از دست فروشنده افتاد و شکست، این را شرعاً می گویند، فروشنده ضامن است، چون این قاعده تعبّدی است، دیگری ضامن نیست، چرا او ضامن است با اینکه ملک طلق خریدار بود، این هم نسبت به او احسان کرد، دیگر لازم نبود او بیاید بگیرد، خود او داشت می داد، این «کُلُّ مَبیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»، مقبول فقها و مورد عمل فقهاست اینها.

ص: ۸۰۳

۱- شرایع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۸.

۲- شرایع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۸.

۳- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.

آن هم این ضمان، ضمان معاوضه است. دو تعبد در کار است: یکی اینکه این بایع ضامن است، یکی که ضمان، ضمان معاوضه است نه ضمان ید؛ یعنی بایع، مثل یا قیمت بدهکار نیست که اگر مثلی بود مثل، قیمی بود قیمت، باید پول را برگرداند، چرا پول را برگرداند؟ معامله که صحیحاً واقع شد، هیچ آسیبی به صحت معامله نرسیده بود، معامله ای که صحیحاً واقع شد، چرا باطل شود؟ این قاعده تعبدی که «كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» با یک برهان عقلی حل می شود، بعد از آن تعبد و آن این است که این بیع، «آناًما قبل التلف» منفسخ می شود، یک؛ ثمن برمی گردد برای مشتری، دو؛ مثمن به بایع برمی گردد، سه؛ این تُنگ که در دست بایع بود، چون برای بایع بود، افتاد و شکست، بایع ضامن است، چهار. این حضور عقل است، برای توجیه آن تعبد، وگرنه وجهی ندارد که شارع مقدس از طرفی بفرماید، این معامله صحیح است، این تُنگ برای خریدار است و فروشنده داشت به او خدمت می کرد، هیچ کاری هم که اتلاف باشد، نکرد، از دست فروشنده افتاد و شکست، چرا فروشنده باید ضامن باشد؟ مال مردم اگر تلف شود، زید ضامن است؟! اینکه وجه عقلی ندارد! مرحوم شیخ انصاری و دیگر فقها(رضوان الله علیهم) که به این نکته غیر معقول بودن توجه کردند، این را عقلانی کردند، گفتند «آناًما قبل التلف» این معامله منفسخ می شود، ثمن برمی گردد برای مشتری، مثمن برمی گردد به بایع و این مثمن که برای بایع است، در دست بایع بود افتاد و شکست.

پرسش: اگر سرقت شود چه طور؟

پاسخ: سرقت حالا تلف ثالث است، فرع سوم از فروع مسئله تلف است که اگر کسی اتلاف کند یا مشتری خود اتلاف کند یا بایع اتلاف می کند یا شخص ثالث سرقت می کند، تلف می کند؛ سه تا فرع ذیل همین مسئله دوم است که - إن شاء الله - بیان می شود.

پرسش: عقل که این معامله را باطل نمی داند؟

پاسخ: بله، عقل برای توجیه و تبیین کار شرع در این جا اقدام کرده، وگرنه عقل دخالت نکرده. عقل که نمی گوید این معامله باطل است، عقل منتظر است، ببیند شرع چه می گوید، وقتی دید شارع مقدس می فرماید، در این جا بایع ضامن است، عقل راه حل پیدا می کند که چگونه ضامن است؟ شارع حکیم چگونه می گوید که اگر مال زید تلف شد، عمرو ضامن است؟ یعنی چه؟

پرسش: ...؟پاسخ: آن تعبدی است که خود او می داند، بسیاری از امور است که «إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَت مُحِقَ الدِّين» (۱) [۹]و از طرفی «إِنَّ دِينَ اللهِ لايُصَابُ بِالعُقُول» (۲) [۱۰]و مانند آن. بسیاری از مسایل تعبدی است؛ نظیر همان چیزی است که مرحوم شیخ و اینها نقل کردند.

پرسش: ...؟پاسخ: چرا، برای ما این سؤال همیشه در ذهن هست که کار غیر عقلانی چرا از شارع آمده؟ از اینها در شرع ما فراوان داریم، در جریان بیع وقف، در فصل سوم از فصول نُه گانه کتاب مکاسب آن جا مطرح شد که «فی ما یرجع الی المبیع معقود علیه»؛ فصل اول، درباره عقد و بیع بود دوم، درباره عاقد و بایع بود سوم، درباره معقود علیه. (۳) یکی از شرایط معقود علیه این است که مال باشد، محلل باشد، منفعت عقلایی داشته باشد و طلق باشد، خرید و فروش وقف صحیح نیست، در فصل سوم است، چرا خرید و فروش مال وقف صحیح نیست؟ برای اینکه وقف تحبیس اصل است و تسویل ثمره، این وقف؛ مال وقف پای آن زنجیر است، بسته است، نمی شود این را منتقل کرد، تحبیس شد، حبس شد، ثمره آن تسویل است، رهاست؛ اما خود ملک، بسته است، پای آن زنجیری است، پس طلق نیست، بسته است و مقیّد است. وقف «حیثیته انه لا تُبَاعَ وَ لا تُوهَب»، (۴) [۱۲]چون وقف زنجیری و بسته است، تحبیس اصل و تسویل ثمره است. حالا اگر طبق مصلحتی تبدیل به اَحسن جایز بود و حالا می خواهند بفروشند: «وقف بما انه وقف» را می فروشند؟ یعنی این بسته با اینکه بسته است، زنجیری است و قابل نقل و انتقال نیست، این را می فروشند؟ این را که شارع فرمود، جایز است، جایز است؛ یعنی وقف با حیثیت وقف، خرید و فروش می شود؟ اینکه جمع دو تا نقیض است! از طرفی شارع فرمود این بسته است و قابل نقل و انتقال نیست، از طرفی می فرماید: «عند الضروره» جایز است، این یعنی چه؟! عقل این جا دخالت می کند، می گوید لابد منظور شارع مقدس این است که این «آناًما قبل البیع» از مقید بودن به درمی آید، طلق می شود، وقفیت آن رخت بر می بندد، آزاد می شود، بعد فروش آزاد جایز است، وگرنه این همیشه این عقده در دل آدم هست که دو گونه شارع حرف نمی زند! شارع حکیم که برهان حکمت او با عقل ثابت شد، این جا چگونه از یک طرفی می فرماید که وقف بسته است، بسته است؛ یعنی قابل نقل و انتقال نیست، از طرفی می فرماید، اگر مصلحت مسلمین اقتضا کرد، این قابل فروش است این جمع نمی شود! در مسئله وقف که گفتند «آناًما قبل البیع» این طلق می شود، برای همین است، از این گونه راه حل ها در فقه کم نیست.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۵۷، ط اسلامی.
۲- بحار الانوار، العلامه المجلسی، ج۲، ص۳۰۳.
۳- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۳، ص ۱۱۷ و ۲۷۳.
۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۹، ص۱۸۷، کتاب الوقوف و الصدقات، باب۶، ط آل البیت.

در این جا اگر چنانچه این کالا تلف شود، بایع ضامن است برای آن قاعده؛ البته یک قاعده دیگری هم بود که در احکام خیار ملاحظه فرمودید: «کُلُّ مَبِیعٍ تَلَفَ فِی زَمَنِ الخِیَار فَهُو مِمَن لاخِیَارَ لَهُ» (۱) [۱۳]باید دید این جا چه کسی خیار داشت؟ اگر چنانچه این شخص بایع، خیار داشت، تلف برای مشتری است، مشتری خیار داشت، تلف برای بایع است، آن گاه جمع بین آن دو قاعده چگونه می شود، این هم یک بحث فقهی جداست. پس اگر معامله صحیحاً منعقد شد، بعد آسیب دید، قبل از قبض بود، حکم آن این است و اگر بعد از قبض بود، - هم خواهد آمد به خواست خدا - که قبض این با میوه باغ به تخلیه است، کلید این باغ را به دست او می دهد، این همان قبض است، چون چیدن میوه و دادن به او که لازم نیست، همین کلید باغ را دست او بدهد، تخلیه کند بگوید، آقا هر وقت خواستید بچینید، بچینید، باغ آزاد است، این قبض آن است، پس این در صورتی است که تلف شده باشد. اگر بایع این را تلف کرده باشد، مشتری هم می گوید، چون تلف کردی، من از شما مثل یا قیمت می طلبم، از یک نظر و احتمال انفساخ معامله است که ثمن را باید برگرداند، از طرف دیگر. چرا می تواند ثمن بگیرد؟ برای اینکه «کُلُّ مَبِیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» که ضمان، ضمان معاوضه است. چرا می تواند مثل یا قیمت بگیرد؟ برای اینکه مشتری می گوید، مال من دست شما بود، شما تلف کردی: «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (۲) [۱۴]بر اساس این قاعده اتلاف یا «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ» (۳) [۱۵]شما ضامن هستی به ضمان ید. ضمان ید این است که اگر خود آن شئ موجود است که باید به صاحب آن برگرداند، موجود نیست، اگر مثلی بود مثل، اگر قیمی بود قیمت.

۱- مصباح الفقاهه، السید أبوالقاسم الخوئی، ج۶، ص۲۴۹.

۲- رسائل فقهیه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص ۳۳۰.

۳- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

پس «هـذا تمام الکلام» درباره اینکه اگر این کالا در دست بایع تلف شود یا بایع آن را اتلاف کند؛ اما اگر خود مشتری آن را اتلاف کرد، چون درباره مشتری دیگر دو تا فرض ندارد، فقط اتلاف است، اتلاف مشتری به منزله قبض است یا خود اتلاف می کند، مصرف می کند و مانند آن یا اذن می دهد. اگر خود اتلاف کرد که قبض است، اگر اذن در اتلاف داد، تسبیبی بود نه مباشرت، این در حکم قبض است، بایع ضامن نیست.

پس فرع اول جایی است که در دست بایع تلف شود یا بایع تلف کند. فرع دوم آن است که مشتری اگر تلف کرده است، به منزله قبض است و بایع هیچ ضمانتی ندارد. فرع سوم آن است که ثالث تلف می کند، حالا یا سرقت می کند یا راه های دیگر، این مال را از بین می برد. اگر ثالث این را تلف کرده است، مشتری مخیّر است، چون قبل از قبض است و «بعد القبض» نیست، مشتری مخیّر است یا به بایع مراجعه می کند، ضمان آن، ضمان معاوضه است، ثمن را از بایع دریافت می کند، آن وقت بایع به این سارق یا به این ثالثی که اتلاف کرده است، مراجعه می کند به ضمان ید، اگر مثلی است مثل، اگر قیمی است قیمت آن را می گیرد. پس دو تا فرع در همین ذیل شد، اگر شخص ثالث این کالا را قبل از قبض تلف کرده است، مشتری می تواند هم به بایع مراجعه کند، به ضمان معاوضه و بگوید ثمن را به من برگردان برابر «كُلُّ مَبِيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» هم می تواند معامله را امضا کند به ثالث مراجعه کند، بگوید: تو ضامن هستی به ضمان ید، مثل یا قیمت مال مرا باید بپردازی. اگر چنانچه مشتری به خود ثالث مراجعه کرد، معنای آن این است که بیع را امضا کرد، این عقد را امضا کرد و ملک خود دانست، چه اینکه ملک خود او بود و راضی شد به این ملک، بعد به ثالث مراجعه کرد که خسارت بگیرد و اگر به بایع مراجعه کرد، بر اساس ضمان معاوضه، ثمن را گرفت، بایع می تواند به شخص ثالث مراجعه کند؛ منتها به ضمان معاوضه، مثل یا قیمت آن را دریافت کند؛ لذا این چند فرع را ذیل مسئله ثانیه ذکر کردند. در مسئله ثانیه چنین فرمودند: «اذا باع ما بدا صلاحه»؛ یعنی اینکه شکوفه زایل شد و حالا به صورت گره بسته شد، حالا یا تحمرّ یا تصفرّ به احمرار یا اصفرار به زعم اینها رسید، «فأُصیب قبل قبضه» مصیبت دید؛ یعنی تگرگ این را زد، برخورد کرد، اصابه کرد به آن سرما و تگرگ و مانند آن، «کان من مال بایعه» برابر آن قاعده؛ «و کذا لو اتلفه البایع»، پس قبل از قبض اگر تلف شود یا بایع تلف کند، در هر دو حال بایع ضامن است به ضمان معاوضه، و مشتری حق ندارد به کسی دیگر مراجعه کند. «و ان أُصیب البعض اخذ السلیم بحصّته من الثمن» اگر چنانچه همه درخت ها آسیب ندید، بعضی از درخت ها آسیب دید، به همان نسبت ثمن برمی گردد، این یک فرع ضمنی است. پس فرع اول این بود که در دست فروشنده تلف شود یا خود فروشنده تلف کند، «ولو اتلفه الاجنبی» اگر شخص ثالث تلف کرده است یا سرقت کرده و مانند آن «کان المشتری بالخیار» این خیار مصطلح آن اقسام چهارده گانه نیست، خیار؛ یعنی مخیّر است، هم می تواند به بایع مراجعه کند، ضمان معاوضه را بگیرد، هم می تواند به آن شخص ثالث مراجعه کند، برابر قاعده اتلاف و قاعده «علی الید»، ضمان ید را بگیرد. «کان المشتری بالخیار بین فسخ البیع»، وقتی معامله را فسخ کرد، ثمن را از بایع می گیرد، «و بین مطالبه المتلِف» که کاری به بایع ندارد و معامله را امضا می کند؛ آن وقت به شخص ثالث مراجعه می کند، از این جهت حکم خیار مصطلح را دارد؛ اما در مخیّر بودن بین ضمان معاوضه و ضمان ید، این دیگر خیار مصطلح نیست، این خیار مصطلح فقط همین قدر است که مخیّر است معامله را فسخ کند، چون تسلیم نشده، خیار تعذّر تسلیم دارد، چون قبل از قبض است، اگر یک کالایی تعذّر تسلیم داشت، خرید و فروش آن از اول باطل است، یک کالای است که افتاده در دریا این تعذّر تسلیم دارد، خرید و فروش آن از اول باطل بود، یک وقت است نه، در کشتی هستند، معامله می کنند، خرید و فروش آن صحیح است بعد از دست یکی می افتد، می رود در دریا، این جا این معامله صحیح است، خریدار خیار تعذّر

تسـلیم دارد، مقام وفا مشکل دارد نه مقام (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ)، (۱) [۱۶]آن وقتی که بیع می کردند، این کالا موجود بود، تمکّن از تسـلیم داشـتند، الآن که می خواهنـد، وفا کنند، تعذّر تسـلیم دارند، پس تعذر تسـلیم مطلب دیگر است. بین، در زمان بیع و در زمان وفا فرق است، اگر تعذّر تسـلیم در زمان بیع بود که بیع باطل است و اگر تعذّر تسـلیم در زمان بیع نبود، در زمان وفا بود، شخص خیار دارد. «ولو کان بعـد القبض و هو التخلیه هنا لم یرجع علی البایع بشـئ علی الاشـبه». (۲) حالا اگر این فروضـی که گفته شـد، این برای «بعـد القبض» بود؛ یعنی فروشـنده کلید باغ را دست خریدار داد، گفت این باغ و این کلید این باغ و بیایید میوه های خود را بچینید، بعد از قبض حالا این سرما زد و تگرگ آمد و میوه ها را ریخت، این جا دیگر بایع ضامن نیست، این تلف بعـد از قبض است، نه تلف قبل از قبض؛ بله، یک قاعده دیگر است که «کُلُّ مَبیعٍ تَلَفَ فِی زَمَنِ الخِیَار فَهُو مِمَن لاخِیَارَ لَهُ» هر کس خیار نداشت، این تلف به عهده اوست، پس اگر بعد القبض باشد فروع یاد شده با فروع قبلی کاملاً فرق می کند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۸.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

دو نکته مربوط به مطالب قبل به عرض برسد تا وارد مسئله بعد شویم؛ فرمودند: اگر کسی درخت را در حالی بفروشد که میوه های درخت را قبلاً به دیگری فروخت، خریدار خیار دارد. این خیار در باب خیارات کتاب شریف مکاسب مبسوطاً مطرح شد که به عنوان خیار تخلّف شرط ضمنی یا وصف ضمنی مطرح است. (۱) بعضی از امور هستند که داخل در مبیع نیستند که حکم خاص خود را دارند. اما فروع یک اصل که به منزله منافع آن اصل به حساب می آید، نظیر منفعتِ اتاق، خانه، مغازه، درخت و مانند آن، در مبیع داخل هستند، جزء «ما یدخل فی المبیع» هستند، بنای عقلا بر این هست و این شرط ضمنی یا وصف ضمنی است. نشانه اینکه بنای عقلا بر این است اینکه اگر عقلا مغازه یا خانه ای را از کسی بخرند بعد بفهمند که در اجاره دیگری است، حق فسخ دارد؛ معلوم می شود که شرط ضمنی آن است که این خانه با همه منافع فروخته شده، منافع درخت هم میوه های آن درخت است؛ حالا ـ میوه فرق نمی کند گاهی به صورت مأکول است و گاهی به عنوان برگ و ثمرات دیگر است. بنابراین میوه هر درختی جزء «ما یدخل فی المبیع» است، اولاً ـ؛ بنای عقلا ـ و ارتکاز آنها این است که به عنوان شرط ضمنی یا وصف ضمنی مطرح است، ثانیاً و اگر قبلاً به دیگری فروخت و خریدار آگاه نبود از اجاره قبلی یا بیع قبلی، خیار تخلف شرط ضمنی یا تخلف وصف ضمنی دارد، ثالثاً. این است که فرمودند: اگر اصول؛ یعنی درخت ها را بفروشند در حالی که میوه های این درخت را قبلاً ـ به دیگری فروختند، مشتریِ درخت خیار دارد؛ یعنی خیار تخلف شرط ضمنی یا خیار تخلف وصف ضمنی دارد. این یک مطلب.

ص: ۸۰۸

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۵، ص ۵۶ و ۵۷.

مطلب دوم اینکه تلاش مرحوم شهید در مسالک (۱) و همچنین صاحب ریاض در ریاض (۲) و بعد از اینها مرحوم صاحب جواهر در جواهر (۳) که استثنای «ارطال» مشخص، مقدار مشخص را به حکم کسر مشاع ملحق کردند؛ هیچ کدام از اینها صحیح نیست. مسئله دوم از مسائل هشت گانه ای که محقق مطرح کردند این بود که کسی میوه باغی را فروخت، مثلاً گفت تمام میوه های آن را من فروختم، به استثنای فلان درخت که این صورت اُولی است و هیچ عیبی ندارد و اگر سایر درخت ها آسیب دیدند و این درخت آسیب ندید که محفوظ است و اگر این درخت آسیب دید، سایر درخت ها آسیب ندیدند، هیچ ضرری متوجه خریدار نمی شود و این درخت حکم خاص خود را دارد، البته در صورتی که مستثنا درخت معین باشد و اما اگر مستثنا میوه باشد به نحو کسر مشاع، این خسارت ها باید برابر آن کسر مشاع بین فروشنده و خریدار تقسیم بشود و اما اگر به عنوان «ارطال» و کیلوهای معین باشد به عنوان «کلی فی المعین»، این وجهی ندارد که خسارت را تقسیم کند و اصرار مرحوم صاحب جواهر که به آن کسر مشاع برمی گردد این راه حل ندارد. اگر به کسر مشاع برگشت، حکم کسر مشاع را دارد، اما اگر به کسر مشاع برنگشت و به عنوان «کلی فی المعین» بود، وجهی ندارد که خسارت برای همه باشد، بلکه تا این

مقدار میوه باقی است فروشنده حق دارد که اینها را به خود اختصاص بدهد؛ این دو نکته مربوط به مطالب گذشته است. (۴)

ص: ۸۰۹

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۶۱.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص۳۰ و ۳۱.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۸۴ و ۸۵.

۴-

پرسش: ...؟پاسخ: البته وقتی که میوه های درخت را می فروشند نباید مستثنا بیش از «مستثنی منه» باشد؛ ولی اگر شد در حقیقت آن مقدار کم را فروخت. آنجایی که می گویند بنای عقلا این است که مستثنا نباید بیش از «مستثنی منه» باشد، یعنی اگر بنا شد خروجی بیش از افرادی باشد که مانده است، چرا این طور تعبیر می کنند که بگویند «اکرم العلماء»، بعد قسمت مهم را خارج بکنند و یک مقدار کمی بماند از اول همان مقدار کم را می آورد؛ اینجا ممکن است بگوید این باغی که ده تا درخت دارد، من فقط یک دانه آن را به شما فروختم، نه اینکه بگوید من درخت های این باغ را به شما فروختم به استثنای نُه درخت.

مسئله سوم از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در پایان فصل هشت - که مربوط به بیع ثمار است - ذکر کردند این است فرمودند: «یجوز بیع الثمره فی اصولها بالأثمان و العروض و لایجوز بیعها بثمر منها و هی المزابنه و قیل بل هی بیع الثمره فی النخل بتمر ولو کان موضوعاً علی الارض و هو أظهر و هل یجوز ذلک فی غیر ثمره النخل من شجر الفواکه قیل لا لأنه لایؤمن من الربا و کذا لایجوز بیع السنبل بحبّ منه اجماعاً و هی المحاقله و قیل بل هی بیع السنبل بحبّ من جنسه کیف کان ولو کان موضوعا علی الارض و هو الاظهر»؛ (1) [6]این مسئله سوم از مسائل هشت گانه ای است که مرحوم محقق در پایان فصل هشت ذکر فرمودند. «مُزابَنه و مُحاقَله» دو تا عنوانی هستند که منهیّ هستند، روایاتی است مربوط به نهی پیغمبر(صلی الله علیه و سلم) از بیع «مزابنه و محاقله». (2) مرحوم محقق اینها را تفسیر می کنند، یک؛ در تفسیر «مزابنه» اختلاف نظر هست، حتی اختلاف نظر بین راوی و غیر راوی هست، این دو؛ (3) برای حرمت بیع «مزابنه و محاقله»، دو دلیل اقامه می شود، سه؛ دلیل اول قواعد عامه است، دلیل دوم نصوص خاصه است، این چهار. بنابراین اول باید «مزابنه و محاقله» معنا بشود، بعد ادله عامه به نحو اجمال اشاره بشود و نقد این در خلال مسائل روشن بشود و چون عمده، دلیل خاص و نصوص مخصوص است، آنها محور اصل قرار بگیرد.

۱- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۹.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۳- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

در جریان «مزابنه و محاقله» اختلافی که هست این است آیا «مزابنه» عبارت از آن است که میوه درخت خرما که روی درخت است را بفروشند به خرمایی که روی زمین هست؛ یعنی از درخت دیگر، یا به خرمای همان درخت بفروشند؛ یعنی مشتری می گوید که خرماهای این درخت خرما را می خرم به ده رطل، صد کیلو، دویست کیلو از همین درخت که ثمن و مثمن، میوه های همین درخت باشند. مرحوم محقق در اول مثل سایر فقها، فرمودند: میوه های روی درخت را که می شود فروخت سه حال دارد: یک وقت است که این میوه را با پول نقد می فروشند که هیچ محذوری در جواز آن نیست. یک وقت است میوه های درخت خرما را با کالا می فروشند، خریداری می گوید من میوه های این درخت را با فلان کالا یا با فلان قطعه یدکی یا فلان جنس می خرم که جنسی را ثمن برای خرماهای درخت قرار بدهد. در این دو قسم هیچ اشکالی ندارد و «عند الکل» جایز است. صورت سوم محل بحث است؛ صورت سوم این است که خرماهای این درخت را می خرد به صد کیلو از خرماهای همین درخت، این یک فرض؛ فرض دیگر این است که خرماهای این درخت را می خرد به صد کیلو از خرما، حالا از هر خرمایی شد؛ آن مقداری که می توان درباره آن شبهه کرد که حلال است یا حرام، صحیح است یا نه؟ این است که میوه های این درخت خرما را بخرد به چند کیلو از خرمای همین درخت که ثمن و مثمن یکی می شود. یکی از ادله بطلان این معامله، اتحاد ثمن و مثمن است، پس این مقدار یقیناً محل بحث است. خریدن میوه های درخت خرما به چند کیلو از خرمای همین درخت که مثمن میوه های همین درخت است، ثمن هم میوه های همین درخت، این قدر متیقّن است، اما آیا این «مزابنه» است یا «محاقله»؟ در تفسیر «مزابنه و محاقله» بین بزرگان اختلاف است، بعضی می گویند این «مزابنه» است، بعضی می گویند این «محاقله» است، خیلی فرقی نمی کند. اگر این «مزابنه» شد «محاقله» درباره گندم و امثال گندم است که کسی وارد مزرعه می شود و به صاحب مزرعه می گوید من گندم های این مزرعه را از شما می خرم به ده خروار گندم همین خوشه ها، یا خوشه های جو یا برنج این مزرعه را می خرم به کیلو گندم یا جو یا برنج همین مزرعه، که اتحاد ثمن و مثمن است و قدر متیقن ورود در محل بحث. کدام «مزابنه» است و کدام «محاقله» است؟ بین این بزرگان اختلاف است و خیلی اثر هم ندارد. این هم یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه «مزابنه»؛ یعنی چه و محاقله؛ یعنی چه؟ «زَبن»؛ یعنی دفع، «زَبنَ»؛ یعنی دفعَ، آن نیش های کنار دُم عقرب را که با آن دفع می کند می گوید «ذُنابی»، و «شُرطه» را عرب می گوید «زَبانیه». (۱) [۹]اگر قرآن کریم برای فرشته هایی که مسئول جهنم هستند و دفع می کنند، تعبیر دارد که بر او چند «زُبانیه» گماشته شده است (۲) همین است. حالا مسئله فرشته و مانند فرشته برای عرب معهود نبود، اما نیروی دافع که از آن به «شُرطه» یاد می کردند که امروز می گویند «شُرطه»، آن وقت می گفتند «زَبانیه». قرآن از فرشته هایی که درباره جهنم است و عده ای را دفع می کنند می گوید «زُبانیه» که مأمورین عذاب هستند؛ این معنای لغوی «زبن» است.

«حَقل»؛ یعنی ساحت، آنچه در این مساحت هست، در این ساحت است از خوشه های گندم یا جو یا برنج این را می فروشند به چند خروار از گندم یا جو یا برنج همین «حَقل»، همین ساحت و مزرعه؛ این می شود «مزابنه»، (۳) آن می شود «محاقله»؛ اما آیا «مزابنه» درباره درخت خرماست و «محاقله» درباره جو و گندم و برنج است آن برای شجر است که شاخه دارد این برای سنبل است که خوشه دارد؛ این اختلاف نظر است؛ خیلی هم برای فقیه مهم نیست، ممکن است برای ادیب مهم باشد. آیا این جایز است شرعاً یا جایز نیست؟ برای نفی جواز، دو نحو از ادله را ارائه کردند: یکی ادله عام است که اختصاصی به اینها ندارد، یکی ادله خاص. آن ادله عام که اختصاصی به اینها ندارد شامل انگور هم می شود و شامل اقسام میوه های دیگر هم خواهد شد. نصوص خاصه مربوط به «مزابنه و محاقله» است که مخصوص خرما است و شاخه های درخت خرما و آن یکی مخصوص جو و گندم و برنج است و خوشه های آنها.

۱- لسان العرب، ابن منظور، ج۱۳، ص۱۹۵.

۲- علق/سوره۹۶، آیه۱۸.

۳- لسان العرب، ابن منظور، ج۱۱، ص۱۶۰.

اما ادله عامه و قواعد عامه که به طور اجمال در اذهان شریفتان باشد تا اگر لازم بود به تفسیر آن برسیم، این است که اگر میوه های این درخت را بفروشند، به بخشی از میوه های همین درخت؛ یعنی یک کارشناس، یک انباردار یک میدان دار می آید و وارد باغ می شود می گوید من میوه های این درخت را می خرم به ده خروار از میوه های همین درخت، به صاحب باغ می گوید برای شما کَندن و چیدن و جعبه زدن سخت است همه من میوه های این درخت را می خرم و صد جعبه به شما می دهم به عنوان ثمن که صورت ثالثه است. صورت اُولیٰ این است که میوه های درخت را می خرد با پول، صورت ثانیه این است که میوه های درخت را می خرد با عروض و کالا و متاع، می گوید من فلان مقدار فرش یا فلان مقدار جنس را به شما می دهم، میوه های این باغ برای من باشد؛ اینها محل بحث نیست. صورت ثالثه این است که این میدان دار، انباردار، کسی که کارش حمل و نقل میوه هاست و امکانات چیدن و جعبه زدن دارد، به صاحب باغ می گوید که من میوه های درخت های این باغ را می خرم به صد جعبه که صد جعبه میوه تحویل شما می دهم به عنوان ثمن، بقیه برای من. آیا این جایز است یا نه؟ ادله عامه دال بر منع و عدم جواز این است: یکی اتحاد ثمن و مثمن است، چون مثمن میوه های همین درخت است و ثمن هم میوه های همین درخت. دوم مسئلهٔ ربا مطرح است؛ زیرا اینها مکیل و موزون هستند و احتمال زیاده و نقص مطرح است و اگر کسی بگوید همان طور که احتمال زیاده و نقص مطرح است، احتمال مساوات هم مطرح است؛ پاسخ این است که در مسئله ربوی در کالاهای ربوی، علم به تساوی لازم است، نه احتمال مساوات؛ اگر کسی خواست گندمی را با گندم، جویی را با جو، برنجی را با برنج یا جویی را با گندم که در باب ربا یک جنس می باشند بفروشد، باید به تساوی عوضَین علم داشته باشد، نه اینکه احتمال مساوات کافی باشد. ما از کجا علم داریم که آنچه روی درخت است با همین صد جعبه ای که ایشان می گوید مساوی است؟ پس احتمال ربا هم هست.

پرسش: اگر هر دو قبول کنند مصالحه تلقی می شود؟

پاسخ: بله، مصالح مطلب دیگر است، الآن سخن در بیع است آیا می شود این را فروخت با اینکه هر دو ربوی هستند؟ احتمال اینکه تفاوت باشد هست، صرفاً اینکه ما احتمال تساوی می دهیم کافی نیست، چون در بیع ربوی علم به تساوی ثمن و مثمن لازم است، نه احتمال تساوی. ما همان طوری که احتمال تساوی می دهیم، احتمال تفاضل هم می دهیم، پس مسئله ربا محتمل است؛ این دو راه.

سوم مسئله غرر هست، معلوم نیست که این صد جعبه درمی آید، کمتر یا بیشتر از صد جعبه درمی آید و چه طمأنینه ای برای تساوی دارید؟ وجه دیگری هم برای همین ذکر کردند که به همین سه قواعد عامه ممکن است برگردد که اگر ما در مسئله دلیل خاص که نصوص مخصوص است، راه حل یافتیم، این گونه از قواعد عامه هم پاسخ خود را می گیرند. بنابراین محور اساسی مسئله سوم آن است که باغی است که دارای اشجار ثمربخش و مثمر، مثلاً بخشی خرما هستند و بخشی هم چیز دیگر، فعلاً در خصوص خرما بحث است و در مزرعه جو و گندم و برنج، آیا جایز است که صاحب باغ میوه های این باغ را بفروشد به بخشی از میوه های همین باغ یا نه؟ روایات مسئله را در باب سیزده از ابواب ثمار آنجا نقل کردند.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، دو فرق جوهری است بین میوه□ روی درخت و میوه□ روی زمین، یکی اینکه بدون کیل و وزن بیع آن صحیح است ولو ربا نباشد، مثلاً کسی می خواهد پول بدهد، جنس بخرد، اما کیلی نمی خواهد، وقتی چیدند می شود مکیل و موزون، پول نقد دست او است که اثمان است یا عروض و کالا دست او است که فرش است اصلاً ربا نیست؛ یعنی ربا نیست، شرط سوم مسئله رباست. پول دست او است می گوید من با این پول این مال را می خواهم بخرم، صحیح است، وقتی به زمین آمد می شود مکیل و موزون، وقتی روی درخت است که مکیل و موزون نیست تا کیل و وزن بشود، چه با اثمان بخرد که صورت اُولی□ است، چه با عروض و کالاـ بخرد که صورت ثانیه است، آنچه که روی درخت است مکیل و موزون نیست، این فرق جوهری اول؛ فرق جوهری دوم این است که این اصلاً ربوی نیست چون مکیل و موزون نیست. پس نه مسئله غرر مطرح است که با اثمان و عروض بشود خرید، با اینکه اصلاً سخن از ربا نیست، آنجایی که با اتحاد جنس می شود خرید یکی ربوی است و یکی غیر ربوی، چون مکیل و موزون نیست.

حالاـ روایات باب سیزده از ابواب ثمار که مشخص بشود، معلوم می شود آن ادله عامه هم قابل اعتماد نیست. وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۳۹، باب سیزده از ابواب ثمار: «بَابُ أَنَّهُ لَا یَجُوزُ بَیْعُ ثَمَرَهِ النَّخْلِ بِتَمْرٍ مِنْهُ» این قدر متیقن محل بحث است، کسی می آید از این میدانی ها یا دلال ها یا ابناردارها، اینها که وسائل حمل و نقل دارند، کارگر برای چیدن و جعبه زدن دارند، کارشان این است؛ به صاحب باغ می گویند که چیدن این میوه و جعبه زدن کار آسانی نیست، شما میوه های این درخت را به صد جعبه میوه به ما بفروش، به پنجاه جعبه میوه از همین درخت. مثمن میوه های همین درخت است، ثمن میوه های همین درخت است؛ منتها آن میوه که روی درخت است مکیل و موزون نیست، وقتی چیده شده مکیل و موزون است.

پرسش:...؟پاسخ: آنکه از بحث بیرون است می گوید من این قدر کارگر دارم و این مقدار اجاره و اجرت می گیرم؛ آن دیگر از بحث بیع بیرون است و وارد مسئله اجاره می شود. شخص بگوید که من میوه های درخت را برای شما می خرم، جعبه می زنم، این مقدار اجرت من است، آن در باب اجاره مطرح است.

فرمود: «لَا یَجُوزُ بَیْعُ ثَمَرَهِ النَّخْلِ بِتَمْرٍ مِنْهُ»؛ از اینجا تعدّی کردند و گفتند «بتمر»؛ چه «منه» باشد چه غیر «منه» باشد، چون وقتی یکی از ادله عدم جواز این بیع، ربا بودن است، ربا فرق نمی کند که هر دو از همین درخت باشد یا خرمای این درخت با خرمای درخت دیگر معامله کنند؛ لذا می گویند مسئله ربا می شود و حرام است، می گویند میوه های این درخت را به خرماهای چیده بخواهد بفروشد چون مسئله رباست می شود حرام. «و هی المزابنه» این را مرحوم صاحب وسائل در متن عنوان ذکر کردند: «بَابُ أَنَّهُ لَا یَجُوزُ بَیْعُ ثَمَرَهِ النَّخْلِ بِتَمْرٍ مِنْهُ وَ هِیَ الْمُزَابَنَهُ وَ لَا بَیْعُ الزَّرْعِ بِحَبٍّ مِنْهُ وَ هِیَ الْمُحَاقَلَهُ»، بگوید من گندم های این مزرعه را به حبوبات و گندم های همین مزرعه می خرم؛ یعنی بگوید که من تمام این گندم های این مزرعه را از همین ها می خرم و انبار می گذارم و صد کیلو به شما می دهم، چون وقتیمی خرد چیدن به عهده‌ی خودش است، چیدن به عهده فروشنده که نیست. می گوید من وسائل دارم و می خرم، پس به من بفروش، من ثمن این مزرعه را یک خروار یا دو خروار یا کمتر و بیشتر از گندم ها یا جو یا برنج همین مزرعه به شما می دهم؛ من درو می کنم، می چینم، سهم خودم را می گیرم، کلّ آن برای من است ثمنش را که مثلاً پنج خروار است به شما می دهم. «ولا بیع الزرع بحبٍّ منه و هی المحاقله».

بر اساس تفسیری که مرحوم صاحب وسائل کرد، «محاقله» برای خوشه های جو و گندم و برنج است و «مزابنه» برای شاخه های درخت خرما، (۱) برخی ها به عکس گفتند، گفتند «محاقله» برای درخت خرماست «مزابنه» برای خوشه های جو و گندم و برنج است؛ حالا- این خیلی فرق نمی کند، چون هر دو مورد نهی است. روایات باب سیزده از ابواب ثمار این است. اولین روایت از مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) (۲) « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)» این صحیح است. «قَالَ(علیه الصلاه و علیه السلام) نَهَی رَسُولُ اللهِ(صلی الله علیه و آله و سلم) عَنِ الْمُحَاقَلَهِ وَ الْمُزَابَنَهِ»؛ پس هر دو منهی است؛ این یک فرق ادبی است که آیا «مزابنه» برای شاخه های خرماست و «محاقله» برای خوشه های جو و گندم و برنج است أو بالعکس. «قُلْتُ وَ مَا هُوَ؟» سائل می گوید که «مزابنه» و «محاقله» چیست؟ «قَالَ أَنْ یُشْتَرَی حَمْلُ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ وَ الزَّرْعُ بِالْحِنْطَهِ» (۳) [۱۴] در بحث های قبلی هم کلمه «حَمل و حِمل» گذشت که اگر بار در درون باشد می گویند حَمل، که مادر «حامل» است و اگر بر پشت باشد بیرون باشد می گویند حِمل، این است که در سوره «یوسف» آمد هر کسی آن صاع را پیدا کرد (حِملُ بَعِیرٍ)؛ (۴) [۱۵]یعنی به اندازه بار شتر ما به او جایزه می دهیم. آنچه روی دوش است می گویند «حِمل»، آنچه در درون است می گویند «حَمل»، آنچه روی دوش درخت است می شود «حِمل نخل» و آنچه که در درون انسان یا حیوان است، می گویند «حَمل». سائل می گوید که اینها چیست؟ مثلاً- بنا بر اینکه این جواب باشد، حضرت فرمود که «ان یشتری حِمل النخل بالتمر و الزرع بالحنطه». اگر «لفّ و نشر» مرتّب باشد، «محاقله» مربوط به درخت خرماست، «مزابنه» مربوط به گندم است، در حالی که در متن عنوان صاحب وسائل به عکس آمده و اگر «لفّ و نشر» مشوّش باشد نه مرتّب، مطابق با تفسیری است که مرحوم صاحب وسائل ذکر کرده که «مزابنه» برای درخت خرماست و «محاقله» برای خوشه های گندم است. این روایت را مرحوم کلینی هم از «احمد بن محمد» نقل کرده است و هم مرحوم شیخ طوسی از «حسین بن سعید عن صفوان»، (۵) [۱۶]سند صحیح است؛ عمده آن است که آیا «محاقله» مربوط به نخل است و «مزابنه» مربوط به خوشه های گندم و جو و برنج أو بالعکس؟

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۴۳.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۴- یوسف/سوره۱۲، آیه۷۲.

۵- الاستبصار، الشیخ الطوسی، ج۳، ص۹۱.

روایت دومی که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَهَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَصْرِیِّ» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل کرد این است «قَالَ: نَهَی رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) عَنِ الْمُحَاقَلَهِ وَ الْمُزَابَنَهِفَقَالَ الْمُحَاقَلَهُ النَّخْلُ بِالتَّمْرِ وَ الْمُزَابَنَهُ بَیْعُ السُّنْبُلِ بِالْحِنْطَهِ» (۱) [۱۷] در روایت اول، فقط در جواب سائل، بدون اینکه مشخص کند «مزابنه» کدام است و «محاقله» کدام است، هم احتمال «لفّ و نشر مشوّش» مطرح است و هم احتمال «لفّ و نشر» مرتب، اینها را معنا کردند؛ اما در روایت دوم «محاقله» را اختصاص به نخل دارد، «مزابنه» را اختصاص به بیع سنبل، بر خلاف متنی که مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در متن ذکر کرده، مرحوم صاحب وسائل «مزابنه» را به نخل اختصاص داد و «محاقله» را به زرع.

روایت سوم که مرحوم شیخ طوسی به اسناد خود از «حُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ» نقل کرد این است که «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ(عَلَیهِ السَّلام) عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَی مِنْ رَجُلٍ أَرْضاً جُرْبَاناً مَعْلُومَهً بِمِائَهِ کُرٍّ عَلَی أَنْ یُعْطِیَهُ مِنَ الْأَرْضِ قَالَ حَرَامٌ» (۲) [۱۸] این احتیاج به بحث جدید دارد که بالاتر از مسئله نهی است. روایت سوم را مرحوم صدوق هم(رضوان الله علیه) نقل کرده است.

ص: ۸۱۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۳۹ و ۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

روایت چهارم که باز مرحوم شیخ طوسی از «شُعَیْبِ بْنِ وَاقِدٍ» نقل کرد «عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ زَیْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیٍّ(عَلَیهِ السَّلام) فِی حَدِیثِ مَنَاهِی النَّبِیِّ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) قَالَ: وَ نَهَی عَنِ الْمُحَاقَلَهِ یَعْنِی بَیْعَ التَّمْرِ بِالزَّبِیبِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِکَ». (۱) [۱۹] کلًا با بحث های دیگر فرق می کند، اگر دلیل بطلان بیع «محاقله»، ربوی بودن باشد که جزء قواعد عامه است، این روایت با آنها هماهنگ است، برای اینکه زبیب هم مکیل و موزون است، تمر هم مکیل و موزون؛ منتها آنکه روی درخت است مکیل و موزون نیست، با همه این بحث های قبلی فرق می کند، برای اینکه روایت قبلی دارد که میوه های درخت خرما را با خرماهای همین درخت بفروشد، یک؛ یا با خرما بفروشد ولو از درخت دیگر، دو؛ اما درخت خرما را با کشمش بفروشد یا با انگور بفروشد که محل بحث نبود.

پرسش: ...؟پاسخ: این خیلی معتبر نیست، اما می تواند معارض آنها باشد، برای اینکه گرچه مثل صحیحه نیست؛ ولی مورد اعتماد برخی ها می تواند باشد. مرحوم صاحب وسائل می فرماید: «لعلّ هذا التفسیر من بعض الرواه من غیر تحقیق»؛ اگر این احتمال راه پیدا کند، به تفسیر روات دیگر اعتمادی نیست. ایشان می فرماید که این «یعنی» در روایت از راوی است، نه بیان معصوم(سلام الله علیه)، یک و احتمال اشتباه در خود راوی هم هست، دو؛ پس این حجت نیست. (۲)

ص: ۸۱۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

روایت پنجم این باب که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) در معانی الاخبار «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ الزَّنْجَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ الْقَاسِمِ بْنِ سَلَّامٍ بِأَسَانِيدَ مُتَّصِلَةٍ إِلَى النَّبِيِّ(صَلَّى الله عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) أَنَّهُ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْمُحَاقَلَةِ وَ الْمُزَابَنَهِ فَالْمُحَاقَلَةُ بَيْعُ الزَّرْعِ وَ هُوَ فِي سُنْبُلِهِ بِالْبُرِّ وَ الْمُزَابَنَةُ بَيْعُ التَّمْرِ فِي رُءُوسِ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ» (۱) [۲۱]که این با تفسیری که مرحوم صاحب وسائل کردند هماهنگ می شود.

این روایات برخی صحیحه است و غیر صحیحه هم ممکن است باشد؛ ولی آنچه که «فی الجمله» مسلّم است، سند این روایات معتبر و صحیح است؛ حالا همه پنج روایت صحیح نباشند، بعضی موثق باشند، بعضی حسن باشند و بعضی هم ممکن است، ضعیف باشند، این آسیب نمی رساند، برای اینکه صحیحه در آن است. این براساس چه معیاری باطل است؟ اثبات تعبّد محض در معاملات خیلی آسان نیست. متأسفانه مسئله اجماع گرایی در بزرگان ما کم و بیش هست، شما ببینید همین را مرحوم شهید ثانی در مسالک به عنوان اجماع یاد می کند، (۲) بعد مرحوم صاحب ریاض به عنوان اجماع یاد می کند (۳) بعد مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) به عنوان سخنگوی معروف بین فقها(رضوان الله علیهم) کاملاً یاد می کند (۴) تعبیر مرحوم ریاض و مانند صاحب ریاض این است که «و هو الحجه مضافاً الی النصوص»؛ با بودن این همه روایاتی که صحیحه و غیر صحیحه هست و در آن روایت معتبر، صحیحه، موثّقه و حسنه است، چگونه شما احتمال می دهید که ما چنین اجماع تعبدی داشته باشیم؟! می فرماید: «و هو الحجه مضافا الی النصوص». (۵) [۲۵]آنها که احتیاط می کنند قدری اصولی تر فکر می کنند، می گویند «و هو الحجه بعد النصوص» یا «هو المعتبر بعد النصوص» یا می گویند «للنص مضافا الی الاجماع» که این اجماع را در درجه دوم و سوم قرار می دهند. خود این بزرگان که جزء مجمعین هستند، اینها در کتاب های فقهی خود به این نصوص صحیحه استدلال می کنند؛ آن وقت چگونه شما احتمال می دهید این اجماع تعبّد محض باشد؟! حداکثر آن است که این اجماع مؤید است؛ یعنی اصحاب این چنین فهمیدند، احترام فهم اصحاب و حرمت فهم اصحاب، طمأنینه برای آدم ایجاد می کند، این درست است و حرفی در آن نیست، بزرگانی که به وسیله اینها به ما رسیده است، اینها چنین فهمیدند، آدم هم اطمینان پیدا می کند هم ادب فقهی اقتضا می کند که به مشایخ خود احترام می گذارد این درست است، اما این را شما اصل قرار بدهید، بعد بگویید این نص، بعد از این قرار دارد با اینکه تقریباً اطمینان داریم، فرمایش این آقایان از همین نصوص گرفته شد؛ چگونه شما می توانید بگویید «و هو الحجه مضافا الی النصوص»؟! بلکه نصوص حجت است و اینها مؤید آن است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۳۶۳ و ۳۶۴.

۳- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۳۶ و ۳۷.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۹۲ و ۹۳.

۵- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۳۶ و ۳۷.

از این نصوص چه استفاده ای می شود؟ از این نصوص آن قیدی که محقق در متن ذکر کرده استفاده نمی شود آن قیدی که مرحوم صاحب وسائل در متن باب ذکر کرده استفاده نمی شود، چون در صحیحه اول دارد که «نَهَی رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) عَنِ الْمُحَاقَلَهِ وَ الْمُزَابَنَهِ قُلْتُ وَ مَا هُوَ قَالَ أَنْ یُشْتَرَی حَمْلُ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ»، نه «بتمر منه» این با قواعد عامه سازگار نیست؛ یعنی مطابق با قواعد عامه ای که خواستند استدلال بکنند، همین است، نه با میوه همان درخت. در «کتاب اجاره» گذشت که اگر کسی بخواهد بگوید من این باغ را اجاره کردم، این زمین را اجاره کردم، چون منافع این زمین همان گندم و جو است، به چند خروار گندم همین مزرعه که «مال الاجاره»، درآمد منافع همین مزرعه باشد، آنجا مشکل بود و فتوا به عدم جواز دادند؛ (۱) اینجا هم که باب بیع است همان محذور را دارد؛ ولی عنوان بابی که صاحب وسائل ذکر کرده فرمود: «بتمر منه»، (۲) [۲۷]عنوانی که محقق در متن ذکر کرده فرمود: «بتمر منها»؛ گرچه در متن شرایع در بعضی از بخش ها دیگر «منه» نیامده؛ (۳) ولی اینکه صاحب وسائل به عنوان «بتمر منه» ذکر کرده، برای این است که «جمعاً بین النصوص» باشد.

عبارت محقق در متن شرایع این بود که «یجوز بیع الثمره فی اصولها بالاثمان و العروض و لایجوز بیعها بتمر منها»؛ اما «و قیل بل هی بیع الثمره فی النخل بتمر»، اما «و هل یجوز ذلک فی غیر ثمره النخل»؛ (۴) [۲۹]این اختلاف تفسیر است بین محقق و سایر فقها(رضوان الله علیهم)؛ آنها می گویند «محاقله یا مزابنه» آن است که میوه این درخت را بفروشد به میوه هم جنس آن، خواه از همین درخت باشد، خواه از درخت دیگر. فرمایش محقق این است که حداکثر استفاده ای که از نصوص «مزابنه و محاقله» می شود، این است که میوه این درخت را بفروشند به میوه همین درخت؛ ولی «و قیل بل هی بیع الثمره فی النخل بتمر و لو کان موضوعاً علی الارض»، خرماهایی است که شخص خریدار از جای دیگر خریده آورده، در جعبه کرده و اینجا گذاشته، به صاحب باغ می گوید که من میوه های درخت خرمای شما را می خرم به چند جعبه از همین خرمایی که چیدم و اینجا آماده کردم.

۱- العروه الوثقی-ط.ج، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج۲، ص ۶۱۵ و ۶۱۶.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۳-

۴- شرائع الاسلام، المحقق الحلی، ج۲، ص۳۰۹.

پس یک تفاوت اساسی در تفسیر «محاقله و مزابنه» است. آن اختلاف در تفسیری که قبلاً گذشت آن خیلی مهم نیست که آیا «مزابنه» مربوط به درخت خرماست و «محاقله» مربوط به زرع و کشت أو بالعکس، این خیلی مهم نیست؛ عمده آن است که آیا «مزابنه یا محاقله» این است که میوه های شاخه ای این درخت یا میوه های خوشه های این مزرعه را بخرد به ثمر همین باغ و همین مزرعه یا به مطلق میوه. ببینیم از نصوص خاصه چه استفاده ای می شود؟ اگر از قواعد عامه چیزی به دست نیامد، باید به نصوص خاصه بپردازیم، اگر از نصوص خاصه هم چیزی برنیامد، قاعده اولیه و اصول اولیه جواز است.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

سومین مسئله از مسائل هشت گانه که مرحوم محقق در پایان فصل هشتم؛ یعنی بیع ثمار ذکر کردند این بود که خرید و فروش «محاقله»ای و «مزابنه»ای باطل است. (۱) در تفسیر «محاقله» و «مزابنه» هم اختلافی بود که آن اختلاف اثر فقهی نداشت؛ یکی مربوط به نخل است و دیگری مربوط به زرع، گندم، جو، برنج و مانند آن. معنای «محاقله» یا «مزابنه» این است میوه ای که روی درخت است، این میوه را به همان میوه درخت بخرد؛ یعنی بگوید این باغ هر اندازه میوه دارد من به اندازه صد کیلو از همین باغ به شما می دهم که مثمن میوه همین درخت است و ثمن هم میوه های همین درخت؛ آیا این جایز است یا نه؟ و همچنین در جریان جو و گندم و برنج؛ یکی «محاقله» نام دارد، دیگری «مزابنه». اصل مسئله را مرحوم محقق به این صورت باز بیان کرده است: میوه ای که روی درخت است یا حبّه هایی که در خوشه های گندم هست در کشاورزی، این را ممکن است انسان با ثمن؛ یعنی با پول بخرد، یک فرض؛ با کالا بخرد، دو فرض؛ با مرکّب و ملفّق از ثمن؛ یعنی پول نقد و کالا بخرد، این سه فرض؛ یا در برابر کار و خدمات بخرد، این چهار فرض؛ همه اینها جایز است. کسی بگوید میوه های این درخت یا محصولات کشاورزی را من می خرم، در قبال فلان مقدار برای شما کار می کنم که ثمن را کار قرار بدهد، همه اینها جایز است. اما این فرع که بگوید من میوه های این درخت را می خرم که ثمن را از همین میوه بدهم، آیا این جایز است یا نه؟ بگوید محصول این مزرعه را می خرم به چند خروار گندم یا برنج، از همین مزرعه.

۱-

این بحث، چه در باب بیع چه در باب اجاره، برابر نص خاصی که در مسئله وارد شد، گفتند ممنوع است و جایز نیست. آقایانی که در بحث اجاره حضور داشتند، آنجا این فرع مبسوطاً مطرح شد. مرحوم محقق در شرایع و سایر بزرگان مطرح کردند، مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) هم در جلد پنج عروه، این فرع را مطرح کردند، جلد پنج عروه(المحشی)، صفحه ۹۵: «فصلٌ لاتجوز اجاره الارض لزرع الحنطه أو الشعیر بما یحصل منها من الحنطه أو الشعیر لا لما قیل من عدم کون مال الاجاره موجودا حینئذ لا فی الخارج و لا فی الذمه و من هنا یظهر عدم جواز اجارتها بما یحصل منها و لو من

غیر الحنطه و الشعیر بل عدم جوازها بما یحصل من أرض أَخری ایضاً لمنع ذلک فانهما فی نظر العرف و اعتبارهم بمنزله الموجود کنفس المنفعه و هذا المقدار کاف فی الصحه؛ نظیر بیع الثمار سنتین أو مع ضمّ الضمیمه؛ فانها لایجعل غیر الموجود موجودا مع أن البیع وقع علی المجموع بل للاخبار الخاصه»؛ (۱) [۲]یعنی کسی بگوید، من زمین را به شما اجاره می دهم که شما در آن گندم بکاری و اجاره زمین را از همین گندم به من بدهی؛ نظیر اینکه بگوید من میوه های این درخت خرما را می خرم به اینکه ثمن میوه ها را از درخت خرمای همین درخت بدهم. آقایانی که در بحث اجاره حضور داشتند مستحضرند که مسئله اولای این فصل مبسوطاً بحث شد و نصوص خاصه آن همین نصوصی است که در کتاب بیع مطرح است؛ یعنی جریان «محاقله و مزابنه» که بیع مخصوص است، در جریان اجاره هم حضور دارد که اگر کسی بگوید، من این زمین را به شما اجاره می دهم که شما در آن برنج بکاری و «مال الاجاره» مقدار معین از درآمد همین باشد. یک وقت است قید نمی کند می گوید فلان مبلغ «مال الاجاره» یا فلان خروار «مال الاجاره» است؛ آن گاه این کشاورز یا از همان زمین یا از زمین های دیگر یا خود از جای دیگر تهیه می کند و می خرد و به عنوان «مال الاجاره» به صاحب زمین می دهد این جایز است؛ اما اگر شرط کند بگوید که من این زمین را به شما می دهم که شما برنج بکاری و «مال الاجاره» این زمین هم برنج همین زمین باشد، این برابر نصوص خاصه ممنوع است. (۲)

ص: ۸۲۴

۱- العروه الوثقی-ط.ج، السیدمحمدکاظم الطباطبائی الیزدی، ج۵، ص ۹۵ و ۹۶ و ۹۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۹، ص ۵۳ و ۵۵، کتاب المزارعه والمساقاه، باب۱۶، ط آل البیت.

در جریـان «محـاقله» و «مزابنه» هم همین طور است؛ این برابر نصوص خـاصه است تـا حـدودی در بحث جلسه قبل این نصوص خـاصه خوانـده شـد. امـا یـک طرح جـامعی اول ارائه بشود بعـد اصـناف و اقسام و مراحل چهارگانه ای که از دو طرف مطرح است، بـازگو بشود. آن مقـدمه این است که در بیع یـک مبیع و یـک ثمن لازم است، این مبیع و ثمن لازم نیست در حین بیع موجود باشند و حتی لازم نیست بایع و مشتری مالک آنها باشند، اگر اصلاً مالک نبودند که می شود یا باطل یا معامله فضولی؛ ولی اگر «بالفعـل» مالـک بودنـد یـا با خود بیع مالک شدنـد، این معامله صـحیح است. اگر «بالفعل» مالک باشـند که وضع آن روشن است؛ امـا الآـن «بالفعـل»، مالک نیسـتند؛ لکن با خود همین بیع مالک می شونـد، این یک تصوّر لطیفی لازم دارد با بیع مالـک می شـود؛ یعنی چه؟ الآـن شخصـی که یـک معـامله چنـد میلیونی می کنـد، خـانه ای را می خواهـد بخرد که اقسـاط بپردازد، الآـن مالک آن پول نیست، اگر مالک آن پول بود که مستطیع بود و بایـد مکه می رفت و دیگر مسـتحق زکات نبود، الآن مالک هیـچ چیزی نیست؛ ولی اعتبار عقلایی این است که با خود بیع و با همین که می گویـد «بعت و اشتریت»، همین که می گویـد من این خانه را خریدم به فلان مبلغ که اقساطی بپردازم؛ تقسـیط برای وفاست نه برای تملیک؛ الآن این شخصـی که هیـچ چیز نـدارد، ده میلیون ثمن خانه قرار می دهد، این ده میلیون را مالک است، اولاً؛ تملیک فروشـنده می کند، ثانیاً؛ اقساط آن تـدریجی است، ثالثـاً؛ آن قسـط ها برای تملیک نیست، بلکه برای تسلیم است. این شخصـی که الآن مسـتحق زکات است، مسـتحق خمس است، الآـن مالـک ده میلیون نیست، «بالفعـل» چیزی نـدارد، بلکه با همین «اشتریت» مالک می شود؛ این بیع را عقلا جایز می دانند. الآن اگر این شـخص مالک ده میلیون بود که دیگر مسـتحق زکات نبود، مستحق خمس نبود، مستطیع بود و بایـد به حـج می رفت. با معدوم هم که نمی شود معامله کرد! این از لطایفی است که در فرمایشات مرحوم آقای نائینی آمده و شاگردان مرحوم آقای نائینی هم در درس این را بیان می کردند. مرحوم آقای شیخ محمد تقی آملی بزرگ - خدا ایشان را غریق رحمت کند - این فرمایشات آقای نائینی را تبیین می کردند که عقلا این بیع را صـحیح می دانند، شارع هم این را امضـا کرده است؛ پس معلوم می شود که اولاًـ لازم نیست که مبیع موجود باشـد، ثانیاً لازم نیست بایع، «بالفعل» مالک آن باشـد. (۱) کسـی که کشاورز است می توانـد، بعد از اینکه فصل کشاورزی رسـیده کشت کند و پاییز که شد این ده خروار گندم یا برنج را به دست بیـاورد و تحویـل بدهـد، الآن مالک ده خروار نیست؛ لکن الآن به عنوان بیعِ سَـلَف ده خروار گنـدم را می فرشـد و الآـن تملیـک کرده است، پـاییز ظرف تسـلیم است نه ظرف تملیـک؛ الآـن اگر در ذمه او این قـدر بـود که بر او واجب بود که خمس بدهد، پس الآن مالک نیست و الآن هم آن ده خروار موجود نیست، نه موجود است و نه مملوک و نه این واجد است و نه این مالک؛ اما با «بعت» تنظیم می شود، «اشتریت» هم همین طور. این کسـی که می گوید من این خانه را ده میلیون می خرم و اقسـاطی پولش را می پردازم، الآن که مالک ده میلیون نیست، نه ده میلیون موجود است، نه او مالک است؛ لکن این خانه را به این مبلغ می خرد و اقساطی تسلیم می کند، نه تملیک بکند، این در بیع جایز است. حالا این یک مقدمه بود.

۱- المکاسب و البیع، تقریر بحث المیرزا النائینی، الشیخ محمد تقی الاملی، ج۱، ص ۸۸ و ۸۹.

اما بیان آن امور چهارگانه؛ امور چهارگانه این است که در جریان «محاقله» دو امر است و در جریان «مزابنه» دو امر است که به طرف اثبات است؛ در هر کدام از اینها هم دو امر به طرف نفی است. آن دو امر اثباتی یک سلسله ادله عامه و مطلقات و قواعد عامه است که می گوید این کار جایز است و نص خاصی هم دارند که «محاقله و مزابنه» جایز است. آن دو امری که در طرف منع است، قواعد عامه ای است که می گوید، این کار جایز نیست، نصوص خاصه ای هم هست که می گوید این کار جایز نیست. پس امور چهارگانه ای که مطرح است دو امر در ناحیه اثبات است، دو امر در ناحیه نفی. اما آن دو امری که در ناحیه اثبات است امر اول آن مشخص است؛ یعنی اصل جایز است که آیا غیر از آن شرایط عامّه، چیز دیگری شرط صحت بیع است، اصل نفی می کند. اطلاقات و عمومات (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ)، (۱) [۵](تِجارَةً عَن تَرَاضٍ)، (۲) (أَوفُوا بِالعُقُودِ)، (۳) و مانند آن، شرطیت شیء زائد، جزئیت شیء زائد، همه اینها را نفی می کنند. حتی اگر هم قائل شدیم که این الفاظ اسامی برای اعم است؛ درست است که اسم برای اعم است؛ ولی در مواردی که دستور دادند، حکم کردند و انفاذ کردند خصوص بیع صحیح مراد است. بنابراین اگر ما شک کردیم که فلان چیز شرط است یا نه، فلان چیز جزء است یا نه، به این اطلاقات و عمومات تمسک می کنیم می گوییم که پس چیز زائد شرط نیست. پس «محاقله و مزابنه» جایز است.

ص: ۸۲۶

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

پرسش: ...؟پاسخ: چرا؟! بعد از اینکه شارع مقدس آمده گفته که این کار صحیح است، شرایط بایع، مشتری، مبیع و ثمن را گفت، در صدد بیان بود، شیء زائدی را بیان نکرد؛ اصل در اقل و اکثر، در شرطیت شیء مشکوک، جزئیت شیء مشکوک، نفی است. پیشاپیش آن اصل اولی «اصاله الفساد» است؛ یعنی اصل، عدم انتقال مبیع از بایع به مشتری و اصل عدم انتقال ثمن از مشتری به بایع است؛ این «اصاله الفساد» است. از این «اصاله الفساد» به ادله بیع و تجارت و (أَوفُوا بِالعُقُودِ) و مانند آن خارج شدیم، شارع مقدس فرمود: بیع صحیح است، اجاره صحیح است، تجارت صحیح است و شرایطی را برای بایع، مشتری، مبیع، ثمن و اجزائی را هم ذکر کرده و در صدد بیان هم بود؛ شیء زائدی را ذکر نکرد که اگر خرمای بالای درخت را خریدی و ثمن را همان خرما قرار دادی باطل باشد، این را ذکر نکرد. بنابراین شک داریم در جزئیت این شیء یا شرطیت این شیء، اصل، این را نفی می کند. در همه موارد علم اجمالی که به اقل و اکثر، اقلش یقینی و اکثرش مشکوک است «رُفِعَ . . . مَا لایَعلَمُون» (۱) [۸]می گیرد.

پس این گونه از ادله عامه، دلیل بر جواز است، نصوص خاصه که در باب شش از ابواب ثمار است که - به خواست خدا - بعد باید بخوانیم؛ اما چون در جلسه های قبل، وارد بحث منع شده بودیم و منع دلیل می خواست و عنوان محقق هم در متن شرایع منع بود، (۲) آن ادله منع باید ذکر بشود. ادله منع هم به طور اجمال ذکر شد، آن هم دو طایفه است: یک طایفه عام است که چهار دلیل، جزء ادله عامه است که می گوید این گونه از معاملات؛ یعنی «محاقله و مزابنه» اینها باطل است، نصوص خاصه هم داریم. آن قواعد عامه عبارت از این است که اگر خرمای همین درخت را به خرمای همین درخت بفروشند؛ یعنی صاحب باغ می گوید، من خرمای این درخت را فروختم، به صد کیلو خرمای همین درخت، این «مزابنه» یا «محاقله» می شود باطل؛ چرا؟ برای اینکه ثمن و مثمن یکی است. اگر خرمای همین درخت مثمن است و خرمای همین درخت هم ثمن است؛ یعنی ثمن و مثمن می شود یکی؛ یعنی شیء را به خودش می فروشید؛ در حالی که در معامله، ثمن و مثمن باید دو تا و غیر از هم باشند. این تام نیست؛ برای اینکه تغایر اعتباری کافی است، آن فروشنده می گوید که این باغ درخت ها و میوه های فراوان دارد من که خودم نمی توانم بچینم، به شما می فروشم که صد کیلو به من بدهید، حالا از این خرما می دهید از خرمایی که روی زمین هست، قبلاً ـ خودتان تهیه کردید از جای دیگر بدهید، پول را می خواهید بدهید، تلفیقی از پول باشد، همه جایز است. تغایر اعتباری کافی است؛ مخصوصاً اگر کلی فروشی کند؛ یعنی بگوید میوه های این درخت را من به صد کیلو خرما در ذمه شما فروختم، در موقع ادا می توانید از همین خرما بدهید، می توانید از خرمای دیگر بدهید که ثمن کلی در ذمه و نقد است، مثمن موجود خارجی است و همین خرمای مشهود است. ثمن که در ذمه مشتری و کلی است آن را می تواند هم بر خرمای موجود خارجی، هم بر خرمای همین درخت تطبیق کند. پس مسئله اتحاد ثمن و مثمن اصلی نیست که دلیل بطلان باشد. اگر هم این قاعده و این محذور می توانست جلوی «محاقله و مزابنه» را بگیرد، اختصاصی به درخت خرما نداشت، اختصاصی هم به جو و گندم نداشت، میوه هر درختی همین طور بود و باید ممنوع باشد؛ در حالی که شما در غیر خرما این حرف را نمی زنید، در خصوص خرما چون نص خاص داریم می گویید. اگر این قاعده دلیل بطلان معامله بود، باید انگور و سیب و گلابی و همه میوه ها این طور باشد؛ ولی شما در خصوص خرما این حرف را می زنید آن هم برای نص خاصی که هست؛ پس این دلیل اول نمی تواند مانع باشد.

۱- الاصول من الكافی، الشیخ الكلینی، ج۲، ص۴۶۳، ط اسلامی.

۲-

دلیل دوم محذور رباست، برای اینکه آنچه که روی درخت است خرماست، آنچه که چیده شده آن هم خرماست، شما نمی دانید که اینها مساوی هستند یا مساوی نیستند، باید احراز کنید که مساوی هستند، چون احراز تساوی نشده، احتمال تفاضل هست، وقتی احتمال تفاضل شد، «محتمل الربا»ست؛ چیزی که «محتمل الربا»ست «محتمل الصحه» هم هست؛ آن گاه شما نمی توانید چون شبهه مصداقیه خود دلیل است به اطلاقات و عمومات تمسک کنید. این هم تام نبود و نیست، برای اینکه در ربا شرط است که ثمن و مثمن هر دو مکیل یا موزون باشند، در حالی که میوه روی درخت مکیل و موزون نیست، آن با مشاهده خرید و فروش می شود. در بحث های قبلی - که در همین فصل هشتم - گذشت کسی وارد باغ می شود و میوه این باغ را با کار کارشناسی از صاحب باغ می خرد، او به مشاهده کارشناسی شده می خرد، اینکه وزنی و کیلی نیست. بله، این مکیل یا موزون «بالقوه» است؛ یعنی وقتی چیده شد کیل و وزن در آن هست فعلاً که مکیل و موزون نیست، چون فعلاً مکیل و موزون نیست خرید و فروش آن ربوی نخواهد بود، بعد از اینکه از درخت پایین آوردند، آن ثمن، مکیل و موزون است، نه این مثمن؛ مثمن یک شیء مبیع «بالمشاهده» است، ثمن چیزی است که با کیل و وزن مورد معامله قرار می گیرد.

پرسش: ...؟پاسخ: با تخمین می فهمد که ضرر نمی کند؛ بنابراین فعلاً با تخمین معامله شده نه با وزن و این نصوصی که می گوید ربا در مکیل و موزون است مکیل و موزون «بالفعل» را می گوید، نه «بالقوه» را. بله، وقتی این میوه از درخت پایین آمد، مکیل و موزون است، اما فعلاً کیل و وزنی نیست، فعلاً با مشاهده است.

دلیل سوم از ادله عامه منع این است که غرر است، برای اینکه شما که می گویید میوه های درختان این باغ را من به شما می فروشم به صد کیلو یا به چند خروار، معلوم نیست که به همین مقدار باشد یا نباشد. می فرمایند که این غرر هم در مسئله استثنا آنجا هم مطرح شد، اینجا هم مطرح است، پاسخ مشترکی دارند؛ چون این طور نیست که انسان ناشناس وارد باغ بشود و میوه□ بخواهد بخرد صحیح باشد، بلکه کار کارشناسی می خواهد، کسی که چنین فتوایی نداده که انسان ناشناس بتواند ناشناس وارد باغ بشود و بگوید من میوه□ این باغ را می خرم به چه معیاری می خرید؟ یا خود باید اهل خبره باشد یا به خبره مراجعه کرده باشد. پس بعد از فراغ از رجوع به خبیر و مصون ماندن از غرر، می گوید این باغ فلان مقدار میوه دارد، ثمن آن هم این مقدار می تواند باشد بقیه برای خریدار می ماند، پس مصون از غرر است، مشکل غرری ندارد. بر فرض این قاعده تام باشد اختصاصی به «محاقله و مزابنه» ندارد، همه□ میوه ها همین طور است؛ در حالی که مخصوص به خرماست و مخصوص به جو و گندم و برنج است. پس هیچ کدام از این سه دلیل «فی نفسه» تام نیست، بر فرض تام باشد اختصاصی به «محاقله و مزابنه» ندارد.

اما بیان قاعده چهارم؛ قاعده چهارم آن جفاف است می گویند که این میوه روی درخت تَر است و آن ثمنی که شخص باید بپردازد وقتی که از درخت چیده شده، خشک می شود، آن میوه که روی درخت است وزنش بیشتر است، وقتی که چیدند و خشک شد وزن آن کمتر می شود. در مسئله□ ربا هم این مطرح بود که میوه□ تازه را اگر بخواهند با میوه□ قبلی که خشک شده بخرند، این وقتی که تازه است خشک بشود وزنش کم می شود چون وزن کم شد، پس مسئله ربا مطرح است. اولاً اینجا دو تا پاسخ دارد: یکی اینکه درست است که میوه□ تازه را اگر بچینند بعد بدهند انبار، بعد از مدتی خشک می شود، اما چه کسی گفته که اینها بعد از مدتی که از انبار درآوردند، ثمن را بپردازد؟ همان جا پای درخت، این میوه ای که تازه از درخت چیده شد، اینکه هنوز خشک نشده است، همان جا صد کیلو یا یک خروار که ثمن آن است به صاحب باغ می دهند؛ این تفاوتی ندارد. ثانیاً بر فرض جفاف و خشک شده باشد و کمتر شده باشد، مگر آن وزنی بود؟ مگر شبهه ربا حل نشد؟ آن با مشاهده باشد خرید و فروش می شود نه با وزن، بر فرض خشک شده که وزن آن کمتر شده باشد. پس از این دو راه می شود این قاعده چهارم را که قاعده عام بود، منع بشود؛ این قاعده «فی نفسه» تام نیست، بر فرض تام باشد اختصاصی به «محاقله و مزابنه» ندارد همه□ میوه ها را شامل می شود و عدم تمامیت آن هم به این است که میوه روی درخت مکیل و موزون نیست، یک؛ جفاف و خشک شدن آن آسیب نمی رساند، دو؛ اگر هم آسیب برساند آنجایی که ثمن را پای درخت مثمن می دهد، جفافی حاصل نشده و هنوز خشک نشده است تا شما بگویید که با خشک شدن کم می شود.

ص: ۸۲۹

پس ادله عامه برای جواز همان اطلاقات و عمومات است که سر جای خود محفوظ است. ادله عامه برای منع این چهار دلیل است که هیچ کدام کافی نبود. می ماند نصوص خاصه؛ نصوص خاصه هم دو طایفه است: یک طایفه منع می کند، یک طایفه تجویز می کند. مقتضای جمع بین این دو طایفه حمل بر کراهت است؛ اما این کار را اصحاب نکردند، مکرّر ادعای اجماع شده، بلکه بالاتر از اجماع منقول که اتفاق اصحاب بر این است «مُجمع علیه» است «عند الکل»، داعیه تحصیل اجماع دارند که «محاقله» حرام است، «مزابنه» حرام و باطل است و مانند آن. این برای آن است که به نصوص مجوّزه عمل نشده، پس عمده بررسی آن دو طایفه از نصوص است: یک طایفه می گوید جایز نیست، یک طایفه می گوید جایز است. آن طایفه که می گوید جایز هست، اگر سند آن معتبر بود و مورد اعراض اصحاب نبود، جمع دلالی آن این است که جواز را مقدم بداریم، آن منع را حمل بر حزازت و کراهت و مانند آن بکنیم؛ لکن اصحاب این کار را نکردند.

بنابراین ما این دو مرحله را باید بگذرانیم گرچه یکی از دو مرحله قبلاً گذشت: یکی مرور بر روایات مانعه، یکی مرور روایات مجوّزه. روایات مانعه همان روایات باب سیزده از ابواب ثمار بود؛ یعنی وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۳۹، باب سیزده که روایات آن قبلاً خوانده شد، الآن هم یک مرور بشود که «محاقله و مزابنه» را منع کردند، صحیحه هم در آن هست، از نظر سند مشکلی ندارد. روایت اول که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده است، «بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام)» این است «قَالَ: نَهَی رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) عَنِ الْمُحَاقَلَهِ وَ الْمُزَابَنَهِ قُلْتُ وَ مَا هُوَ؟»؛ یعنی کل واحد از اینها چیست؟ «قَالَ أَنْ یُشْتَرَی حَمْلُ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ وَ الزَّرْعُ بِالْحِنْطَهِ» که این قبلاً بحث شد، فرق «حَمل و حِمل» گفته شد، تفصیل بین «محاقله و مزابنه» گفته شد و این لفّ و نشر مشوّش است یا مرتّب هم گفته شد. این روایت مرحوم شیخ طوسی را قبلاً مرحوم کلینی هم نقل کرده است. (۱) روایت دوم این باب که آن را باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه)، « بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَهَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْبَصْرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام)» نقل کرد که مثل اوّلی صحیحه نیست؛ ولی بی اعتبار هم نیست «قَالَ: نَهَی رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) عَنِ الْمُحَاقَلَهِ وَ الْمُزَابَنَهِ فَقَالَ الْمُحَاقَلَهُ النَّخْلُ بِالتَّمْرِ وَ الْمُزَابَنَهُ بَیْعُ السُّنْبُلِ بِالْحِنْطَهِ»؛ (۲) [۱۱] این می توانند، شارح روایت اوُلی باشد که «محاقله» مربوط به درخت خرماست و «مزابنه» مربوط به بیع سُنبل و حنطه است؛ آن وقت بر فرض جو و گندم در باب ربا یکی باشند، در باب بیع ثمار که یکی نیستند، چه اینکه در باب زکات هم یکی نیستند و برنج هم از سهم حنطه خارج است. روایت سوم را مرحوم شیخ صدوق(رضوان الله علیه) هم نقل کرد. (۳) روایت چهارم این باب که مرحوم شیخ طوسی به اسناد خود «عَنْ شُعَیْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ زَیْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیٍّ(عَلَیهِ السَّلام) فِی حَدِیثِ مَنَاهِی النَّبِیِّ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) قَالَ: وَ نَهَی عَنِ الْمُحَاقَلَهِ یَعْنِی بَیْعَ التَّمْرِ بِالزَّبِیبِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِکَ»؛ (۴) [۱۳] دیگر از مسئله نخل و مانند آن توسعه پیدا کرده، به زبیب و امثال زبیب رسیده است. مرحوم صاحب وسائل دارد که «اقول لعل هذا التفسیر من بعض الرواه من غیر تحقیق أو یکون للفظ معنیان و توهم اراده احدهما». (۵) این کسی که «یعنی» گفت این «یعنی» از راوی است نه از خود امام(سلام الله علیه). بنابراین «محاقله» همان معنای قبلی خود را داراست، «مزابنه» هم همان معنای قبلی خود را داراست، این تفسیر که این شخص کرده، به انگور و مانند آن تام نیست. روایت پنج این باب که مرحوم صدوق در معانی الاخبار نقل کرده است این است که «نَهَی عَنْ بَیْعِ الْمُحَاقَلَهِ وَ الْمُزَابَنَهِ فَالْمُحَاقَلَهُ بَیْعُ الزَّرْعِ وَ هُوَ فِی سُنْبُلِهِ بِالْبُرِّ وَ الْمُزَابَنَهُ بَیْعُ التَّمْرِ فِی رُؤُوسِ النَّخْلِ بِالتَّمْرِ»، (۶) [۱۵] چون این فرقی ندارد، یکی در بعضی از روایات «محاقله» به تمر گفته شد و «مزابنه» به گندم و امثال اینها، در بعضی از روایات به عکس است، چون اثر لغوی و ادبی ممکن است داشته باشد و به تعبیر

مرحوم صاحب جواهر (۷) و بعضـی از فقهای دیگر ممکن است در نذر ثمر آن ظاهر بشود؛ ولی اثر فقهی ندارد؛ این چه اسـم آن «محـاقله» باشـد، چه اسم آن «مزابنه» باشـد، جـایز نیست. حالاـ «مزابنه»، مربوط به زرع است و «محـاقله»، مربوط به نخـل أو بالعکس. اینها روایات باب سیزده است که قبلاً خوانده شد.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۷۵، ط اسلامی.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.
۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۴۰.
۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.
۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.
۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.
۷- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۹۳.

اما روایات باب شش از ابواب ثمار که جواز را ثابت می کند می گوید که «محاقله» و «مزابنه» جایز است این است. روایت اوّل را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) «عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ» که روایت صحیحه است. «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) فِی رَجُلٍ قَالَ لِآخَرَ بِعْنِی ثَمَرَهَ نَخْلِکَ هَذَا الَّذِی فِیهَا بِقَفِیزَیْنِ مِنْ تَمْرٍ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَکْثَرَ یُسَمِّی مَا شَاءَ فَبَاعَهُ، فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ قَالَ التَّمْرُ وَ الْبُسْرُ مِنْ نَخْلَهٍ وَاحِدَهٍ لَا بَأْسَ بِهِ فَأَمَّا أَنْ یَخْلِطَ التَّمْرَ الْعَتِیقَ أَوِ الْبُسْرَ فَلَا یَصْلُحُ وَ الزَّبِیبُ وَ الْعِنَبُ مِثْلُ ذَلِکَ»؛ (۱) [۱۷] این روایتی که دلالت بر جواز دارد صحیحه هم هست آن است که وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) درباره کسی که سؤال کرده «فِی رَجُلٍ قَالَ لِآخَرَ بِعْنِی ثَمَرَهَ نَخْلِکَ هَذَا الَّذِی فِیهَا بِقَفِیزَیْنِ مِنْ تَمْرٍ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَکْثَرَ»؛ آنچه که در این درخت خرماست، همین یک درخت خرمایی که اینجا هست، میوه آن را به من بفروش، به دو قفیز از خرما یا کمتر یا بیشتر مشخص می کنند، سه قفیز، یک قفیز و نصف، یک قفیز، «یسمی ما شاء»، «فبائه»؛ از حضرت سؤال کردند کسی به دیگری می گوید که میوه این درخت را به من بفروش، به دو قفیز یا کمتر یا بیشتر، حضرت فرمود: «لابأس» عیب ندارد. بعد فرمود: «تمر و بُسر» از «نخله واحده»، «لَا بَأْسَ بِهِ»؛ اما بخواهد مخلوط بکند، تمر قبلی را با بُسر، این جایز نیست، یا کشمش و انگور را مخلوط بکند، برای اینکه وزن اینها فرق می کند، آنکه تازه است، وقتی خشک بشود به صورت کشمش دربیاید، کم می شود و اینها ربوی هستند، چون روی درخت نیستند این عیب ندارد.

ص: ۸۳۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۳، ابواب بیع الثمار، باب۶، ط آل البیت.

روایت دوم و سوم این باب همین مضمون را دارد؛ (۱) لکن به تعبیر مرحوم صاحب جواهر (۲) و اینها که این معلوم نیست از سنخ بیع باشد یا از سنخ صلح باشد یا از سنخ وفای به دَین باشد، قبلاً بدهکار بود، حالا می خواهد از این راه بپردازد، این خیلی روشن نیست که به بیع «محاقله» یا بیع «مزابنه» برگردد. بر فرض اگر به بیع «محاقله و مزابنه» برگشت، چون با اعراض کل همراه هست، مورد عمل نیست، چون کسی به آن فتوا نداد. همه این بزرگوارانی که این روایت را نقل کردند، این را کنار گذاشتند، (۳) معلوم می شود که این مشکل دارد. یا قرائن حافه ای است که مربوط به بیع نیست، مربوط به ادای دَین است، مربوط به صلح هست؛ اگر صلح و مصالحه بود از بحث بیرون است، چون در بحث معاملات، گاهی می بینید، غرر در باب صلح تا حدودی رواست، در باب بیع اصلاً راه ندارد و مانند آن. اگر از این باب باشد که از بحث بیرون است. اگر واقعاً مربوط به بیع باشد، چون همه این بزرگان این را کنار گذاشتند، معلوم می شود که یک مشکل جدی دارد. ببینیم آیا این روایات با مَحمِل اوّل از صحنه خارج می شوند یا با اعراض مشهور.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۲۳ و ۲۲۴، ابواب بیع الثمار، باب۶، ط آل البیت.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۹۲ و ۹۳.

۳- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۳۳ و ۳۴.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

سومین مسئله از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق در بخش پایانی فصل هشتم، یعنی بیع ثمار، ذکر کردند این بود که آیا میوه درخت را می شود به میوه همان درخت فروخت یا نه؟ یعنی باغبان به خریدار بگوید میوه های این درخت را من به صد کیلو میوه فروختم، میوه های خرما یا مثل آن را به ده کیلو فروختم - چون میوه مادامی که روی درخت است با مشاهده کارشناسی خرید و فروش می شود، مکیل و موزون نیست - جریان «محاقله و مزابنه» از اینجا شروع شد، اگر درباره باغداری و میوه باغ باشد می شود «محاقله» و اگر درباره کِشت و زرع باشد می شود «مزابنه»، با اینکه تعبیر دیگری هم آمده، چون اثر فقهی ندارد؛ خواه «مزابنه» مربوط به درخت باشد، «محاقله» مربوط به زرع، خواه به عکس. (۱) و چهار مطلب بود: یکی اینکه دلیل منع، دو طایفه است؛ دیگری اینکه دلیل جواز دو طایفه است که مجموعاً می شود امور چهارگانه منع و جواز؛ دلیل جواز، چهار تاست، یکی آن قواعد عامه است که آن اصل است، نفی جزئیت یا شرطیتِ شیء «مشکوک الجزئیه و الشرطیه» است، یکی اطلاقات و عمومات و مانند آن است. ادله عامّه اینهاست و ادله مجوّزه، نصوص خاصه، صحیحه حلبی و موثقه کنانی است که بخشی از اینها اشاره شد و بخشی از اینها هم باید تتمیم و مطرح بشود. (۲)

ص: ۸۳۴

۱- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۴۷ و ۴۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۹۲ و ۹۳.

ادله مانعه دو قسم بود: یک قسم قواعد عامه بود؛ آن ادله چهارگانه: مسئله ربا هست، مسئله غرر هست، مسئله جفاف هست، این گونه از عناوین چهارگانه ای که جزء ادله عامه بود، نصوص خاصه ای که منع می کرد، روایات باب سیزده و امثال سیزده بود که تا حدودی خوانده شد. (۱) چند نکته است که همه ما باید در مطالعه کتاب های فقهی، مخصوصاً جواهر در نظر داشته باشیم: اولاً در بخشی از فرمایشات مرحوم صاحب جواهر فوراً به قدر متیقّن گیری اشاره می کنند. (۲) این قدر متیقّن گیری مربوط به جایی است که دلیل لُبی باشد، سیره باشد، اجماع باشد و مانند آن. در خصوص مسئله که سخن از سیره مطرح نیست، اجماع را ایشان خیلی پَر و بال می دهند، با اینکه نصوص فراوانی در مسئله است؛ با بودن این همه روایات معتبر و صحیح و موثق، ما اجماعی تعبدی آن هم در بخش معاملات نخواهیم داشت. انعقاد اجماع تعبدی در این گونه از امور بسیار بعید است، برای اینکه روایات معتبر و صحیح و موثق در مسئله موجود است و غالب بزرگواران فقهی به همین نصوص استدلال می کنند؛ آن وقت چگونه ما احتمال بدهیم و اطمینان پیدا کنیم که یک اجماع تعبدی در بین است!

مطلب دوم آن است که نظر همه بزرگان محترم است، مخصوصاً فرمایشات مرحوم صاحب جواهر و روش ایشان؛ لکن روشی که این بزرگواران دارند مخصوصاً صاحب جواهر، نباید طوری باشد که محقق بعد از چند لحظه قفل بکند! طوری که اینها

وارد مسئله می شوند، دست و پای هر محقق و پژوهشگری را می بندند با چند سطر مطالعه این شخص کاملاً قفل می کند؛ ببینید نحوه ورود ایشان در مسئله چیست؟! اول موضوع مسئله را مطرح می کنند و صورت مسئله روشن می شود؛ بعد طرح اقوال که می خواهند بکنند، می گویند مشهور بین اصحاب این است، بعد از شهرت جلوتر می روند و می گویند این اتفاقی است یا نفی خلاف است، بعد از نفی خلاف یا اتفاقی بالاتر می گویند، می گویند اجماع منقول است، بعد از اجماع منقول، بالاتر می روند می گویند بلکه محصّل است، ما خودمان تحصیل کردیم، بعد هم می گویند: «و هو ضروری الدین»؛ وقتی که محقق این چند مرحله را بگذراند، از شهرت به نفی خلاف و اتفاق و اجماع منقول و اجماع محصّل بعد به ضروری برسد او کاملاً قفل می کند او ناچار است که همین طور فکر بکند. در حالی که آن ضروری به زعم این بزرگوار است، اجماع تعبدی هم به زعم این بزرگوار است، بعد وقتی وارد مسئله می شوند می بینند نصوص فراوانی است صحیح و موثق به آن استدلال کردند؛ آن وقت چگونه در ی مسئله ای که روایات فراوان است شما طمأنینه پیدا می کنید که اجماع تعبدی و اجماع حجّت در اینجا هست؟! بعد هم می خواهید قدر متیقّن گیری کنید! هم شما بزرگواران که با این کتاب مأنوس هستید این مراحل را به عنوان اطلاعات به ذهن بسپارید، نه به عنوان یک قفل که کاملاً بر چند سطر که وارد مسئله شدید، آدم قفل بکند و ناچار است که همین طور فکر بکند؛ این طور نیست. برای اینکه خود این بزرگواران، وقتی قواعد فقهی یا اصولی را تدوین کردند، گفتند با بودن نصوص و روایات معتبر، ما چگونه اطمینان کنیم که اجماع تعبدی باشد با اینکه خود این مجمعین به روایات تمسک می کنند! به همین ادله و نصوص استدلال می کنند!

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۳۹ و ۲۴۰، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۹۲ و ۹۳.

بنابراین این در حدّ تأیید خوب است، آنجا که هیچ روایتی در مسئله نیست، اگر ادعای اجماع شده باشد آن اجماع معلوم می شود که می تواند تعبدی باشد. حالا ـ هندسه بحث این شد که آیا میوه درخت خرما را می شود با همان میوه فروخت یا نه؟ چهار جهت در آن مطرح بود: یکی دلیل عام بر منع، نصوص خاصه بر منع؛ یکی دلیل عام بر جواز، نصوص خاصه بر جواز. ادله عامه بر منع گذشت و ثابت شد که هیچ کدام از آنها تام نبود، نصوص خاصه بر منع گذشت که خیلی از آنها معتبر و صحیح بود و مورد فتوای اصحاب هم هست. ادله عامه بر جواز، بر فرض تمامیت، هرگز در برابر نصوص خاصه مقاومت نمی کنند، برای اینکه نصوص خاصه چون سنداً صحیح و دلالتاً تام است بر این ادله جواز مقدم و مخصص آنهاست.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، فرق نمی کند، چون قدر مشترک آن این است که چه «محاقله» درباره تَمر باشد، «مزابنه» درباره زرع «أو بالعکس»، اضطرابی که هست به معنی لغوی برمی گردد، وگرنه در امر فقهی اضطرابی نیست، چه «مزابنه»، چه «محاقله»، هر دو مورد نهی است. اگر ذات اقدس الهی در سوره «حشر» فرمود: (ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)؛ (۱) [۵]در روایات صحیحه و موثقه هم آمده است که «نَهَی رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) عَنِ الْمُحَاقَلَهِ وَ الْمُزَابَنَهِ»، (۲) [۶]اما حالا «مزابنه» چیست، «محاقله» چیست، اگر هم اضطراب لغوی باشد که نیست - آسیبی به حکم فقهی نمی رساند؛ چه آن جریان تَمر «محاقله» باشد و جریان زرع «مزابنه» یا به عکس؛ وگرنه اضطرابی در دلالت بر منع نیست، اضطراب در این است که «محاقله» را چه معنا کنیم؟ «لفّ و نشر مشوّش» است یا «لفّ و نشر مرتّب». اینکه می بینید بعضی از بزرگان هم مثل شهید و امثال شهید در مسالک می فرمایند که این آسیبی نمی رساند؛ (۳) برای اینکه به امر لغوی برمی گردد وگرنه اضطراب فقهی ندارد، اضطراب در دلالت ندارد. صریح سوره مبارکه «حشر» این است که (ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، البته در جایی که ما قرینه خاصه داریم که نهی، نهی تنزیهی است و حرفی دیگر است، نهی ارشادی است حرفی دیگر است.

ص: ۸۳۶

۱- حشر/سوره۵۹، آیه۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۳- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۳۶۳ و ۳۶۴.

در خصوص مسئله «محاقله و مزابنه» هم احتمال نهی ارشادی هست، چون در بعضی از روایات داشت که وجود مبارک پیغمبر(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) از منزل بیرون آمدند، دیدند در جایی «ضوضاء» و غوغا و دعواست، فرمود چه خبر است؟ عرض کردند که میوه های درخت خرما را فروختند به مبلغی، مثلاً صاحب باغ گفت من میوه این درخت را فروختم به یک خروار میوه، بعد از اینکه چید دید که کم یا زیاد است، سر و صدایشان درآمد. حضرت فرمود قبلاً معین بکنند، (۱) این طور نباشد که صِرف مشاهده و بدون اینکه ارزیابی کامل بشود بفروشد، بعد دعوا بشود؛ معین کنند که دعوا نشود. این نشان می دهد که این گونه از نواهی ارشادِ به کیفیت داد و ستد و مسائل تجاری است و گرنه نهی تعبدی نیست؛ نظیر (حَرَّمَ الرِّبا)؛ (۲) نظیر اقسام محرّم بیع نیست که کالای آن محرّم است یا خدمات آن محرّم است و جزء مکاسب محرّم باشد.

به هر تقدیر این هندسه تا کنون مشخص شد، مانده ضلع چهارم؛ یعنی قواعد عامه بر منع ذکر شد که آن چهار قاعده بود، معلوم شد که هیچ کدام تام نیست؛ نصوص خاصه بر منع ذکر شد که بسیاری از اینها معتبر، صحیحه و مورد اعتبار بود، این دو ضلع؛ ادله عامه بر جواز؛ یعنی نفی جزئیت و نفی شرطیت است که به اصل برمی گشت. اطلاقات و عمومات (تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۳) و (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۴) و (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (۵) بنا بر اینکه این الفاظ اسما باشد برای اسباب، نه برای مسبّبات، این هم گذشت.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

۵- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

مانده ضلع چهارم؛ در ضلع چهارم بعضی از روایات آن در بحث قبل گذشت و تتمیم آن مربوط به امروز است. آن روایات در باب شش و باب ده مطرح است. (۱) روایات باب شش را ملاحظه بفرمایید! روایت اول باب شش این است، وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۲۳، باب شش از ابواب ثمار، مرحوم کلینی (۲) «عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ»؛ ممکن است بعضی وقوع «عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ» را مانع اتصاف این خبر به صحیحه بدانند و بگویند این روایت حَسنه است نه صحیحه؛ ولی این بزرگواران از آن به صحیحه یاد می کنند چون مشکلی برای ««عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ» نیست تا آدم بگوید این صحیحه نیست. به هر حال روایتی معتبر و حجّت است. «قَالَ: قَالَ أَبُوعَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام)» وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) درباره مردی که به شخص دیگر گفت: «بِعْنِی ثَمَرَةَ نَخْلِکَ هَذَا الَّذِی فِیهَا بِقَفِیزَیْنِ مِنْ تَمْرٍ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَکْثَرَ یُسَمِّی مَا شَاءَ فَبَاعَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ به وجود مبارک حضرت عرض کردند که مردی است که به دیگری گفته میوه های درختان این باغ را به من به دو قفیز یا کمتر یا بیشتر بفروش؛ جایز است یا جایز نیست؟ «فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ عیب ندارد. «وَ قَالَ التَّمْرُ وَ الْبُسْرُ مِنْ نَخْلَةٍ وَاحِدَةٍ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ چه در حال تَمر، چه در حال بُسر که هنوز نارس است، از یک درخت باشند بخواهند به همین وضع بفروشند؛ یعنی خریدار آن کسی که میوه فروش است به باغدار می گوید میوه این درخت یا خرمای این درخت یا بُسر این درخت را که هنوز نرسید من می خرم به صد کیلو بُسر یا صد کیلو خرما؛ فرمود: «لابَأسَ». «فَأَمَّا أَنْ یَخْلِطَ التَّمْرَ الْعَتِیقَ أَوِ الْبُسْرَ فَلَا یَصْلُحُ وَ الزَّبِیبُ وَ الْعِنَبُ مِثْلُ ذَلِکَ»؛ (۳) [۱۵]کشمش و انگور مثل بُسر و تَمر است، خرمای یا رسیده است یا نه، انگور یا رسیده است یا نه، انگور اگر برسد و خشک بشود می شود زبیب و اگر خشک نشود همان انگور است. به این صحیحه تمسک کردند که این کار جایز است. پس آن نهی ها یا نهی ارشادی است یا اگر نهی مولوی باشد، بر تنزیه حمل می شود، نهی کراهتی است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۲۲ و ۲۳۲، ابواب بیع الثمار، باب ۵ و ۱۰، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۶، ط اسلامی.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۳، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

پرسش: ...؟پاسخ: یعنی اینها هم مثل تَمر و بُسر است؛ یعنی اگر اینها روی درخت باشند می شود اینها را خرید به چند کیلو عنب یا زبیبی که قبلاً فراهم کردیم یا از همین ها بفروشیم.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، یک وقت است که خشک می شود به صورت زبیب درمی آید، وقتی منطقه گرمسیر باشد و بماند روی درخت، همان جا آفتاب این را کشمش می کند، سؤال کرده که من می تواند انگور یا کشمش همین درخت را بخرم به کشمش یا انگور همین درخت؟ فرمود: «لابَأسَ».

به این روایت که سند آن صحیحه است از دو نظر نمی شود استدلال کرد: یکی اینکه همه این بزرگواران که این را نقل کردند، در موقع عمل این را کنار گذاشتند، هیچ فقیهی به آن فتوا نداد. یک وقت است ما می گوییم مخالف در مسئله کم است، یک وقت اصلاً کسی مخالفت نکرده، قولی است که جملگی بر آن هستند؛ همه می گویند میوه‌ این درخت را نمی شود به میوه همین درخت فروخت، هیچ کسی هم به آن فتوا نداد و همه‌ بزرگوارانی که این روایت را نقل کردند، در مقام عمل این را بوسیدند و کنار گذاشتند؛ این یک اشکال. اشکال دوم این است که ذیل آن مجمل است؛ یعنی چه؟ ذیل را ملاحظه بفرمایید: «وَ قَالَ التَّمْرُ وَ الْبُسْرُ مِنْ نَخْلَةٍ وَاحِدَةٍ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ یعنی چه؟ «فَأَمَّا أَنْ يَخْلِطَ التَّمْرَ الْعَتِيقَ أَوِ الْبُسْرَ فَلَا يَصْلُحُ»؛ یعنی چه؟ «لايَصلحُ» هم که نشانه‌ کراهت است. «وَ الزَّبِيبُ وَ الْعِنَبُ مِثْلُ ذَلِكَ»؛ اگر منع است که احدی درباره‌ زبیب و عنب، فتوای به منع نداد، همه گفتند جایز است؛ آنجا که گفت جایز است احدی نگفت جایز است، اینجا که گفت مثل آن است، محل بحث نیست؛ روایت معارض و قواعد عامه هم مطابق است. پس صدراً اشکال دارد، چون احدی به آن عمل نکرده، ذیلاً اشکال دارد، چون با اجمال است.

ص: ۸۳۹

پرسش: ...؟پاسخ: برای اینکه همین کسانی که برای ما نقل کردند، معلوم می شود مشکلی در آن بود یا حمل بر تقیه است یا کمبودی دارد، هیچ یک از بزرگانی که به وسیله اینها روایت به ما رسیده، به آن عمل نکردند، نه اینکه به آن عمل کردند، گفتند که جمعاً «بین النَّصَین» این را حمل بر کراهت بکنیم یا این را بر آن مقدم بداریم! همه گفتند که مسئله خرما حرام است، «محاقله» حرام است، «مزابنه» حرام است.

یک وقت است ما می گوییم ما اطلاع پیدا کردیم، آنها اطلاع پیدا نکردند، اینکه نیست؛ چون ما به وسیله اینها این روایت را تلقّی کردیم. همین بزرگوارانی که این روایت را نقل کردند هیچ کدام به آن عمل نکردند؛ معلوم می شود مسئله اعراض مشهور، سخن از این نیست که دلالت آن مبهم است، نه دلالت آن تام است صدر آن که خیلی روشن است، صدر آن این است که «لابَأسَ»، این «لابَأسَ» صریح در جواز است.

پرسش: ...؟پاسخ: نه، این طور نیست مثلاً مهم ترین شاگرد شیخ طوسی، ابن ادریس است که قدم به قدم دارد اشکال می کند. بعضی از تعبیراتی که کمتر شاگرد نسبت به استاد خود چنین تعبیری دارد، ایشان نسبت به شیخ طوسی چنان تعبیری دارد، با اینکه از فحول شاگردان شیخ طوسی است، هیچ ملاحظه نمی کردند. اجمالی هم در صدر نیست، البته در ذیل هست! اجمالی هست تا حدودی، در صدر اجمالی نیست؛ ولی هیچ کس به آن عمل نکردند. با اینکه اصول اولیه و قواعد اولیه بر جواز است. این چنین نبود که نصوص مانعه را حمل بر کراهت بکنند، این را حمل بر جواز کردند؛ گفتند این «محاقله» حرام است «مزابنه» حرام است با اینکه روایت می گوید «لابَأسَ».

روایت سوم این بـاب که موثقه «ابی الصـباح کنـانی» است، دلالـت دارد بر اینکه «محـاقله» یـا «مزابنه»، گرچه نام اینها نیست، جایز است؛ منتها ذیل آن روشن نیست که از چه بابی است، آیا از باب بیع است یا خارج از باب بیع؟ روایت سوم «باسـناده عن الحسن بن محمـد بن سـماعه عن بن ربـاط عن ابی الصـباح کنـانی» که مثـل روایت حلبی نیست که صـحیحه باشـد، این موثقه است. «قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) یَقُولُ إِنَّ رَجُلًا کَانَ لَهُ عَلَی رَجُلٍ خَمْسَه عَشَرَ وَسْقاً مِنْ تَمْرٍ»، «وَسق» که قبلاً معنا شد، همان شـصت پیمانه؛ «اوساق» که جمع «وسق» است، «وَسق» آن شـصت پیمانه است، حالا شـصت کیلوست یا کمتر. وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) می فرماید: شخصی می گوید مردی است که بر من پانزده «وَسق» خرما طلب دارد، من به او بدهکار هستم - پانزده کیلو یا پانزده خروار - . «إِنَّ رَجُلًا کَانَ لَهُ عَلَی رَجُلٍ خَمْسَهَ عَشَرَ وَسْقاً مِنْ تَمْرٍ»؛ مردی نسبت به دیگری پانزده پیمانه طلب دارد، «وَ کَانَ لَهُ نَخْلٌ»؛ این بـدهکار، یک درخت خرمایی دارد، «فَقَالَ لَهُ خُذْ مَا فِی نَخْلِی بِتَمْرِکَ»؛ بدهکار به طلبکار می گویـد آن مقداری که از من طلب داری، خرمای درخت مرا بچین و به جای طلب خود ببر، آیا این جایز است یا جـایز نیست؟ ولی «فَأَبَی أَنْ یَقْبَلَ»؛ طلبکار قبول نمی کنـد. وجود مبارک صادق دارد این قصه را نقل می کنـد. «ابی الصـلاح کنـانی» می گویـد، من شـنیدم که وجود مبـارک امام صادق فرمود که مردی از دیگری پانزده «وَسق» طلب خرما طلب داشت، بـدهکار به طلبکـار گفت، من درخت خرمـا دارم، بـار دارد، بیـا بار این درخت خرما را در قبال طلب خود بچین، طلبکار قبول نکرد.

در عصـر پیغمبر(صَـلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم) بود، هر دو محضـر حضرت رفتند. این شخص بدهکار در محضر حضرت، عرض کرد: یـا رسول الله! «إِنَّ لِفُلَـانٍ عَلَیَّ خَمْسَهَ عَشَرَ وَسْـقاً مِنْ تَمْرٍ»؛ فلان شـخص از من پانزده پیمانه خرما طلب دارد، من گفتم که خرمای درخت مرا در قبال طلب خود بچین، او قبول نمی کند، «فَکَلِّمْهُ یَأْخُذْ مَا فِی نَخْلِی بِتَمْرِهِ»؛ شـما با او گفتگو کنید او قبول بکند. می بینید سؤال شـرعی نیست، شـما بیایید اینجا مشـکل ما را از نظر مقام بزرگی که دارید، حل کنید. او طلب دارد و من هم بـدهکار هسـتم، باور هم دارم؛ حالا من وسـیله نـدارم بچینم به او بـدهم، او بیاید بچیند و قبول بکند. «فَبَعَثَ النَّبِیُّ(صَـلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم)»؛ وجود مبارک پیغمبر آن طلبکار را خواست، «فَقَالَ یَا فُلَانُ خُـذْ مَا فِی نَخْلِهِ بِتَمْرِکَ»؛ تو هر انـدازه که خرما از میوه هـای درخت این شـخص طلب داری، به انـدازه طلب خودت بچین؛ یعنی میوه هـای درخت را کلاً به عنوان طلب قبول بکن! «فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ لَا یَفِی»؛ آن شـخص طلبکار به حضرت عرض کرد که طلب من بیش از آن مقدار روی درخت است، خرماهای این درخت به انـدازه آن پانزده وَسـقی که من طلب دارم نیست. «وَ أَبَی أَنْ یَفْعَلَ»؛ گفت من قبول نمی کنم. پیدا بود که یک امر عرفی است نه امر شـرعی که حضـرت امر کرده باشـد. حضـرت راه حل نشان داد، به بـدهکار فرمود: بچین و به او بده! شـما که مطمئن هستی، خرمای این درخت به اندازه پانزده «وَسق» است بچین و به او بده! «فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَـلَّم) لِصَاحِبِ النَّخْلِ اُجْـدُذْ نَخْلَکَ»؛ این میوه های درخت را بکَن، بعـد به او بـده. «فَجَـذَّهُ لَهُ»، این بـدهکار هم فرمایش حضـرت را گوش داد، این خرما را چیـد و می خواست به آن طلبکار بدهد، «فَکَالَهُ» کیل کرد دید که «خَمْسَهَ عَشَرَ وَسْـقاً»؛ به اندازه طلب او درآمد و به او داد. این صدر موثقه بود.

این از بـاب بیـع نیسـت، از بـاب ادای دین اسـت، چه کـار به بیـع دارد؟! اگر سـخن از این بود که میوه این درخت را بخرد، به میوه همین درخت که ثمن از همین باشد، بله این می شود دلیل بر جواز باشد؛ اما این سـخن از دَین است؛ شخصـی از کسـی طلب داشت، آن بدهکار گفت: بیا میوه های درخت را به عنوان ادای دَین بچین! قبول نکرد و گفت شاید کم باشد و خود این آقا چید و به او داد؛ این کاری به بیع ندارد.

پرسش: آیا می شود القای خصوصیت بکنیم؟

پاسخ: نه، ادای دَین چه کار به بیع دارد؟ چگونه ما القای خصوصیت بکنیم؟ آن هم در خصوص بیع به عنوان تعبّد آمده است.

ذیل این حدیث دارد که «فَأَخْبَرَنِی بَعْضُ أَصْحَابِنَا عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ وَ لَا أَعْلَمُ إِلَّا أَنِّی قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْهُ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) قَالَ إِنَّ رَبِیعَةَ الرَّأْیِ لَمَّا بَلَغَهُ هَذَا عَنِ النَّبِیِّ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم)قَالَ هَذَا رِباً»؛ وجود مبارک حضـرت فرمود که فلان شـخص وقتی این قصه را شـنید، گفت اینکه ربـا شـد، چرا ربـا شـد؟ برای اینکه آن شـخص پـانزده «وَسق» می خواست، آنچه که روی درخت است، شایـد بیشتر یـا کمتر و شایـد هم مسـاوی باشـد، اگر بیشتر بود که رباست، کمتر بود که رباست، مساوات هم که روشن نیست، چگونه حضـرت فرمود که میوه هـای این درخت را به عنوان وفـای دَین و ادای دَین به او بـده؟! او پانزده «وَسق» خرمـا طلب داشت، بـدهکار بایـد که همان انـدازه بدهـد، نه کمتر، نه بیشتر؛ اگر بیشتر بدهـد رباست، کمتر هم بدهـد رباست، چون قرض است. «قُلْتُ أَشْهَدُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِینَ»؛ حضـرت فرمود: خود این شـخص می گوید که من شهادت می دهم که ربیعه دروغ می گویـد؛ حضـرت فرمود: «صَدَقتَ»؛ (1) [16]درست می گـویی، این کـاری به ربـا نـدارد؛ ربـا آن است که در هنگام قرض، تعهـد و شـرط بکننـد که این مقـدار قرض بدهـد، بیشتر بگیرد یا کمتر بگیرد، اما اگر قرض دادنـد، بنا شـد همان مقـدار بگیرنـد؛ لکن در مقام ادا با توافق طرفَین قـدری بیشتر دادند یا قدری کمتر دادند، اینکه ربا نیست. ربا در صورتی اسـت که در متن عقد شـرط بشود که این مبلغ یا این کالا را من به شما می دهم، شما بیش از این یا کمتر از این بدهی، این می شود ربـا؛ امـا اگر در متن قرض هیـچ کـدام از کم یـا زیـاد مطرح نبود، بنـا بود معادل بپردازد؛ لکن در مقام ادا با توافق طرفَین یک مقدار بیشتر شده یا یک مقدار کمتر، این که ربا نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۴، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

بنابراین روایات باب شش نمی تواند مشکل را حل کند؛ گذشته از این موثقه «ابی الصباح» که از بحث ما بیرون است، برای اینکه معلوم نیست صلح است، معلوم نیست مراضات است، معلوم نیست ادای دَین است، از باب بیع نیست.

پرسش: این از باب تعبد خاص است؟ پاسخ: غرض آن است که اگر تعبد خاص است، باید بر مورد نص اختصار بشود و مشکل در این است که اینها از خرما به میوه دیگر تعدی نکردند؛ «محاقله و مزابنه» به هر معنایی که تفسیر شده باشد، بر مورد خاص اکتفا کردند. برخی ها گفتند که ما تعدّی می کنیم و نسبت به میوه های دیگر احتیاط می کنیم و می گوییم حکم «محاقله» را دارد؛ به آنها گفته شد اگر شما تعدّی کردید از باب دلیل در آن قواعد عامه بود؛ آن قواعد چهارگانه عامه، همان طوری که خرما را شامل می شود، میوه های دیگر را هم شامل می شود، دیگر چرا به عنوان القای خصوصیت؟ القای خصوصیت در جایی است که دلیل شامل آن نشود، اگر دلیل منع و قواعد چهارگانه بود، همه را شامل می شود. اگر القای خصوصیت است، آن هم باز همین حکم را دارد؛ لذا برخی ها به عنوان القای خصوصیت در حد احتیاط گفتند، البته احتیاط طریق نجات است که در میوه های دیگر هم آدم احتیاط بکند. آنچه که مورد نص است و اصحاب به آن عمل کردند و سنداً و دلالتاً تام است، خصوص «محاقله و مزابنه»، در همان مسئله خرما یا زرع و کشتن مشخص است. بنابراین دلیلی بر منع نداریم.

ص: ۸۴۴

در مطالعه جواهر عنایت می فرمایید عمده این است که اول قفل نکنید؛ یعنی کسی که با جواهر مأنوس باشد می بیند که طوری مرحوم صاحب جواهر وارد مسئله می شود که انسان بعد از یک صفحه مطالعه، کاملاً قفل می کند. اول می گوید شهرت است، بعد نفی خلاف یا ادعای اتفاق یا اجماع منقول یا اجماع محصل، بعد فرمود: «و هو ضروری الدین». (۱) [۱۷]آدم وقتی این کلمه ضروری دین را می شنود، همان جا قفل می کند، بعد وقتی وارد تفصیل می شوند، می بیند که غالب آقایان به نصوص استدلال کردند؛ پس اجماعی در کار نیست، بلکه این نصوص است که سند بحث است، آن هم فهم بزرگان است.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

مرحوم محقق در شرایع بعد از بیان خطوط کلی فصل هشت؛ یعنی در باب بیع ثمار، هشت مسئله را به عنوان لواحق ذکر کردند که سه مسئله گذشت، (۲) مسئله چهارم می تواند تبصره و استثنایی باشد نسبت به مسئله سوم، چه اینکه بعضی از فقها(رضوان الله علیهم) این کار را کردند؛ یعنی مسئله چهارم را جزء تبصره یا موارد استثنایی مسئله سوم قرار دادند. مسئله سوم این بود که فروش خرما روی درخت به همان خرما، آیا جایز است یا جایز نیست؟ این احکام خاص خود را داشت و از چهار جهت محور بحث قرار گرفت: ادله عامه جواز، ادله خاصه جواز، ادله عامه منع، ادله خاصه منع. ارزیابی بررسی قواعد اولیه اطلاقات و عمومات اولیه از دو طرف و ارزیابی و بررسی نصوص خاصه و روایات مخصوص از دو طرف (۳) و نتیجه این شد که حداکثر احتیاط وجوبی باشد، اقوا در مسئله نیست، چون یک امر تعبدی در معاملات بسیار کم است؛ مضافاً به اینکه ظاهر بعضی از نصوص این بود که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) این را به عنوان ارشاد، برای اینکه اختلاف و نزاع بعدی منتهی نشود فرمود: وقتی می خواهید بفروشید مشخص کنید؛ (۴) معلوم می شود که تعبد مخصوصی در کار نیست. اما مسئله چهارم که در حقیقت تبصره ای است نسبت به مسئله سوم، این است ایشان می فرماید: «الرابعه یجوز بیع العرایا بخرصها تمرا و العریه هی النخله تکون فی دار الإنسان و قال أهل اللغه أو فی بستانه و هو حَسن و هل یجوز بیعها بخرصها من تمرها الأظهر لا و لا یجوز بیع ما زاد علی الواحده نعم لو کان له فی کل دار واحده جاز و لا یشترط فی بیعها بالتمر التقابض قبل التفرق بل یشترط التعجیل حتی لا یجوز إسلاف أحدهما فی الآخر و لا یجب أن یتماثل فی الخرص بین ثمرتها عند الجفاف و ثمنها عملا بظاهر الخبر و لا عریه فی غیر النخل». (۵) [۴]این «عَریّه» که استثنا شد، هم در لغت معنا شد و هم در خود روایات؛ منظور از لغت، کتاب لغوی مصطلح نیست، شاید آنها به این نکات عنایت نکنند، آن کتاب های لغوی که مخصوص لغات قرآن و روایات هستند. قبل از ما، کتاب نهایه در این زمینه نوشته شده، نهایه ابن اثیر برای بیان کلمات دشواری است که در قرآن و روایات به کار رفته، بعد مرحوم طُریحی از ما در مجمع البحرین به عنوان بحر قرآن و بحر روایات، لغاتی که در قرآن و در روایات نیاز به توضیح دارد را جمع آوری کرده، اسم این کتاب شده مجمع البحرین که این کتاب لغت؛ نظیر مصباح، قاموس و مانند آن نیست که آدم یک لغت را احتیاج داشته باشد به مجمع البحرین مراجعه کند. اگر لغتی در قرآن یا روایات به کار نرفت، آن را مرحوم طُریحی طرح نکرده است. آنچه که در بحر قرآن و در بحر روایات آمده و نیاز به توضیح دارد را مرحوم طُریحی به عنوان مجمع البحرین جمع کرده است. کتاب ابن اثیر - که قبل از او بود - در

بخشی دقیق تر از مجمع البحرین است. مرحوم طُریحی در مجمع البحرین معنا کرد، (۶) صاحب وسائل در خود وسائل تفسیری که برای «عَریّه» آمده آن را نقل کرد، (۷) برخی از لغویین هم معنا کردند. (۸)

ص: ۸۴۶

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۹۲ و ۹۳.

۲- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۴۵ و ۴۸.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۳ و ۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب ۶ و ۱۳، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۵- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۸.

۶- مجمع البحرین، الشیخ فخر الدین الطریحی، ج۱، ص۲۸۹.

۷- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۱، ابواب بیع الثمار، باب۱۴، ط آل البیت.

۸- لسان العرب، ابن منظور، ج۱۵، ص۵.

«عَریّه» آن تک درخت است که عاری از صحابت غیر است. یک وقت باغی است چند درخت وجود دارد، هیچ کدام عاری از دیگری نیستند، اینها در صحابت یکدیگرند، این درخت ها کنار هم قرار می گیرند. اما آنکه «عَریّ»، «عاری»، تنها و تک درخت باشد، به آن می گویند، «عَریّه»، «النخله العَریه». اگر یک تک درخت در خانه□ کسی بود و اگر بخواهد بفروشد، مشتری از بیرون بیاید بخرد، دشواری برای صاحبخانه ایجاد می کند، چون این تک درخت هم برای این کسی که در این خانه زندگی می کند، نیست؛ اگر خانه برای اوست بدون درخت خرید، اگر خانه را اجاره کرد بدون درخت اجاره کرد، اگر خانه را عاریه کرد بدون درخت عاریه کرد، هم تک درخت است هم متعلق به کسی که در این خانه زندگی می کند نیست. اگر مالک این درخت بخواهد هر روز به بهانه چیدن میوه ها سری به این بزند که آسایش صاحبخانه از بین می رود.

پس صورت مسئله این است که یک تک درخت در خانه یا باغ کسی است که این خانه یا باغ، یا ملک اوست یا اجاره اوست یا عاریه اوست یا حق انتفاع دارد به انحای دیگر؛ ولی این درخت برای او نیست، صاحب درخت هر روز بخواهد به بهانه چیدن میوه رفت و آمد بکند، برای او زحمت است، آیا می توان بین این صاحبخانه و صاحب درخت، یک معاونه ای برقرار بشود؟ کسی که در خانه نشسته بگوید، من میوه□ این درخت را می خرم، به صد کیلو خرما، این تک درخت که این محذورات خانوادگی را به همراه دارد، بیع آن جایز است.

ص: ۸۴۷

این یک مسئله جدا نیست، بلکه یک تبصره و استثنا است نسبت به مسئله سوم. مسئله سوم این بود که کسی باغ خرما دارد، آیا می توان میوه های این درخت را به خرما فروخت یا نه؟ آن چهار جهت هندسی شده را دارد؛ گفتند اقوا یا احوط نمی شود؛ اما اینجا که غالباً فتوا به جواز دادند برای اینکه مصلحت صاحبخانه، مصلحت بچه های او و مصلحت رعایت عفت عمومی را کرده، در اینجا فرمود جایز است که کسی که در این خانه نشسته یا مالک خانه است یا مستأجر خانه است یا مستعیر خانه است و مانند آن و مالک این درخت نیست، با صاحب درخت معامله می کند و می گوید من میوه های این درخت را می خرم به صد کیلو خرما، جایز است یا نه؟ نصوص خاصه می گوید این جایز است.

می دانید اگر در مسئله سوم ثابت شد که بیع نخل جایز نیست (۱) و در خصوص «عَریّه» نص خاص داریم بر اینکه جایز است، نمی شود تعدی کرد؛ منتها آن طور جمود هم روا نیست که ما بگوییم باید درخت خرما باشد. اینکه مرحوم محقق فرمود: در غیر نخل نمی شود؛ این خیلی بعید است، چون در معاملات تعبد محض که راز و رمز آن مشخص نباشد بسیار کم است، البته در عبادات هست. اگر حضرت فرمود درخت خرما، برای اینکه درخت رسمی در آنجا درخت خرما بود و اگر همه این نکات یاد شده در غیر درخت خرما، مثل درخت انگور، درخت دیگر هم هست، وقتی بر عرف و عقلا عرضه کنید خیلی سهل است، می گوید فرق نمی کند، چه درخت خرما باشد، چه درخت دیگر. برای اینکه عمده حفظ حیثیت صاحبخانه است؛ یعنی کسی که در این خانه زندگی می کند یا صاحب باغ است که در این باغ دارد زندگی می کند. بنابراین صورت مسئله مشخص شد و حدود مسئله را مرحوم محقق بیان کرده است، مخالفتی است بین مرحوم محقق در شرایع و مرحوم شیخ طوسی در مبسوط (۲) از نظر اینکه این معامله باید قبض بشود یا نه؟ از این جهت اختلاف هست و نص خاص هم این را تجویز کرده، پس صورت مسئله این است.

ص: ۸۴۸

۱- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۸.

۲- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۱۱۸.

تجویز آن به چه صورت است؟ فرمود که باید تک درخت باشد؛ حالا ـ اگر دو درخت بود چه حکمی دارد؟ سه درخت بود چه حکمی دارد؟ می شود تا حدودی تعدی کرد، اما وقتی باغ باشد به این معنا است که رفت و آمد برای دیگران جایز است! کسی که باغدار است؛ یعنی طوری زندگی خود را سامان بخشید که اگر خریدار بخواهد برای دیدن یا چیدن این میوه، روزانه رفت و آمد بکند، زن و بچه او آسیب نمی بینند، اگر کسی باغ درست کرد، معنای آن همین است. اما حالا بگوییم تک درخت معیار است، اگر دو درخت بود نمی شود؛ این بعید است. محقق می فرماید: اگر دو درخت نمی شود، مگر اینکه دو خانه داشته باشد، دو باغ داشته باشد، هر کدام به این وضع مبتلا هستند، در این «رِحلَةَ الشِّتاءِ وَ الصَّیف»، (1) [۱۰]اینها که رحلت ییلاقی و قشلاقی داشتند، در قشلاق یک اتاق خانه دارد و یک تک درخت در آن هست، در ییلاق یک خانه دارد و یک تک درخت در آن هست، یا در یک شهر در یک فصل است؛ منتها با فاصله های معین، دو خانه است و دو تا تک درخت؛ اینجا ممکن است؛ اما اگر یک خانه بود و دو درخت، می گویند ممکن نیست، چون قاعده اولیه منع است «الاـ ما خرج بالدلیل». این هم بعید است؛ برای اینکه همه آن اهدافی که در این روایات ملحوظ شده است درباره دو تا درخت هم هست؛ بله، آنجا که درخت ها زیاد است و شخص باغ غرس کرده؛ یعنی طوری زندگی کرده و زندگی خود را سامان بخشیده که عائله او در جای دیگر هستند و این درخت ها در جای دیگر است، پس «عَریّه» بودن به معنای باغ نبودن است، نه به معنای تک درخت بودن؛ گرچه تفسیر کردند که «الشجره الواحده»؛ تک درخت باشد و بیع آن هم سَلَف نباشد، بلکه نقد باشد و نسیه هم در کار نباشد که آن شخص به دنبال ثمن رفت و آمد بکند؛ ولی تقابض هم شرط نیست، این نظیر «صرف» نیست که «فی المجلس» قبض بشود، این لازم نیست؛ منتها نسیه نباشد.

۱- قریش/سوره۱۰۶، آیه۲.

حالا این قیود چهارگانه را که محقق فرمودند، باید مرور کرد، اولاً؛ بعد سندیابی کرد، ثانیاً که آیا روایات این حدود و قیود چهارگانه – که محقق در متن شرایع ذکر کرده و بسیاری از فقها هم تا حدودی در همین محدوده فتوا دادند – از این روایات برمی آید یا نه؟ پرسش: ؟ پاسخ: نه، منصوص یا به منزله منصوص؛ در روایت علت ذکر نشده، وقتی این را به غریزه عقلا عرضه کنی، می فهمد که برای حفظ عائله و آبروی آنهاست؛ چه اینکه در بحث قبلی هم در بعضی از نصوص آمده است که وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود که پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) آمدند دیدند که یک «ضوضاء»، غوغا و دعواست، فرمود چیست؟ گفتند ما خرما را به این وضع خریدیم. حضرت فرمود: می خواستید قبلاً وضع آن را مشخص کنید! (۱) این پیداست ارشاد است، وقتی این را شما به جمع عقلا عرضه کنید، معلوم می شود که این از سنخ عبادات نیست که تعبد محض باشد، بلکه برای حفظ حیثیت و عائله و آبروی شخص است و این فرق ندارد که درخت خرما باشد یا درخت دیگر؛ تک درخت باشد یا دو درخت؛ بله، اگر به صورت بستان و باغ رسمی بود، یقیناً کسی که باغ درست کرده زندگی عائله خود را هم جداگانه حساب کرده است.

پرسش: ...؟ پاسخ: نه، چون خود صاحبخانه آنجا نشسته است، وقتی که میوه رسیده در معرض فروش قرار می گیرد، آن وقت یک بار خریدار می آید، در چنین فضایی خود صاحبخانه به صاحب درخت می گوید من می خرم، دیگری نیاید.

ص: ۸۵۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۰، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

آن امور چهارگانه که محقق در متن شرایع ذکر کردند: اول آن که تک درخت باشد، دوم اینکه ثمن از غیر این درخت خرما باشد، وگرنه اتحاد ثمن و مثمن لازم می آید؛ یعنی خریدار بگوید، من میوه این درخت را می خرم به صد کیلو، این صد کیلو را هم از همین میوه می دهم؛ مثمن، میوهِ همین درخت، ثمن میوهِ همین درخت باشد، اتحاد ثمن و مثمن است. گرچه قبلاً گذشت که تغایر اعتباری می تواند مصحح این کثرت باشد؛ لکن بهترین راه این است که این را به ذمّه بخرد نه به عین خارجی، بگوید من میوه این درخت را می خرم به صد کیلو، این صد کیلو در ذمه است نه عین خارجی؛ آن گاه در مقام تأدیه و وفای به عقد، هم می تواند از میوه همین درخت بدهد، هم می تواند از میوه درخت دیگر بدهد. اینجا دیگر اتحاد ثمن و مثمن نیست چون ثمن کلی در ذمه خریدار است، مثمن هم عین خارجی است؛ ولی اگر بگوید که من میوه این درخت را می خرم به صد کیلو از همین میوه؛ چون در بیع تفاوت و تغایر ثمن و مثمن لازم است، آنجا که ثمن و مثمن یکی باشد معلوم نیست بیع باشد، آن وقت این شبهه مصداقیه (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ) (۱) [۱۲]است؛ ما نمی دانیم اصلاً این بیع است یا بیع نیست؟! اگر شبهه مصداقیه خود مطلق یا خود عام بود که نمی شود به آن تمسک کرد، آن شبهه مصداقیه خاص است که تمسک به عام گفته شد جایز است، در صورتی که عنوان نگیرد؛ اما شبهه مصداقیه خود عام که اجازه تمسک نمی دهد؛ ما اصلاً بحث است که این بیع است یا نه! بیع یک ثمن و یک مثمن دارد؛ اگر ثمن عین آن مثمن بود، آیا بیع صادق است یا بیع صادق نیست؟ نمی دانیم تجارت صادق است یا نه! اگر شک در صدق بیع و تجارت و مانند آن داریم نمی شود به (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ) (۲) [۱۳]و (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ) (۳) [۱۴]و (أَوفُوا بِالعُقُودِ) (۴) [۱۵]و مانند آن تمسک کرد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

پس شـرط اول آن است که «عَریّه» باشـد؛ یعنی عـاری از اشـجار دیگر باشـد، شـرط دوم آن است که ثمن غیر از مثمن باشـد، شرط سوم اینکه نقد باشد و سـلف یا نسیه نباشد، حال باشد. درباره ثمن فعلاً بحث نیست که حال باشد و سلف نباشد، اینکه سلف نباشـد را از خود روایت می شود استفاده کرد یا از شواهـد دیگر؟ شـرط چهارم اینکه در موقع وفا، خیلی از عقد فاصـله نداشـته باشـد. یـک وقت است می گوییم قبض شـرط صـحت این معـامله است، مثل بیع صـرف؛ صـحت این گونه از خریـد و فروش ها، مشـروط به قبض قبل از تفرّق نیست. در جریان خیار مجلس گفتنـد که اگر خواسـتند قبل از تفرّق فسـخ بکنند مجاز هسـتند، امـا وقتی تفرّق حاصـل شـد دیگر خیـار ندارنـد، این معنای «أَلبَیِّعَانِ بِالخِیَارِ مَا لَم یَفتَرِقَا» (۱) [۱۶]است؛ ولی در مسـئله «صـرف» گفتند، قبض قبل از تفرّق شـرط است؛ (۲) یعنی در صـرّافی هایی که «نقـدَین»، طلا و نقره معامله می کننـد، نه اوراق بهـادار، بایـد «فی المجلس» قبض بشود، اگر «فی المجلس» قبض نشـد و مجلس بیع گـذشت و اینهـا قبض نکردنـد، این معامله صحیـح نیست؛ این در «صـرف» هست؛ امـا در مسـئله بیع نخل و امثال نخل چنین شـرطی نشـده است؛ اگر از فرمایشات مرحوم شیخ طوسـی بخواهد بربیاید که قبل از تفرّق باید قبض بشود، این راه اثبات ندارد؛ لذا محقق می فرماید که این فاصله نشود، نه اینکه قبل از تفرّق بایـد قبض بشود. اگر تفرّق حاصل شـد؛ یعنی مجلس بیع به هم خورد، چنـد قـدم از هم فاصـله گرفتند؛ ولی هنوز فوریّت صادق است، اگر قبض صورت بگیرد این صحیح است. این شرط چهارم.

ص: ۸۵۲

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۷۰، ط اسلامی.

۲- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۲.

عبارتشان این بود: «الرابعه یجوز بیع العرایا» «عَریّه»ها، «بخرصها تمراً»؛ یعنی تخمین بزنند، وقتی روی درخت است؛ یعنی خریدار و فروشنده خرص، تخمین و کارشناسی می کنند که از غرر محفوظ باشد، بعد می گویند این را ما با صد کیلو خرما می خریم. پرسش: ...؟پاسخ: بله، چون وزنی نیست، اگر بخواهند بفروشند و مصون از غرر باشد ناچارند کارشناسی بکنند؛ کار کارشناسی هم با تخمین حل است، تخمین؛ یعنی تقریب، چون نظر دقیق از راه وزن و کیل به دست می آید، با کار کارشناسی بیش از خرص، تخمین و تقریب به واقع به دست نمی آید؛ اما حالا یک سیر کم باشد یا یک سیر زیاد باشد، خود کارشناس می گوید که من این طور نمی توانم نظر بدهم وگرنه می شود غرر.

«و العریّه هی النخله تکون فی دار الانسان» در دار یا بستان انسان؛ تک درختی است مال دیگری، در خانه این شخص یا در باغ این شخص، «و قال اهل اللغه أو فی بستانه»؛ یعنی ایشان در باغ زندگی می کند، در باغ ممکن است درخت های دیگری هم داشته باشد شخصی او، اما این درختی که میوه های آن قابل خرید و فروش و مانند آن است همین یک درخت خرماست، محقق می فرماید این توسعه ای که بعضی اهل لغت ذکر کردند حَسَن است، اما «و هل یجوز بیعها بخرصها من تَمرها»؛ یعنی کارشناس بیاید بگوید مثلاً ۱۵۰ یا ۱۱۰ کیلو خرما دارد. مشتری بگوید که من این را به صد کیلو می خرم، چون رنج چیدن و اینها با خود اوست، ثمن میوه همین درخت باشد « الأظهر لا»، برای اینکه صدق بیع مشکل است، اگر ثمن و مثمن یکی باشند، معلوم نیست این را بیع بگویند؛ وقتی معلوم نبود این را بیع بگویند، نمی شود به ادله بیع تمسک کرد.

ص: ۸۵۳

«و لا ـ یجوز بیع مازاد علی الواحده»؛ این تک درخت باید باشد و اگر بیش از یک درخت بود نیست. «نعم لو کان له فی کل دار واحده جاز»؛ حالا این دو خانه دارد و در هر کدام از دو خانه، یک تک درخت است، بله اینجا جایز است. «و لایشترط فی بیعها بالتمر التقابض قبل التفرق»، برای اینکه مرحوم شیخ طوسی در مبسوط این شرط را کرده که تقابض شرط است، ایشان می فرماید: تقابض شرط نیست، چون از نصّ لزوم قبض شرط نشده نظیر «صرف» نیست. «بل یشترط التعجیل»؛ یعنی فاصله نشود، زیاد فاصله نشود نه اینکه قبل از تفرّق قبض بشود؛ نظیر صرف نیست که اگر قبل از تفرّق قبض نشود معامله باطل باشد. «بل یشترط التعجیل حتی لایجوز إسلاف احدهما فی الآخر» به صورت سلفی بفروشند، این طور نیست که بعدها بخواهد تسلیم بکند.

«و لا یجب أن یتماثل فی الخرص بین ثمرتها عند الجفاف و ثمنها»؛ حالا بنا شد که صد کیلو ثمن بشود، این صد کیلو خرما از خود این خرما نباشد؛ مشکل دیگری که هست این است که خرمای روی درخت، تَر است و وزن آنها بیشتر از خرمای خشک شده است، این رُطَب است، بعد آن تَمر درمی آید، وقتی خشک شد وزن آن کمتر می شود. شبههٔ ربا در بیع ثمار مطرح بود که این شبهه را همان جا پاسخ دادند که ربا در کار نیست، برای اینکه میوه روی درخت مکیل و موزون نیست، میوه روی درخت با مشاهده خرید و فروش می شود نه با کیل و وزن و یکی از شرط های اساسی و اصلی بیع ربوی آن است که ثمن و مثمن، گذشته از اینکه هر دو باید از یک سنخ و از یک جنس باشند، هر دو باید مکیل یا موزون باشند، میوه درخت نه مکیل است نه موزون؛ لذا این محذور که اگر این میوه ها خشک بشوند وزنشان کمتر می شود، آسیبی نمی رساند. پرسش: ... ؟ پاسخ: اینکه چقدر میوه دارد با تخمین حل می کنند؛ اما وقتی خشک شد چقدر میوه می شود آن دیگر مطرح نیست، چون بعضی ها پُر آب هستند و بعضی ها کم آب هستند آنها که پُر آب هستند، وقتی که خشک شدند، خیلی کمتر می شوند.

غرض این است که اگر ربوی بود ما باید ارزیابی بکنیم که اینها کم و زیاد نباشد؛ وقتی ربوی نیست، حالا بر فرض اگر ندانیم وقتی خشک شد، وزن آن چقدر کم می شود، این به کجا آسیب می رساند؟ اگر ربوی بود باید بدانیم. در بحث «ثمار» گذشت که این میوه ها و رُطب ها را چیدند، وقتی چیدند دیگر با مشاهده خرید و فروش نمی شود، بلکه با کیل و وزن خرید و فروش می شود. اگر بخواهند این رُطَب تازه را با تَمر خشک شده معامله کنند، اینجا صحبت این است که اگر رُطَب خشک بشود بعد به صورت تَمر بیاید وزنش کمتر می شود، آیا آسیب می رساند به این مسئله که بشود ربوی یا نه؟ اینجا درست است.

اما روایات مسئله؛ مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) اینها را در باب چهارده از ابواب ثمار ذکر کرده است. روایات باب سیزده مربوط به اصل مسئله بود، روایت باب چهارده مربوط به «عَریّه» است؛ وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۴۱، باب هجده از ابواب «ثمار»، «بَابُ جَوَازِ بَيْعِ الْعَرِيَّهِ بِخرْصِهَا تَمْراً وَ هِيَ النَّخْلَهُ تَكُونُ لِإِنْسَانٍ فِي دَارِ آخَرَ»؛ «آخَر»، یعنی دیگری و «آخِر»، یعنی دنباله؛ «آخَر» که غیرمنصرف است، برای اینکه معنای «دیگر» را می دهد، «آخِر»؛ یعنی دنباله. کسی درختی دارد در خانه دیگری، خانه کسی دیگر نشسته درخت خرما متعلق به این شخص است، «وَ هِيَ النَّخْلَهُ تَكُونُ لِإِنْسَانٍ فِي دَارِ آخَرَ»؛ یعنی دار دیگری. مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) این روایت را نقل می کنند، این روایت را مرحوم کلینی هم نقل می کنند. (۱) مرحوم شیخ طوسی «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ» که هاشم است، « عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) قَالَ: رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) فِي الْعَرَايَا بِأَنْ تَشْتَرِيَ بِخرْصِهَا تَمْراً»؛ آیا حضرت حکم حکومتی کرد، برای حل نزاع که این حکم ولایی و حکومتی است، یا یک حکم تعبّدی و شرعی است؟ بعید است که این حکم تعبّدی و شرعی باشد، چون هیچ فرقی بین این مسئله با مسائل دیگر نیست، حضرت برای اصلاح جامعه و تنظیم امور مردم فرمود: اینجا این کار جایز است. «قَالَ وَ الْعَرَايَا جَمْعُ عَرِيَّهٍ وَ هِيَ النَّخْلَهُ تَكُونُ لِلرَّجُلِ فِي دَارِ رَجُلٍ آخَرَ»؛ یک تک درخت عاری از جمع است، اگر با هم باشند دیگر عاری نیست، چون تک درخت است، پس عاری از جمع است. «وَ الْعَرَايَا جَمْعُ عَرِيَّهٍ وَ هِيَ النَّخْلَهُ تَكُونُ لِلرَّجُلِ فِي دَارِ رَجُلٍ آخَرَ فَيَجُوزُ لَهُ أَنْ يَبِيعَهَا بِخرْصِهَا تَمْراً وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي غَيْرِهِ»؛ این «بِخرْصِهَا تَمْراً» خصیصه ای ندارد؛ معنای آن این نیست که اگر خواست با پول نقد بخرد اشکال دارد، بلکه یعنی آن «بِخرْصِهَا تَمْراً» که قبلاً در جای دیگر جایز نبود، این هم جایز است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۷۵، ط اسلامی.

حالا اگر خواستند با آن سه صورت یاد شده بخرند، «بالثمن المحض»؛ یعنی با پول نقد یا به خرما یا به تلفیقی از ثمن و خرما هر سه صورت جایز است، این حداقلی است که فرمود: این هم جایز است: «فَیَجُوزُ لَهُ أَنْ یَبِیعَهَا بِخِرْصِهَا تَمْراً وَ لَا یَجُوزُ ذَلِكَ فِي غَيْرِهِ». این «قَالَ» اگر بیان خود حضرت باشد، بله می شود تعبّد؛ اما این «قال» از راوی هست، از کیست، باید جداگانه بحث بشود.

روایت دوم این باب را که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) در معانی الاخبار (۱) به مناسبت کلمه «عَریّه» «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ الزَّنْجَانِيِّ» نقل کرد «عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سَلَامٍ بِإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ إِلَى النَّبِيِّ(صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) أَنَّهُ رَخَّصَ فِي الْعَرَايَا وَاحِدَتُهَا عَرِيَّةٌ وَ هِيَ النَّخْلَةُ الَّتِي يُعْرِيهَا صَاحِبُهَا رَجُلًا مُحْتَاجاً وَ الْإِعْرَاءُ أَنْ يَبْتَاعَ تِلْكَ النَّخْلَةَ مِنَ الْمُعْرَى بِتَمْرٍ لِمَوْضِعِ حَاجَتِهِ»؛ (۲) [۲۰] حالا این به باب «إعراء» برده، آن «عَریّه»؛ یعنی عاری بودن که توضیح تفاوت بین «إعراء و عاریه» - إن شاء الله - در نوبت بعد بیان می شود.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

چهارمین مسئله از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق در پایان فصل هشتم؛ یعنی بیع ثمار ذکر کردند، مسئله «عَرایا» بود. (۳) «عَریّه» همان طوری که این بزرگواران معنا کردند عبارت است از آن تک درختی است که متلق به شخصی است در خانه یا در باغ دیگری؛ اگر صاحب باغ یا صاحبخانه نتواند میوه این درخت را با دادن همان میوه یا مشابه آن بخرد، این یک رفت و آمد مکرری است که با مزاحت همراه است؛ لذا اجازه دادند که آن بیع «مزابنه»ای یا «محاقله»ای که در موارد دیگر ممنوع بود، در اینجا جایز باشد. برخی از فقها سه چهار سطر، حداکثر یک نصفه صفحه یا یک صفحه در این زمینه بحث کردند، گفتند فعلاً این نه محل ابتلاست و نه در گذشته عمومیّت داشت؛ لذا بیش از این درباره آن نمی شود بحث کرد؛ ولی مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) با آن تحقیقات دقیق خود در حدود چهارده صفحه بحث کردند؛ البته مستحضرید که صاحب جواهر در مدیریت فقه کم نظیر است؛ صورت مسئله، اقوال، ادله و نصوص مسئله را ماهرانه مدیریت کردن کار هر فقیهی هم نیست. اگر کسی فرصت داشته باشد این چهارده صفحه را مطالعه کند، می بیند که یک مدیر کاملی در فضای فقاهت است. ما قبل از اینکه به جواهر نگاه کنیم، به برخی از کتاب های فقهی که نگاه می کنیم، می بینیم ایشان بر آن هم مسلط است، آن را هم اینجا نقل کرده است.

ص: ۸۵۸

۱- معانی الاخبار، الشیخ الصدوق، ص۲۷۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۴۱ و ۲۴۲، ابواب بیع الثمار، باب ۱۴ و ۱۵، ط آل البیت.

۳- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۸.

مرحوم علامه در تحریر این گونه از مسائل را به عنوان فتوا نقل می کنـد می گویـد مسـئله «عَریّه» این طور نیست که از «إعراء» مشتق شده باشد.، (۱) ما این را قبول نداریم. آنچه را که ما قبلًا از تحریر علامه دیدیم، دیدیم این بزرگوار(صاحب جواهر) هم کاملًا این را در جواهر مطرح کرده، حرف علامه قبل و بعد آن را آورده و بازگو کرد؛ همه مسائل آن همین طور است. سـعی کنید اُنس شـما با جواهر اصلی باشد که این یک منبع فقهی است؛ آن گاه مدیریت فقهی این بزرگوار کاملًا مشخص می شود کـه چگـونه صـورت مسـئله، اقـوال، احتمالاـت، ادله، نصـوص و پیشـینه تـاریخی مسـئله را بیـان می کنـد، سـلطان فقه است در مـدیریت، اینکه همه در برابر او خضوع دارنـد، سرّ آن همین است، فقه جواهری کار آسانی نیست - حشـر او با اولیای الهی و انبیای الهی - .

برخی از فقها حـداکثر در یک صـفحه و مرحوم صاحب جواهر در چهارده صـفحه در این زمینه بحث کردنـد. آن بزرگوارانی که در حـد یک صـفحه بحث کردنـد، گفتنـد این محل ابتلای ما نیست و ما مسائل محل ابتلای فراوان تری هم داریم، بایـد به آنها بپردازیم. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) برای اینکه از همین مسـئله ای که گرچه محل ابتلا نیست، فروع فراوان و نکات زیادی از همین بحث اسـتفاده می شود؛ لذا این را در چهارده صـفحه به پایان بردند. سرّ آن این است که اگر تعلیلی که در بحث قبـل ذکر شـد و در کلمـات بعضـی اصـحاب است و در برخی از روایات که ظاهراً کلام راوی است نه کلام معصوم، اگر این تعلیل در کلام معصوم بود، یک فضای جدیدی در بحث «محاقله و مزابنه» باز می شد، آن نکته این بود که کسی خانه ای یا باغی دارد، یک؛ تک درختی در این خانه یا باغ هست، دو؛ این تک درخت برای یک شـخص دیگری است، سه؛ او هر روز بخواهـد بیاید یک چند تا میوه بچیند و برود، هم برای او سـخت است هم برای صاحبخانه که یک مشـقت دو طرفه است؛ لـذا اجازه دادنـد که صاحب درخت، میوه های همین درخت را به صاحبخانه به چنـد کیلو یا خروار معین وماننـد آن بفروشد. این تعلیـل در کلمات اصـحاب هست که صـعوبت است؛ لـذا از مسـئله «مزابنه» یا «محاقله» اسـتثنا شـد. اگر این تعلیل و بیان در کلام معصوم بود، یک؛ اگر صبغه علّی داشت؛ یعنی تعلیل بود، نه یک اعتبار عقلایی و یک تناسب، دو؛ آن گاه وسعت بحث روشن تر می شـد، سه؛ زیرا از تـک درخت و درخت هـای زیاد می توانستیم تعـدّی کنیم، یک؛ از مسـئله خرما و نخل به میوه هـای دیگر و به درخت هـای دیگر می توانستیم تعـدّی کنیم، دو» از محصول بـاغ به محصول کشاورزی؛ نظیر جو و گنـدم می توانستیم تعـدی کنیم، سه؛ قهراً مسـئله «مزابنه و محـاقله» وضع تنـگ تر و بسـته تری پیـدا می کرد، چهـار؛ لـذا فقهـا به صورت مبسوط بحث می کردنـد، پنـج؛ اما این کلام معلوم نیست که از سـخنان امام(سـلام الله علیه) باشد یا اسـتنباط راوی یا اسـتنباط برخی از فقها باشـد که این علت باشـد، چون معلوم نیست که کلام امام(سـلام الله علیه) باشـد یا نه، تعلیل باشـد یا نه، جا برای تعدّی از یک درخت به چند درخت، از خرما به غیر خرما، از «مزابنه» به «محاقله» نیست، از این جهت راه بسته است.

۱- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۴۰۰ و ۴۰۱.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) دارد که تحقیق در مسئله این است که وضع «عَریّه» خیلی شفاف و روشن نیست، نه در کلمـات اهل لغت یک چیز «بیّن الرشـد» و بـدون اختلاف است، نه در کلمات فقها. برخی ها بر آن هسـتند که «عَریّه» آن تک نخله ای است که از درخت های دیگر منزوی و منعزل و جدا و عاری از آنهاست. (۱) برخی ها بر آن هستند که این «عَریّه» از «أعرَ النخلـه» اسـت، «أعرا»؛ یعنی «وَهَـب»، چـون «أعرا» به معنـای «وَهَب» است، پس این «نخله» می شـود «عَریّه»، آن واهب می شود «مُعرِی»، این مُتَّهب می شود «مُعرَا»، (۲) [۴]آیا «مُعرِی» می تواند از «مُعرَا» بخرد یا نه؟ در تعبیرات مسالک این چنین آمده، (۳) در تعبیرات دیگر این چنین آمـده که «مُعرِی» از «مُعرَا» می توانـد بخرد یا نه؟ مرحوم علامه در تحریر می گویـد: این را من نمی پسندم، این از آن سنخ نیست، «عَریّه» از «أعری النخله، أی وَهَبَهَا» نیست، تا سخن در این باشد که «مُعرِی»، یعنی واهب، از «مُعرَا»، یعنی مُتَّهب بخرد، سـخن از هبه نیست، بلکه یـک درخت در خـانه‌ی کسـی است، حالا ساکن آن خانه یا ملک است یا مورد اجـاره‌ی اوست یـا هبه کردنـد و عُمرَا و رُقبا وماننـد آن است، وقف است اینجا نشسـته، تک درختی در این خانه است و کسـی هم در خـانه نشسته است؛ حالاـ خواه مالک خانه باشـد یا مسـتأجر خانه باشـد یا از باب عُمرَا و رُقبَا و سُـکنی به او داده باشـند، این تک درخت هم برای کسـی دیگر است، یک زحمت طرفینی است که ما بگوییم حق فروش نـدارد. می تواند به او بفروشـد بگویـد که من میوه این درخت را به شـما فروختم به چنـد کیلو خرمـا یـا چنـد تـا جعبه خرما؛ در این زمینه است. پس «عَریّه» از «أعری النخله» نیست، این بیان شـفاف مرحوم علامه در تحریر است. (۴) همین بیان را هم مرحوم صاحب جواهر نقل می کند که کلام یکی از فقها این است که ما قبول نداریم که «عَریّه» از «أعری النخله» باشد.

ص: ۸۶۰

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۱۰۱.

۲- لسان العرب، ابن منظور، ج۱۵، ص۵.

۳- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۵۶.

۴- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۴۰۰ و ۴۰۱.

در روایت باب چهارده در ذیل بعضی از نصوص آمده است که «عَریّه» - که نخل «عَریّه» است - یعنی «أعری» به او بخشید، آیا این کلام امام است یا کلام راوی؟ وسائل، جلد هجده، صفحه ۲۴۱، باب چهارده، روایت اول که در بحث قبل خوانده شد، مرحوم شیخ طوسی نقل کرد (۱) و همین روایت اول را مرحوم کلینی هم نقل کرد. (۲) روایت دوم را مرحوم شیخ صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد: (۳) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ هَارُونَ الزَّنْجَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سَلَّامٍ بِإِسْنَادٍ مُتَّصِلٍ إِلَى النَّبِيِّ(صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) أَنَّهُ رَخَّصَ فِي الْعَرَايَا»؛ بعد در ذیل این حدیث آمده است: «وَاحِدَتُهَا عَرِيَّةٌ»»؛ این معلوم است که کلام پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) نیست که حالاـ حضرت بیاید، کارهای لغوی بکند بگوید «عَرایا» جمع و واحد آن «عَريّه» است، این معلوم است که روایت نیست. «وَاحِدَتُهَا عَرِيَّةٌ وَ هِيَ النَّخْلَةُ الَّتِي يُعْرِيهَا صَاحِبُهَا رَجُلًا مُحْتَاجاً»؛ درخت خرمایی متعلق به کسی است، این درخت خرما را صاحب درخت خرما، به یک انسان نیازمند هبه می کند، بنابراین مُتَّهِب، مالک درخت و مالک میوه آن هم می شود، آن واهب می خواهد میوه درخت هبه شده را از این مُتَّهب بخرد. «وَ الْإِعْرَاءُ أَنْ يَبْتَاعَ تِلْكَ النَّخْلَةَ مِنَ الْمُعْرَى بِتَمْرٍ لِمَوْضِعِ حَاجَتِهِ»؛ (۴) [۱۰] خود این «مُعری» نیازمند و محتاج به خرما شد، همین «مُعری» می تواند میوه درخت هبه کرده خود را از «معرا»؛ یعنی متَّهب بخرد. این علت در آن نیست، تعلیل در کلمات فقها و اینهاست که از این مناسبت ها برداشت کردند.

ص: ۸۶۱

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۴۳.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۷۵، ط اسلامی.

۳- معانی الاخبار، الشیخ الصدوق، ص۲۷۷.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۱، ابواب بیع الثمار، باب۱۴، ط آل البیت.

پس هم در معنای «عَريّه» اختلاف نظر بین اهل لغت و فقها و بین اهل لغت با هم، بین فقها با هم است و هم روشن نیست این تعلیلی که یاد شده، از کلام معصوم باشد و از آنجا استفاده شده باشد و اگر هم چنین جمله ای بود که برای رفع نیاز و رفع دشواری طرفَین است، آیا به عنوان حکمت موضعی است یا تعلیل است؛ اگر تعلیل باشد، دیگر زمان و مکان و مانند آن، همه را زیر پوشش خود دارد؛ لذا آن بحث گسترده و چهارده صفحه ای جواهر جای خود را باز می کند. اگر این کلام در سخنان معصوم(سلام الله علیه) یافت نشد، چه اینکه یافت نشد و اگر علتی و تعلیلی در کار نیست؛ بنابراین این فعلاً محل ابتلا نیست - که کسی خانه ای داشته باشد، درخت خرمایی در آن باشد، این تک درخت برای دیگری باشد، هر طوری می خرند با آن درخت می خرند؛ آن وقت صاحب درخت بخواهد بیاید رفت و آمد کند، دشوار باشد - چون محل ابتلا نیست، بعضی از فقها(رضوان الله علیهم) در حد یک صفحه یا کمتر از یک صفحه بسنده کردند. پرسش: ...؟ پاسخ: قبلاً یقیناً بود، اینها که منکر قبلی نیستند می گویند فعلاً محل ابتلا نیست. مرحوم صاحب جواهر که چهارده صفحه بحث کرد می گوید: از مجموع اینها ما نکاتی به دست می آوریم؛ ولی خود مرحوم علامه به عنوان مسئله نقل کرد، البته مرحوم علامه در کتاب های دیگر قدری بازتر بحث کردند؛ (۱) ولی در تحریر که فرمودند: مسئله ثمار بیش از ۳۵ «مسئله» دارد به عنوان بحث فقهی استدلالی بحث نکردند؛ اما برخی از متأخرین از اصحاب اینها می گویند فعلاً محل ابتلا نیست، (۲) نمی گویند قبلاً در صدر اسلام محل ابتلا نبود؛ البته آن وقت محل ابتلا بود. الآن اگر کسی خانه ای می خرد، با یک درخت می خرد، این طور نیست که این درخت را برای صاحب خانه یا فروشنده، در اختیار او قرار بدهد، تا او هر وقت خواست؛ نظیر «سمره بن جُندب» (۳) و مانند آن رفت و آمد بکند.

۱- إیضاح الفوائد، ابن العلامه، ج ۱، ص۴۴۹.

۲- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۵۲ و ۲۵۳، ط اسلامی.

روایتی که مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) نقل کرده، روایت دوم همین بود و در ذیل همین روایت دوم: «وَ كَانَ النَّبِيُّ(صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) إِذَا بَعَثَ الْخُرَّاصَ قَالَ خَفِّفُوا الْخَرْصَ فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةَ وَ الْوَصِيَّةَ»؛ (۱) [۱۴] وقتی وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) مأموران و عاملان را برای دریافت زکات از کشمش خرما و مانند آن، از این غلات اربعه می فرستاد، چون قبلاً یعنی ممکن نبود وزن بکنند، خراص ها، کارشناسانِ خرص و تخمین بودند، این میوه ها را روی درخت تخمین می زدند که چند کیلو است، چند «صاع» یا چند «وَسق» است، بعد برابر آن زکات دریافت می کردند. حضرت به اینها دستور می داد که شما که می خواهید خرص و تخمین بزنید، مراعات حال صاحب باغ را هم بکنید، زیرا برخی از این درخت ها «عَريّه» است؛ یعنی هبه به دیگری می کنند، برخی از اینها وصیّه است که اینها وصیت می کنند که در راه خیر صرف بشود، همه این درخت ها برای صاحب باغ نیست که زکات به آن تعلق بگیرد، شما اینها را مراعات کنید. اینجا کلمه «عَريّه» به کار رفته؛ اما «عَريّه»؛ یعنی چه؟ «عَريّه»؛ یعنی تک درخت، جدا و عاری؟ یا «عَريّه»؛ یعنی «موهوبه»، «أعری النخله»؛ یعنی «وهبها فهی عریه»، یعنی «هبه». پس اینکه مرحوم علامه فرمود: «عَريّه» به معنای «نخله» بخشوده شده نیست، این یک راه اساسی دارد، چون معلوم نیست که کلام معصوم باشد. در ذیل که دارد: «فَإِنَّ فِي الْمَالِ الْعَرِيَّةَ وَ الْوَصِيَّةَ» که تفسیر نشد؛ قبل آن که دارد «وَاحِدَتُهَا عَرِيَّةٌ وَ هِيَ النَّخْلَةُ الَّتِي يُعْرِيهَا صَاحِبُهَا»؛ این معلوم نیست که از کلمات چه کسی است؟ جزء روایت که نیست، راوی دارد این را معنا می کند؛ راوی اگر اهل لغت نباشد، کارشناس این کار نیست. سرّ اینکه ما به اهل لغت مراجعه می کنیم، برای این است که اینها کارشناس استعمال هستند، نه وضع؛ ما اگر خواستیم ببینیم معنای این کلمه چیست، این با لغت حل نمی شود، چون لغوی خبیرِ استعمال کلمات است، نه خبیرِ وضع کلمات؛ وضع کلمات یک راه خاص خود را دارد؛ لذا زمخشری آمده بر خلاف دیگر لغوی ها آن کتاب خاص خود را نوشته که حقیقت را از مجاز جدا می کند، (۲) او آن کار را کرده، شاید دیگران هم این کار را کردند، هر لغوی از او برنمی آید که مشخص کند که معنای حقیقی این کلمه چیست؛ لغوی خبره در استعمال کلمات است، نه در وضع کلمات. اینکه گفت «وَاحِدَتُهَا عَرِيَّةٌ»، این راوی آیا لغوی است یا نه؟ بر فرض باشد خبره در استعمال است نه خبره در وضع؛ لذا مرحوم علامه با دیدن این روایت می گوید: من این را قبول ندارم که «عَريّه» از «اعری النخله»؛ یعنی «وَهَبَهَا» است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۱، ابواب بیع الثمار، باب۱۴، ط آل البیت.

-۲

به هر تقدیر هر کدام از اینها باشد چون تعلیلی در کار نیست، تعدّی از تک نخله به نخله های دیگر، از خرما به میوه های دیگر، از «مزابنه» به «محاقله»، کار آسانی نیست؛ لذا مناسب بود، مرحوم محقق در شرایع این را مسئله چهارم قرار ندهد؛ بلکه استثنایی از مسئله سوم قرار بدهد؛ یعنی در بخش «مزابنه» یا «محاقله» یک فرع استثنایی است، نه اینکه مسئله جداگانه ای باشد. پرسش: ...؟پاسخ: او نقل نمی کند که من از حضرت شنیدم؛ اگر کلام این شخص باشد برای خود او حجت است. ممکن است کسی شواهد دیگر پیدا کند که این معنا را اثبات کند، بعد قول این راوی را مؤیّد خود قرار بدهد وگرنه چون روایت نیست، جا برای تعبّد نیست، اولاً و معلوم نیست که این آقا خبیر در لغت بود تا ما بگوییم به عنوان لغوی حرف او معتبر است، ثانیاً؛ بر فرض هم خبیر در لغت باشد، فرمایش مرحوم صاحب جواهر این است که تحقیق در مسئله اینکه مضطرب است؛ زیرا خود لغویّین اختلاف دارند. یکی از بیانات لطیف صاحب جواهر این است که «التحقیق» اینکه مسئله «عَریّه» یک چیز شفاف و روشنی نیست؛ زیرا خود لغوی ها اختلاف دارند، چه اینکه فقها اختلاف دارند، چه اینکه لغوی و فقها با هم اختلاف دارند. پرسش: ...؟پاسخ: صاحب منزل آماده بود، گفت شما که می آیی در بزن، ما هم در را باز می کنیم بیایید، حالا همین طور بدون اجازه، بدون اینکه در بزنی، بدون اطلاع وارد بشوی، این درست نیست. در زدن و وارد شدن یک ادب دینی است، اذن گرفتن این طور است، گفتند بچه هایتان وقتی اهل تشخیص شدند، باید اذن بگیرند ولو در یک خانه زندگی می کنید. در سوره مبارکه «نور» برای ادب خانوادگی و برای تربیت محیط زیست در خانواده، فرمود: بچه هایی که اهل تمییز و تشخیص هستند، به اینها بگویید بدون اطلاع قبلی و بدون اجازه وارد نشوند، اینها اذن بگیرند؛ سه وقت از شبانه روز اذن بگیرند: یکی بعد از نماز عشاء است، پدر و مادر وقتی می خواهند بخوابند، بچه ای که اهل تمییز است، بدون اینکه «دقُّ الباب» کند، در بزند، اجازه بگیرد تا آنها خود را جمع بکنند، وارد نشوند. یکی هم صبح است که وقتی برای نماز صبح برمی خیزند چون با لباس خواب برمی خیزند، این بچه حق ندارد، بدون اذن وارد اتاق پدر و مادر بشود. یکی هم «وَ الظَّهِیرَهِ» (۱) [۱۶] و نیمروز است که پدر از محل کار آمده، جامه بیرون را از بدن می گیرد، قدری می خواهد آزادتر باشد، این بچه اهل تمییز، سه بار صریح آیات سوره مبارکه «نور» همین است که بچه هایتان را یاد بدهید اذن بگیرند و بدون اذن وارد نشوند. در خانه، بچه وقتی این طور است، دستور دین این است، بیگانه را یقیناً اجازه نمی دهند. وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود که صاحبخانه پیشنهاد بدی نمی دهد می گوید در بزن، اجازه بگیر، اطلاع بده، ما خود را جمع کنیم بعد داخل بیایید؛ ولی او همان طور با روش عرب جاهلی خواست بدون اطلاع بیاید، حضرت آمده درخت را کَنده گفت بیا بگیر و ببر. این مربوط به خصیصه مورد خود است وگرنه اگر کسی در بزند و با اطلاع قبلی بیاید که نمی شود منع کرد.

۱- نور/سوره۲۴، آیه۵۸.

غرض این است اگر در کلمات امام(سلام الله علیه) بود و تعلیل بود، جا برای توسعه داشت؛ اما معلوم نیست، در کلمات خود امام که نیست و علیّت این امر هم برای حکم مشخص نیست؛ بنابراین همان طور که بعضی از فقها گفتند، فعلاً این فرع محل ابتلاء نیست. الآن کجا کسی خانه ای دارد که تک درختی در آن هست و مال دیگری است، اگر خانه می خرد یا اجاره می کند با درخت اجاره می کند. هر کسی در خانه خود درختی که دارد، چه در شمال، چه غیر شمال، اگر اجاره می کند، با آن درخت ها اجاره می کند، مگر اینکه یک باغ وسیعی باشد، وگرنه معمولاً تک درخت را کسی بدون اجاره یا بدون هبه یا بدون ملک اجاره نمی کند. این مسئله چهارم بود که با این وضع روبه رو بود.

در ذیل مسئله چهارم و قبل از ورود در مسئله پنجم، فرعی را مرحوم محقق عنوان کرد؛ آن فرع این است: «لو قال بعتک هذه الصبره من التمر أو الغله بهذه الصبره من جنسها سواء بسواء لم یصح و لو تساویا عند الاعتبار إلا أن یکونا عارفین بقدرهما وقت الابتیاع و قیل یجوز و إن لم یعلما و إن تساویا عند الاعتبار صح و إلا بطل و لو کانتا من جنسین، جاز أن تساویا أو تفاوتا و لم یتمانعا بأن بذل صاحب الزیاده أو قنع صاحب النقیصه و الا فسخ البیع و الاشبه أنه لایصح علی تقدیر الجهاله وقت الابتیاع»، (۱)
[۱۷]این بیانی که مرحوم محقق به عنوان فرع در ذیل مسئله چهارم ذکر کردند، مربوط فصل سوم از مسائل کتاب بیع است.

ص: ۸۶۵

۱- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۸.

در مکاسب ملاحظه فرمودید این را ما تکرار می کنیم برای اینکه همه این امور یازده گانه در دست شما باشد که هر وقت خواستید به بخشی از مسائل فقهی مراجعه کنید، دست شما باشد به کجا مراجعه کنید. مکاسب محرمه عهده دار دو بخش است: یکی کسب هایی که حرمت آن در اثر کالا حرام است؛ نظیر خمر و خنزیر و مانند آن، یا کسب هایی که حرمت آن در اثر خدمات و کار حرام است؛ نظیر سحر و شعبده و جادو و معونه ظالمین و مانند آن، این صدر و ساقه مکاسب محرمه است. اما کسب هایی که حرمت آن از باب ربا و امثال رباست اینها در مکاسب محرمه مطرح نیست. در کتاب بیع که نُه فصل دارد: فصل اول درباره بیع است که «البیع ما هو؟»، عقد چیست؟، معاطات و غیر معاطات اینجا مطرح است. دوم در این است که بایع و مشتری چه کسانی هستند؟ بالغ باشند، عاقل باشند، مالک باشند یا مَلِك باشند یا مِلك برای آنها باشد یا سلطان باشند، حق داشته باشند، مثل متولّی، ولیّ، وکیل، اینها مالک نیستند؛ ولی مُلك دارند؛ یعنی نفوذ دارند، بیع و خرید و فروش آنها صحیح است. اگر متولی باشد، اگر حاکم شرع باشد، اگر ولیّ یا وکیل باشد، مِلك ندارد؛ ولی مُلك دارد و در خرید و فروش، بیش از مُلك لازم نیست؛ حالا یا مالک است و مُلك دارد یا وکیل و ولیّ است و مالک نیست؛ ولی مُلك دارد. اینها مربوط به فصل دوم است. فصل سوم درباره مبیع و مشتری است که مبیع باید طلق باشد، وقف نباشد، رهن نباشد و مانند آن. چهارم مربوط به خیار است. پنجم مربوط به شروط است. ششم مربوط به احکام خیار است، هفتم مربوط به نقد و نسیه است. هشتم مربوط به قبض است. نهم مربوط به احکام قبض.

در فصـل سوم که مربوط به مـبیع است، آنجـا سـخن از بیع و خریـد و فروش «صبره» مطرح است که یـک وقت است چیزی را وزن یا کیل شده می خرند، یک وقت در آن خرمن سرا، خرمنی می خرند می گویند این تلّی از خرما یا تلّی از گندم یا تلّی از جو، این صُبره را ما به فلان قـدر بخریم ؛ اینجا می فرماینـد اگر صُبره ای از خرما یا غلّه جو و گندم و اینها را به صبره ای دیگر بفروشـند، این جایز است یا نه؟ محقق می فرماید که نزد من اشـکال دارد. اشـکال در بعضی از موارد از یک جهت است و در مـوارد دیگر از دو جهت است. اگر این ثمن و مثمن هر دو مکیـل یـا هر دو موزون بودنـد، یـک و همجنس بودنـد، دو؛ از آن جهت که مکیـل و موزون هسـتند نمی شود خرواری خریـد و خرواری فروخت، چون غرر است، بایـد وزن بشود و چون ربوی هستند، باید انسان تساوی را احراز کند که نه کم باشد نه زیاد؛ بعداً ممکن است کسی مال خود را ببخشد؛ ولی «عند البیع» کم و زیـاد نبایـد باشـد، جون ربـا می شود. اگر ربوی نباشـند، لااقل خرواری فروختن که غرر را به همراه دارد باعث بطلان معامله است، ولو ربوی نیست، دو محـذور را نـدارد، یک محذور را داراست؛ لذا خرید و فروش آن بدون کیل و وزن درست نیست. برخی ها گفتنـد که ما می خریم، خرید و فروش جایز است، بعد وزن می کنند، اگر همان طور درآمد که صـحیح است وگرنه باطل است یا فسخ می کنند. می فرماید شما که می خواهید بیع بکنید «عند البیع» باید واجد شرایط باشد، نه اینکه ما می خریم، بعـد وزن می کنیم، اگر به همان انـدازه بود که ما فکر می کردیم، صـحیح است وگرنه فسخ می کنیم، یا می بخشـیم یا مطالبه می کنیم، اصـلاً بیع بایـد صـحیح باشـد. بنـابراین این تعبیر که من این صُبره را می فروشم به صبره دیگر، اگر هر دو مکیـل یا موزون بودند، یک؛ همجنس بودند، دو؛ دو محذور دارد: یکی غرر، یکی مسئله ربا و اگر همجنس نبودند، یک محذور دارد و آن غرر است و نمی شود گفت ما الآن می خریم، اگر کم و زیاد شـد بعد اصـلاح می کنیم؛ نه اصـلاً بیع باید منضـبط باشد، بیع عقد لازم است و شرایط خاص خود را دارد؛ لذا اینکه محقق فرمود: «و الاشبه انه لایصح علی تقدیر الجهاله وقت البیع» این تام است. بله، اگر هر دو کارشـناس هسـتند یا به نظر کارشناسان اقدام کردند، طمأنینه حاصل است، دیگر غرری در کار نیست و جـایز است، چون کیـل و وزن کردنـد، اینها ابزار کار است، برای اینکه غرر در کار نباشـد؛ حالا اگر طمأنینه حاصل شـد این است. بنـابراین این فرعی را که ایشان در ذیل مسـئله چهارم گفتنـد به همین صورت برمی گردد؛ منتها تحقیق نهایی آن مربوط سوم از مسائل بیع است؛ حالا - إن شاء الله - جلسه بعد، مسئله پنجم مطرح می شود.

ص: ۸۶۷

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

پنجمین مسئله از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق در پایان فصل هشتم ذکر کرد این است فرمودند: «یجوز بیع الزرع قصیلاً فان لم یقطعه فللبایع قطعه و له ترکه و المطالبه باجره ارضه و کذا لو اشتری نخلاً بشرط القطع»؛ (۱) [۱]عصاره مسئله پنجم این است، همان طوری که گاهی درخت را می خرند، گاهی میوه درخت را می خرند، گاهی علف یک مزرعه را هم می خرند؛ یک وقت است که صبر می کنند محصول این مزرعه که به صورت جو یا گندم است به بار بنشیند، این جزء فرع بعدی همین مسئله است؛ یک وقت است که در حال «قصیل» می خرند. «قصل»، یعنی «قطع»، «مقصول»، یعنی «مقطوع»، آن علف را نمی گویند «قصیل» که یک نام خاصی داشته باشد، مثل جو و گندم که نامی باشد برای نوع؛ چون این را در حال سبز بودن قطع می کنند به آن می گویند «قصیل»، و گرنه چیزی به عنوان «حنطه»، «شعیر» یا «ذرّت»، یک نام خاصی است برای آن خوشه ها؛ خوشه ذرت، خوشه گندم، خوشه جو، خوشه برنج، اما ما چیزی به عنوان خوشه «قصیل» نداریم تا خرید و فروش بشود. این خوشه مادامی که سبز است، اگر برای علف دام بخرند، چون زود می تراشند و قطع می کنند به آن می گویند «قصیل»؛ «القصیل»، «هو المقطوع». یک وقت است که میوه را می خرد، این خوشه این قدر باید باشد تا میوه اش که جو یا گندم یا برنج است به ثمر برسد و همچنین درخت؛ یک وقت این را «قصیلاً» برای علف «دابّه» می خرند.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

تعبیر هم این است که گاهی «یجوز بیع القصیل»، گاهی «یجوز اشتراء القصیل»؛ آنجا که محور مسئله بیان حق است، می گویند «یجوز بیع القصیل»؛ آنجا که مدار مسئله محور تکلیف است می گویند «یجوز اشتراء القصیل». سرّ آن این است که اگر «بیع» جایز است، «اشتراء» آن هم جایز است؛ اگر «اشتراء» جایز است، «بیع» هم جایز است؛ «اشتراء» و «بیع»، تفاوتی در جواز و عدم جواز ندارند؛ ولی تفاوت «قصیل» در این است که اگر کسی این خوشه را فروخت که این مشتری را به عنوان «قصیل» و علف «دابّه» استفاده کند، حقی برای بایع است و تکلیفی برای مشتری؛ تکلیف برای مشتری این است، همین که خوشه سبز شد و به صورت علف «دابّه» درآمد، بر او واجب است قطع کند، این تکلیف اوست، چون زمین را باید آزاد کند، از این به بعد اگر این خوشه را روی زمین نگه دارد، دو تا تکلیف دیگر هم به عهده او می آید، دو تا حق هم برای بایع به دست می آید: تکلیف اول این است که باید اجرت این زمین و «حق الارض» را بدهد برای اینکه مال او، مِلک او در زمین دیگری مانده و دارد بیشتر رشد می کند و زمین دیگری را او الآن به کار گرفته است. تکلیف دیگر این است که نه تنها منفعت زمین را استیفا کرده، باید اجرت این زمین را بدهد؛ منتها چون عقد اجاره ای منعقد نشد، باید «اجره المثل» بپردازد نه «اجره المسمی»، هم چنین باید آسیبی که این زمین می بیند، آسیبِ این زمین را هم ارزیابی کند و بپردازد، چون زمینی که مرتب دارد خدمت می کند و به این بذر خدمات می دهد، دیگر نیروی آن تمام می شود، اگر بلافاصله بخواهند شیار کنند و چیز دیگری بکارند این زمین

دیگر بازده ندارد، مدتی باید صبر کنند؛ پس این زمین مرتب دارد به این بذر خدمات ارائه می کند.

ص: ۸۷۰

پس سه تکلیف برای مشتری است: یکی وجوب قطع، وقتی که رسید و سبز شد دیگر باید «قصیل و مقطوع» بشود؛ دوم اگر عمداً تأخیر انداخت، گذشته از آن عصیان، باید «اجره الأرض» یا «اجره المثل» را بپردازد. سوم اینکه اگر کارشناسان نظر و فتوا دادند که بخش وسیعی از نیرو و استعداد زمین صَرفِ خوشه شده است، باید کمبود این زمین را هم او ترمیم بکند. یک وقت است که زمین خدمات می دهد، اما آسیبی به آن نمی رسد مثل خانه، کسی یک ماه اضافه نشسته؛ یک وقت است که استهلاک دارد، آن استهلاک را باید حساب بکند؛ این تکلیفی است که بر عهده خریدار است.

اما حقی که در اختیار فروشنده است، این است که فروشنده وقتی این خوشه را به عنوان «قصیل» فروخت که قطع بشود و علف «دابّه» باشد، اگر مشتری این را در اول فرصت امکان قطع نکرد، او مبادرت به قطع بکند، طلیعه نزاع است؛ اگر محکمه عدلی هست باید به محکمه عدل مراجعه کند و به اذن حاکم عادل، این را قطع کند. اگر محکمه ای عدلی نیست و حکومت عادلی در کار نیست، او می تواند قطع کند؛ در عین حال که می تواند قطع کند، دو تا حق هم برای او هست: یکی حق طلب «اجره المثل»، یکی حق طلب نقصان استعداد زمین. این سه حق برای بایع و آن سه تکلیف برای مشتری هست. اگر بدون اذن حاکم قطع کرد و مشکلی به وجود آمد، او شرعاً مسئول است، برای اینکه درست است که حق را باید استیفا بکند؛ اما در نظامی که عدل، حاکم است برای پرهیز از هرج و مرج باید به آن محکمه عدل مراجعه کنند.

ص: ۸۷۱

اینکه ایشان فرمودند: «یجوز بیع» و در بعضی موارد فرمودند: «یجوز الاشتراء»، پس معلوم شد که فرقی ندارد. همین معانی سه گانه که در طرف فروشنده حق است و در طرف خریدار تکلیف، در صورتی که محصول درختی را بخرد، آن هم همین طور است. یک وقت است که محصول این درخت خرما را می خرد، چون کار او این است که این خرما همین که طلیعه رسیدن آن و «بُسر» شده است، از آن دارد استفاده می کند. یک وقت است در حال «رُطَب» از آن استفاده می کند، یک وقت در حال «تَمر» از آن استفاده می کند؛ این سه حکم و سه تا مسئله باید در هنگام قرارداد مشخص بشود. اگر بنای عُرف طوری است که وقتی می گویند ما محصول این درخت را خریدیم؛ یعنی به صورت «تَمر» دربیاید یا به صورت «رُطَب» دربیاید که منصرف به آن عرف است و اگر انصرافی و ظهوری ندارد، باید یکی از مقاطع سه گانه مشخص بشود که کی باید بچینند. در جریان انگور هم این چنین است؛ یک وقت است که محصول درخت انگور را می خرند، برای اینکه کار این شخص آب غوره تهیه کردن است، اصلاً مغازه و کارخانه او این است که آب غوره تهیه می کند. این می خرد تا آن حدّی که محصول درخت انگور غوره دربیاید که پُر آب و غوره بشود و هنوز انگور نشده باید بچیند. یک وقت است که می خرد به عنوان انگور، یک وقت است می خرد به عنوان کشمش که این قدر روی درخت باید بماند در فضای گرم و هوای گرم به صورت کشمش دربیاید؛ این هم سه مقطع دارد: اگر انصراف و تعهّد مشخصی بود یکی از اینها مقدم است؛ اگر نبود باید تعیین کنند.

بنابراین در جریان قطع همین طور است؛ حالا اگر کسی «قصیل» خرید؛ یعنی به عنوان علف دام خرید، او باید مشخص بکند که کی قطع کند، مگر اینکه انصراف و تعهدی باشد که در چندم فلان ماه، موقع قطع «قصیل»هاست. اگر تعهد و انصرافی در کار نبود، «صوناً عن الغرر» باید زمان آن مشخص بشود. پس زمان آن مشخص است، یک؛ مقاطع سه گانه این میوه کمتر یا بیشتر باید تعیین بشود، دو؛ سه حق برای فروشنده است، سه؛ سه تکلیف برای خریدار است، چهار. این مسائل چهارگانه و چندگانه که فروع متعددی را به همراه داشت، خواه در «قصیل»، خواه در میوه درخت ها، همه اینها با قواعد عامه حل می شود، نصّ خاصی در این مسئله نیست؛ گرچه بعضی از امور را مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) به عنوان نص به آن اشاره کردند که ما هم اشاره می کنیم؛ ولی قواعد عامه اینها را می تواند تأمین کند. قاعده «لاضرر» (۱) [۲]از این سو، قاعده «مَن أتلَفَ مَالَ الغَیرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِن» (۲) [۳]از این سو، قاعده «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ» (۳) [۴]از سوی دیگر؛ زیرا ید مشتری نسبت به منافع این زمین، تا حدّی که خوشه «قصیل» بشود یا محصول آن درخت به صورت خرما دربیاید، ید شرعی و ید حق و قانونی است؛ اما مازاد بر آن، «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ»، ید ضمان است، مازاد بر جریان «قصیل» شدن، ید ضمان است، برای اینکه از منافع زمین فروشنده بدون قرارداد دارد استفاده می کند. اگر عمداً قطع نکند، تکلیفاً معصیت کرده است و وضعاً به ضمان «اجره المثل» ضامن است و اگر معذور بود، فقط حکم وضعی بر آن مرتب است، حکم تکلیفی ندارد؛ یعنی حرمتی ندارد، برای اینکه «رُفِعَ عَن اُمَّتی» (۴) [۵]حال اضطرار و امثال اضطرار را می گیرد. پرسش: ...؟پاسخ: بله.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۹۴، ط اسلامی.

۲- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۲.

۳- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۴۶۳، ط اسلامی.

غرض این است اگر چند بار میوه می دهد، باید مشخص باشد که بار چندم یا چند مرتبه؛ اینها باید در قرارداد مشخص بشود، «صوناً عن الغرر». درخت هایی که چند بار میوه می دهند یا بوته هایی که چند چین محصول می دهند، مثل خیار و گوجه و بادمجان، همه قطعات اینها باید مشخص بشود.

روایتی که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) به آن اشاره کردند، (۱) در باب یازده از ابواب بیع «ثمار» است، وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۳۴، باب یازده؛ این گرچه نمی تواند همه حدود این مسائل که سه حق برای فروشنده و سه تکلیف برای خریدار است را مشخص بکند، همه آن امور شش گانه را براساس قاعده «لاضرر»، قاعده «عَلَی الیَد»، قاعده «مَن أَتلَفَ مَالَ الغَیر» نقل می کنند. روایتی که ایشان ذکر می کند روایت اول آن است که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ»؛ غالباً از این روایت به صحیحه یاد می کنند، برخی ها که درباره «علی بن ابراهیم» مشکلی دارند از او به حسنه یاد می کنند. حلبی می گوید که «قال أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) لَا بَأْسَ بِأَنْ تَشْتَرِیَ زَرْعاً أَخْضَرَ ثُمَّ تَتْرُکُهُ حَتَّی تَحْصُدَهُ إِنْ شِئْتَ أَنْ تَعْلِفَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ یُسَنْبِلَ وَ هُوَ حَشِیشٌ». در روایت دوم آمده: «أَ یَحِلُّ شِرَاءُ الزَّرْعِ الْأَخْضَرِ قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ». (۲) [۷]هر چه ما این روایت را ارزیابی کنیم، آن تفصیل شش گانه ای که مورد مطالبه مسئله است، از این روایت درنمی آید، چون این روایت دارد که شما زرع را مادامی که سبز است می توانید بخرید، - بله می توان خرید - «ثُمَّ تَتْرُکُهُ حَتَّی تَحْصُدَهُ» این را رها بکنید تا به «یَومَ الحصَاد»، «حصاد»؛ یعنی درو بکنید. در قرآن دارد که امت های فاسد و ظالم را که در برابر انبیا موضع گیری کردند، ما بساط اینها را جمع کردیم؛ یک عده هنوز سرپا هستند و یک عده را ما درو کردیم: ﴿مِنْها قائِمٌ وَ حَصیدٌ﴾، (۳) [۸] این «قراء» و قریه ها، بعضی ها هنوز سرپا هستند، بعضی ها «حصید» هستند، این «فعیل» به معنی «مفعول»، «محصود»؛ یعنی درو شده، «یوم الحصاد»؛ یعنی روز درو. ﴿وَ آتُوا حَقَّهُ یَوْمَ حَصادِهِ﴾؛ (۴) [۹] یعنی وقتی که درو کردید، حق فقرا را بدهید. فرمود: ﴿مِنْها قائِمٌ وَ حَصیدٌ﴾، بعضی از این امت های زورگو، هنوز سرپا هستند، بعضی «محصود» هستند، ما اینها را درو کردیم، «حصید»؛ یعنی درو شده. حضرت فرمود: که شما می توانید این خوشه های سبز را بخرید، اگر خواستید اینها را برای علف «دابّه» درو کنید، و اگر خواستید ترک کنید. معنای آن این نیست که دست شما باز است و «حق الارض» را بدهکار نیستید، بلکه تابع قرارداد است، این شخص که خرید حالا بخواهد نگه بدارد یا بخواهد درو کند که میل او نیست، باید ببینیم بایع چه کار می کند، حق بایع هم هست؛ سه تا حق برای بایع مطرح است؛ سه تکلیف برای مشتری مطرح است. اینکه بزرگان به این روایت و امثال این روایت در مسئله پنجم استدلال نکردند، برای اینکه مسئله پنجم از یک جهت، سه تا حق را باید تأمین کند؛ از سوی دیگر، سه تکلیف را باید تأمین کند؛ از این روایت حلبی اثبات این امور ساخته نیست. فرمود: «لَا بَأْسَ بِأَنْ تَشْتَرِیَ زَرْعاً أَخْضَرَ ثُمَّ تَتْرُکُهُ حَتَّی تَحْصُدَهُ» این را درو بکنید، «إِنْ شِئْتَ أَنْ تَعْلِفَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ یُسَنْبِلَ»؛ قبل از اینکه سُنبله بشود و گندم یا جو ببندد و گره ببندد که بشود گندم یا جو، در حالی که حشیش است می توانید قطع بکنید. بله، می توانید قطع بکنید؛ البته با قرارداد، نه بی قرارداد. روایت دومی هم که در این باب هست به همین وضع مبتلاست؛ لذا ما روایتی داشته باشیم که همه جوانب مسئله پنجم را تأمین بکند نیست، مگر همان قواعد عامه.

ص: ۸۷۴

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۱۱۸.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۴، ابواب بیع الثمار، باب۱۱، ط آل البیت.

۳- هود/سوره۱۱، آیه۱۰۰.

۴- انعام/سوره۶، آیه۱۴۱.

حالا چون روز چهارشنبه است مقداری هم بحث هایی که برای همه ما ضروری و نافع است مطرح بشود؛ یک روایت از وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است، این روایت را مرحوم کلینی نقل کرده و برای اهمیتی که دارد، در غالب کتاب های فقهی و حوزوی ما نقل شده، در معالم مرحوم صاحب معالم هم هست (۱) و آن این است که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: فرشته ها «إنَّ المَلائِکَهَ لَتَضَعُ أَجنِحَتَهَا لِطَالِبِ العلم»؛ (۲) [۱۱]همه شما آقایان این را شاید چند بار درس گفتید، در مقدمه معالم این روایت هست، اصل آن در کافی مرحوم کلینی است. آنچه را که وجود مبارک حضرت می فرمایند مشاهده می کردند. حضرت که جلسه تدریس داشتند بر اساس (لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ)، (۳) [۱۲] احکام الهی و قرآن را معارف الهی را می گفتند، می دیدند که فرشته ها پَرها را پَهن می کنند و طالبان علوم روی این پَرها می نشینند؛ فرشته ها، فرّاش طالبان علم هستند. آن بحث ها و روایاتی که دارد که فرشته در آسمان و ماهی های دریا برای طالبان علوم الهی طلب مغفرت می کنند، (۴) یک روایت دیگری است که آن را هم باز مرحوم صاحب معالم نقل کرد. (۵) این را وجود مبارک حضرت می دیدند که وقتی جلسه تدریس دارند، فرشته ها پَرها را پهن می کنند و طالبان علوم روی این پَرها می نشینند. پَرهای فرشته هم در اول سوره مبارکه «فاطر» آمده است فرمود: (جاعِلِ الْمَلائِکَهِ رُسُلاً أُولی أَجْنِحَهٍ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ)در اول سوره مبارکه «فاطر» است که فرشته هایی هستند که جناح ها و بال های متعدد دارند، بعضی دو بال، بعضی سه بال، بعضی بیشتر، (أُولی أَجْنِحَهٍ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ)، اینها بال خود را پهن می کنند؛ آیا صِرف تشریفات است؟ آن مسئله استغفاری که فرشته ها برای طالبان علوم دارند، معلوم می شود که یک امر ملکوتی است، یک واقعیت است؛ اما فرشته پَر پهن می کند، یعنی چه؟ غرضی هم دارند یا نه؟ طالبان علوم که از این فرشته ها بی خبر هستند، وجود مبارک حضرت که از این فرّاشی فرشته ها نقل می کند، هدفی دارد؛ فرشته ها پَر پهن می کنند که چه شود؟ آدم هر فرشی را که می بیند، اگر فرش خوب باشد سعی می کند آن را تهیه کند. به ما گفتند چشمی پیدا کنید که آن فرش ها را ببینید، وقتی آدم آن فرش ها را دید، برابر آن فرش حرکت می کند، پَرهای فرشته ها برای پرواز است، در بهشت هم فرشته ها با بال پرواز می کنند، درباره بعضی از شهداء دارد یا درباره جعفر طیار(سلام الله علیه) دارد که خدای سبحان به او دو تا بال داد که «یَطِیرُ بِهِمَا مَعَ المَلائِکَه فی الجَنَّه» (۶) [۱۵]این می شود جعفر طیار؛ کجا طیار است؟ «یَطِیرُ بِهِمَا مَعَ المَلائِکَه فی الجَنَّه». ما که متأسفانه فرشته و بال و فرّاشی او را ندیدیم و نمی بینیم؛ اما ایمان داریم به هر چه پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود، با جان و دل می پذیریم. حضرت فرمود: در محفل های علمی فرشته ها که (أُولی أَجْنِحَهٍ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ) هستند، اینها فرّاش هستند و می آیند پَر را پهن می کنند؛ اینها پَر پهن می کنند برای چه؟ این چرا کلمه «جناح» را به کار برده است که پَرهایشان را پهن می کنند؟ یعنی ما هم باید مثل اینها پَر دربیاوریم، یک؛ آئین پرواز را مثل اینها یاد بگیریم، دو؛ مثل اینها هم پرواز کنیم، سه. آن پَر درآوردن ممکن است، پَرواز کردن هم ممکن است، اما تمام مشکل ما این است که کدام طرف پرواز کنیم؟ این مُرغ هایی که می بینید به طمع طعمه از شرق و غرب یا از غرب به شرق یا از شمال به جنوب می آیند، اینها برای تالاب می آیند، برای شکم می آیند؛ از شرق به غرب می آیند، از شمال به جنوب می آیند، «در جهت» حرکت می کنند. فرشته ها که حرکت می کنند، «از جهت» حرکت می کنند، نه «در جهت»، نه اینکه از شمال به جنوب بیایند، از جنوب به شمال بیایند، (رِحلَهَ الشِّتَاءِ وَ الصَّیفِ) (۷) [۱۶]داشته باشند، بلکه از زمان و زمین حرکت می کنند و بالا می روند، از جهت بیرون می روند، نه اینکه در جهت حرکت کنند؛ آن وقت راحت می شوند و روحانی می شوند؛ این دیگر فصلی نیست.

۱- معالم الدین وملاذ المجتهدین، الشیخ السعید جمال الدین الحسن نجل الشهید الثانی، ص۱۱.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۳۴، ط اسلامی.

۳- نحل/سوره۱۶، آیه۴۴.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۳۴، ط اسلامی.

۵- معالم الدین وملاذ المجتهدین، الشیخ السعید جمال الدین الحسن نجل الشهید الثانی، ص۱۲.

۶- الامالی، الشیخ الصدوق، ص۴۶۳.

۷- قریش/سوره۱۰۶، آیه۲.

این خطبه نورانی حضرت امیر همان خطبه ای است که «ابن ابی الحدید» می گوید، از پنجاه سال قبل تا الآن «اکثر من الف مرّه»، بیش از هزار بار من این را خواندم - از پنجاه سال قبل تا الآن - هر بار می خواندم یک مطلب تازه ای برمی آمد (۱) و آن خطبه این است که فرمود: «أَیُّ الجَدِیدَینِ ظَعَنُوا فِیهِ کَانَ عَلَیهِم سَرمَداً»؛ (۲) [۱۸]مقدور ابن ابی الحدید یا امثال ابن ابی الحدید نیست این را بفهمند، حالا صد هزار سال هم باشد، این یک راه دیگر دارد. حضرت فرمود انسان شب بمیرد، سرمدی می شود؛ روز بمیرد سرمدی می شود؛ از زمان و زمین بیرون می آید. «جدیدین»؛ یعنی شب و روز؛ «أَیُّ الجَدِیدَینِ ظَعَنُوا»، «ظعن»؛ یعنی کوچ؛ (یَومَ ظَعنِکُم)؛ (۳) [۱۹]یعنی کوچ کردن. «أَیُّ الجَدِیدَینِ ظَعَنُوا فِیهِ کَانَ عَلَیهِم سَرمَداً»، انسان چه شب بمیرد از زمان و زمین بیرون می رود، چه روز بمیرد از زمان و زمین بیرون می رود، دیگر سال و ماه ندارد. ما هر چه آسمانی یا زمینی است، می توانیم برای آن تاریخ و جغرافیا و سال و ماه درست کنیم و درست هم هست، می شود گفتن فلان کره چند میلیارد سال عمر دارد، فلان کره چند میلیارد سال عمر دارد؛ اما نمی شود گفت که دو دو تا چهارتا چند سال عمر دارد، این نه متزمّن است نه متمکّن، نه در زمان است تا کسی تاریخ زمانی برای آن درست کند نه در مکان است تا مسئله جغرافیا داشته باشد، نمی شود سؤال کرد که آقا! دو دو تا چهارتا چند سال عمر دارد، یا هر معلولی علت دارد این چند سال عمر دارد، هر ممکنی محتاج به واجب است چند میلیارد سال عمر دارد، اینها زمانی و زمینی نیستند. فرمود: انسان شب بمیرد سرمدی می شود، روز بمیرد سرمدی می شود: «أَیُّ الجَدِیدَینِ ظَعَنُوا فِیهِ کَانَ عَلَیهِم سَرمَداً»؛ پس این راه هست.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۱، ص۱۵۳.

۲- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۱، ص۱۵۶.

۳- نحل/سوره۱۶، آیه ۸۰.

اگر کسی فرشته خوی شد با موت ارادی سرمدی می شود. لازم نیست بمیرد که سرمدی بشود، اگر بر اساس «مُوتُوا قَبلَ أَن تَمُوتُوا»، (۱) [۲۰]راه را طی کرد، می شود سرمدی. اصلاً این فرّاش ها آمدند به ما بگویند ما پَر داریم، شما هم پَر دربیاورید؛ ما پرواز می کنیم شما هم پرواز بکنید؛ ما آمدیم به شما یاد بدهیم که چگونه پرواز کنید، به طمع تالاب حرکت کنید، درس بخوانیم که بشویم فلان سِمَت، که بشویم مرجع، که بشویم استاد، که بشویم فلان کار، این تالاب است، این درس نیست؛ فرشته پَرهای خود را جمع می کند و می رود، او که تالاب پرور نیست! وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) که این حدیث نورانی از آن حضرت است او می دید، او با علم حصولی، با مفهوم که کار نداشت، این واقعیت ها را می دید. می دید وقتی که می خواهد در مسجد مدینه تدریس کند، فرشته ها می آیند، پَرهایشان را پَهن می کنند، آن کسی که به فکر تالاب است، او روی فرش فرشته ها ننشسته، این عمر را تلف کرد. آن کسی که «از جهت» حرکت می کند او روی فرش فرشته ها نشسته و این راه برای همه هست و جهان تشنه این حرف هاست. لازم نیست شما برای مردم خیلی سخن خوانی و سخنرانی کنید، در محله ای که زندگی می کنید شما را به اندازه یک امامزاده می شناسند، مردم عقل و عدل می طلبند، عقل و عدل معطر است، عقل و عدل را لازم نیست کسی ترویج کند، مردم تشنه عقل و عدل هستند، غالب مردم این طور هستند، اصلاح جامعه به همین است. اینکه حضرت فرمود: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيرِ أَلسِنَتِكُم»؛ (۲) [۲۱]یعنی همین. ما گفتیم، امر به معروف واجب است درست هم گفتیم؛ نهی از منکر واجب است، درست هم گفتیم؛ اما این «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيرِ أَلسِنَتِكُم» این را نگفتیم؛ مردم آن عمل را می بینند، این قول را می بینند، گوش نمی دهند. آیا آن واجب است یا واجب نیست؟ هر دو را امام گفته است. امر به معروف واجب است؟ بله واجب است؛ نهی از منکر واجب است؟ واجب است؛ چه کسی گفته؟ امام صادق(سلام الله علیه)؟ «سمعاً و طاعةً»؛ اما آن را هم حضرت فرمود: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيرِ أَلسِنَتِكُم»؛ آن وقت این کسی که با فعل و عمل خود، امر به معروف و نهی از منکر می کند - که بر ما واجب است؛ ولی این را کنار گذاشتیم، فقط قولی را چسبیدیم - او روی فرشی که فرشته ها پهن کردند نشسته است، این پَر درآورده است، پرواز می کند «از جهت» بیرون می رود نه «در جهت» حرکت بکند. امیدواریم ذات اقدس الهی این فیض را نصیب همه آقایان بفرماید!

۱- بحار الانوار، العلامه المجلسی، ج۶۹، ص۵۹.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۷۸، ط اسلامی.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

ششـمین مسـئله از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در بخش پایانی فصل هشت ذکر کردنـد این اسـت که هر کدام از خریدار و فروشنده - گرچه عنوان مسئله فقط درباره خریدار است -، وقتی معامله ای انجام دادند، بیع به نصاب تمام رسـید، آن خریـدار می توانـد کالایی را که خریـده به دیگری بفروشـد، خواه اسـتفاده بکند یا نکند، به یک ثمن بیشتر یا ثمن کمتر، خواه قبض کرده باشـد یـا قبض نکرده باشـد. عبـارت مرحوم محقق در شـرایع این است: «السـادسه یجوز أن یبیع ما ابتاعه من الثمره بالزیاده عما ابتاعه أو نقصان، قبل قبضه أو بعـده». (۱) [۱]خود این مسـئله و این فرع به عنوان یک مسئله فقهی، وقتی خوب تثبیت شود، از آن یک قاعده فقهی درمی آید. کاری که مرحوم شـیخ انصاری و سایر فقهای نامی انجام دادند این بود که اگر مسـئله ای تعبّد خاص باشد، همان مسئله را می پذیرفتند و حل می کردند؛ ولی اگر مطابق با قاعده باشد یا بتوان از آن قاعده ای اصطیاد کرد، آن را می پروراندند، حواشی زائد را حذف می کردند، اموری که دخالت نداشت، آنها را کنار می گذاشـتند، متن مطلب را اصـطیاد می کردنـد و آن را به عنوان یـک قاعـده فقهی طرح می کردنـد. جریان عقـد فضولی و سایر قواعـد فقهی از همین قبیـل است؛ یعنی اول یـک فرع جزئی بود بعـد حـدود و قیود و حواشـی و لواحق آن را که دخیل نیسـت حـذف کننـد، یک قاعـده فقهی درمی آیـد که این بیع فضولی اختصاصـی به مسـئله بیع نـدارد؛ صـلح فضولی راه دارد، اجاره فضولی راه دارد وماننـد آن. در مقـام مـا آن طور که ایشـان عنوان فرمودنـد این است که اگر مشتری چیزی را خریـد، قبـل از اینکه پول را بدهد و قبل از اینکه مثمن را تحویل بگیرد، هنوز قبض و اقباضی نشده، می تواند آن کالا را به دیگری بفروشد یا با استفاده یا با ضـرر یا با تساوی. این عنوان مسئله است که «یجوز أن یبیع ما ابتاعه من الثمره بالزیاده عما ابتاعه أو نقصان، قبل قبضه أو بعده». اصل این مسئله وقتی تبیین بشود، معلوم می شود مطابق با قواعد عامه و نصوص عامه است و نصوص خاصه هم در مسـئله هست. سـخن از اجمـاع نیست، برای اینکه بـا بودن قواعـد عـامه از یک سو و نصوص خاصه از سوی دیگر، جا برای انعقادِ اجماع تعبدی نیست.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط— اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

پرسـش: ...؟پاسـخ: نه، «مقـاوله» غیر از انشای بیع و شـراء است؛ «بعت و اشتریت» به نصاب خود رسـیده؛ یعنی چه فارسـی، چه عربی، آن فروشـنده گفت من این کالا را به فلان مبلغ به شـما فروختم، خریدار هم گفت، من خریدم؛ انشا کردند و نصاب بیع تمام شد. قبض و اقباض در نصاب بیع و در مرحله بیع دخیل نیست، در مرحله وفای به عقد دخیل است.

قبلاًـ در مسائـل بیع ملاـحظه فرمودیـد که دو مرحله کاملاً از هم جـداست: یک مرحله عقـد است که بسـته می شود، تبادل مِلکی است، تملیـک و تملّـک است؛ یک مرحله وفاست که به عقـد منعقـد شـده تام، وفا می شود. مسـئله قبض و اقباض در

مرحله دوم راه دارد، در مرحله اول هیچ راه ندارد؛ فقط در مسئله بیع «صرف» است که اگر «ذهب و فضه» بخواهد معامله بشود، قبض در آن دخیل است و در غیر آن صورت قبض دخیل نیست. آنها که قائل هستند که در زمان خیار ملکیت نمی آید؛ چه اینکه به مرحوم شیخ طوسی در بعضی از کتاب های او نسبت داده شد، (۱) گرچه در کتاب های دیگر خیلی مطابق با این مطلب سخن نفرمودند، اگر در زمان خیار ملکیّت نیاید و انقضای زمان خیار متمّم در حصول ملکیت باشد، آنجا که خیار هست هم ملکیت نیامده و ما فرض کنیم به اینکه خیاری در کار نیست؛ قاعده اولی این است که بیع برای نقل و انتقال است، تبادل مال به مال است؛ یعنی مبیع به مشتری منتقل می شود و ثمن به بایع، این معنای بیع است. وقتی گفت «بعت»؛ یعنی این مبیع را به شما منتقل کردم در قبال ثمن، آن کسی که می گوید «اشتریت»؛ یعنی مبیع را پذیرفتم در قبال ثمن. این بیع و انشا وقتی صحیح باشد، نقل و انتقال حاصل شده است. وقتی نقل و انتقال حاصل شد، مشتری مالك این مبیع می شود و بایع مالك ثمن؛ هر مالکی هم می تواند در ملك خود تصرف مالکانه بکند، مشتری ولو این کالا را قبض نکرده می تواند به دیگری بفروشد یا به همین ثمن یا بیشتر یا کمتر؛ چه اینکه بایع گرچه ثمن را قبض نکرده می تواند ثمنی که در ذمه مشتری است، همان ثمن را ثمنِ یك کالای دیگر قرار بدهد که به فروشنده کالای دوم بگوید من این کالای شما را خریدم به ثمنی که در ذمه فلان کس است، یعنی ثمنی که در ذمه مشتری است، ثمن معامله جدید بشود برای بایع، مثمنی که در ذمه بایع است، مبیع بشود برای بیع دوم. این بر اساس قاعده و اصل و قواعد عامه جایز است، برای اینکه انسان وقتی مالك شد می تواند ملك خود را بفروشد. این نظیر معامله «صَرف» نیست که قبض شرط باشد، یا معامله خیاری نیست که طبق بعضی از نظرهای مرحوم شیخ طوسی، انقضای زمان خیار در حصول ملکیت دخیل باشد، بلکه ملکیت بالفعل حاصل شد. اگر ملکیت بالفعل حاصل شد، هم بایع می تواند با این ثمن معامله کند و هم مشتری می تواند با آن مثمن معامله کند و منتقل کند. فرمایشی که مرحوم صاحب ریاض داشت (۲) بعد همان را مرحوم صاحب جواهر (۳) و دیگران دارند که مطلب اجماعی است: «و هو الحجه بعد الاصل و النصوص»؛ این تام و حجت نیست؛ می تواند مؤید باشد، چون اجماعی در کار نیست و فهم اصحاب است؛ برای اینکه در مطلبی که اصل و قواعد عامه بر آن است، چند تا نص خاص داریم (که آنها را باید بخوانیم - به خواست خدا -) در چنین مسئله ای، دیگر احتمال انعقاد اجماع تعبدی بسیار ضعیف است. پس این مسئله جایز است؛

-۱

-۲ ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۴۱ و ۴۲.

-۳ جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۱۲۰.

دربـاره کراهت، سه نظر هست و مرحوم صـاحب وسائل(رضوان الله علیه) هم با یکی از این انظار سه گانه مشـی کردنـد. (۱) مرحوم محقق در متن شـرایع به طور مطلق فرمود: این کار جایز است. همین محقق در مختصـر النافع فرمود: «علی کراهیته»؛ این کار مکروه است. (۲) مرحوم علامه در تحریر تصـریح کرده به عدم کراهت و فرمود این کار مکروه نیست؛ پس سه نظر و سه تعبیر درباره این کراهت است: بعضـی «بالاطلاق» است مثل شـرایع، بعضـی تصـریح به کراهت شده مثل المختصر النافع، برخی تصـریح به عـدم کراهت کردنـد، مثل علامه در تحریر. مرحوم علامه در تحریر در مسـئله بیع «ثمار» می فرماید: اینجا ۳۵ مسئله است. تحریر ایشـان بر خلاـف منتهی و تـذکره، غالباً فتواست، اسـتدلالی در آن نیست، برهانی یا روایتی و ماننـد آن اقامه نمی کنـد، البته در بعضـی از موارد ممکن است اشاره ای کرده باشـد؛ اینجا ۳۵ مسـئله دارد همه به عنوان فتواست. (۳) یکی از آن مسائله سـی و پنـج گانه ای که ایشان در تحریر دارنـد همین است که «یجوز للمشتری الثمره بیعها فی شـجرها و لیس بمکروه». (۴) [۸]سـرّ آن این است که اگر مبیع و کالایی که خریده شده مکیل و موزون باشد، خواسـتند به دیگری بفروشد، باید مجدداً کیل و وزن بشود و اگر بـدون کیل و وزن فروختنـد، گفتنـد مکروه است؛ با اینکه قبلًا کیل و وزن شده است. این بزرگانی که می گویند کراهت ندارد که خود صاحب ریاض اشکال می کند که شما چرا گفتید کراهت دارد؟ گفتند شاید نظیر همان باب مکیل و موزون پنداشـتند؛ در آنجا بله جا برای کراهت هست. ممکن است اطلاق ادله آن باب شامل این باب هم بشود؛ ولی آن بـاب مخصوص مکیل و موزون است و شامل بحث ما نمی شود؛ چون بحث ما در مکیل و موزون نیست، زیرا خرمای روی درخـت را خریـده یـا میوه دیگری را روی درخـت خریـده، میوه روی درخـت نـه مکیـل اسـت نـه مـوزون، بلکه بـا مشاهـده کارشناسانه خرید و فروش می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۵، ابواب بیع الثمار، باب۷، ط آل البیت.

۲- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۳۱.

۳- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۳۹۳ و ۴۰۲.

۴- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص۳۹۹.

پس آنچه که در متن شرایع هست این است که در باب ثمار این را ذکر کردند، میوه درختی را که خرید، می تواند قبل از قبض و هنوز نچیده به دیگری بفروشد. مرحوم محقق در بین این روایات، چون یک روایت سخن از نخل است، بعضی از روایات سخن از ثمر است، (۱) ایشان به استناد آن روایاتی که مطلق هست که فرمود ثمر، آن را ذکر کردند و این مطلب و این فرع را هم در بیع «ثمار» ذکر کردند؛ ولی نه قاعده، مخصوص به نخل و ثمر میوه دیگر است و نه نصّی که ما داریم منحصر کرده است. اما قاعده طبق آن قواعد اوّلی وقتی انسان چیزی را مالک شد می تواند به دیگری بفروشد، خواه میوه روی درخت باشد، خواه میوه چیده شده باشد، خواه امر صنعتی باشد از سنخ میوه نباشد و مانند آن، هر چیزی که مالیّت دارد و تحت بیع درآمده و مبیع شد، خریدار می تواند آن را بفروشد که از اینجا می خواهیم از فرع و یک مسئله فقهی، به قاعده فقهی برسیم. پس قدم اوّل، تعبیر نخل است؛ یعنی خرما؛ از این بالاتر آمدند گفتند ثمر، برای روایات درباره ثمر هست؛ از این بالاتر درباره مطلق کالاست، چرا؟ برای اینکه قواعد عامه، برای مطلق مبیع است، گرچه روایات درباره خصوص نخل و ثمر وارد شده است؛ اما سؤال در این زمینه است، نه اینکه امام(سلام الله علیه) حکم را منحصر کرده باشد در نخل و ثمر؛ گذشته از اینکه در سؤال سائل، سخن از نخل یا ثمر هست؛ ولی از جواب امام(سلام الله علیه) می شود این ضابطه را به دست آورد که اگر چیزی را انسان خرید و مالك شد می تواند به دیگری بفروشد. از اینجا از یک مسئله فقهی به قاعده فقهی می رسیم که هر چه را مشتری خرید، ولو قبض نکرده باشد، می تواند به دیگری بفروشد؛ چه مکیل و موزون، چه غیر مکیل و موزون؛ منتها درباره مکیل و موزون، اگر خواست تحویل بدهد، مجدّداً کیل می کند؛ ولی وزن آن باید مشخص باشد، البته آنجا گفتند بدون وزن مکروه است، حالا وزن می کند؛ منتها چون قبض نکردند، سخن از وزن نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۲۳ و ۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب ۶ و ۱۳، ط آل البیت.

روایات مسئله را ملاحظه بفرمایید که می شود از روایات این تطوّرات را استنباط کرد. وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۲۵، باب هفت از ابواب بیع «ثمار»؛ روایت اول را که مرحوم کلینی نقل می کند (۱) این است، البته روایت دوم صحیحه است؛ ولی از روایت اول به صحیحه یاد نشده؛ ولی معتبر است. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكَرْخِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) قُلْتُ لَهُ إِنِّي كُنْتُ بِعْتُ رَجُلًا نَخْلًا كَذَا وَ كَذَا نَخْلَةً بِكَذَا وَ كَذَا»؛ من میوه درخت خرما را فروختم، هر درختی این قدر و هر نخله ای این قدر به او فروختم، میوه باغ هم که درخت خرما بود فروختم، «وَ النَّخْلُ فِيهِ تَمْرٌ»، من نخل فروختم و در این نخل خرما بود. «فَانْطَلَقَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنِّي فَبَاعَهُ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ بِرِبْحٍ»؛ من به او درخت فروختم که در آن خرما بود و هر نخلی هم «کذا و کذا» فروختم، این شخص قبل از اینکه از من تحویل بگیرد و قبض و اقباضی صورت بپذیرد و ثمن را بپردازد، رفته به دیگری فروخت، آیا این کار صحیح است یا نیست؟ « فَانْطَلَقَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنِّي فَبَاعَهُ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ بِرِبْحٍ وَ لَمْ يَكُنْ نَقَدَنِي وَ لَا قَبَضْتُهُ»؛ ثمن را به من نداد و من هم ثمن را نگرفتم؛ این بیع قبل از قبض است. «قال فقال(عَلَيهِ السَّلام) لَا بَأْسَ بِذَلِكَ»؛ یعنی عیب ندارد، برای اینکه او مالک شده است. در خصوص بیع «صرف» است که قبض متمّم بیع است. در غیر صرف، وقتی فروشنده فروخت، مثمن ملک مشتری می شود و ثمن ملک بایع؛ «فقال لَا بَأْسَ بِذَلِكَ».

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۷۷، ط اسلامی.

در اینجا سؤال از نخل است، اگر خواستیم از نخل به مطلق ثمر تعدّی کنیم که در متن شرایع آمده، باید القای خصوصیت بشود و اگر خواستیم از مطلق ثمر، چه نخل و چه غیر نخل، به مطلق کالا تعدّی بکنیم، باید القای خصوصیت بشود؛ آیا این القای خصوصیت برابر آن قاعده عامه است، یا از خود روایت هم برمی آید؟ شاید از خود روایت هم استفاده بشود، زیرا حضرت بعد از اینکه فرمود: «لَا بَأْسَ بِذَلِكَ» این جمله را اضافه کرد فرمود: «أَ لَيْسَ كَانَ قَدْ ضَمِنَ لَكَ الثَّمَنَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَالرِّبْحُ لَهُ»؛ مگر نه آن است که این کالا ـ را خرید با یک پولی و پول؛ یعنی ثمن، در ذمه اوست و ضامن است و باید به شما بپردازد؟ عرض کرد بله. فرمود: پس این باغ و درخت و میوه برای اوست، حالا که فروخته استفاده کرده برای اوست، شما چه حرفی داری؟! این تعلیل ذیل نشان می دهد که وقتی بیع به نصاب رسید، بیع و شراء را بایع و مشتری انشا کردند و کار انجام شد، مبیع می شود ملک مشتری، ثمن می شود ملک بایع، ولو قبض و اقباض نشده باشد. در خصوص بیع «صرف»، قبض و اقباض لازم است؛ اما اینجا جای قبض و اقباض نیست و اگر بیع خیاری باشد، طبق بعضی از فتاوای مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه)، باید زمان خیار بگذرد، اینجا هم که خیار نیست اصلاً. بنابراین از نخل می شود به ثمر تعدی کرد و از ثمر به مطلق کالا ـ تعدی کرد. اینکه مرحوم محقق در متن شرایع به ثمر تعبیر کرده با اینکه روایت «کَرخی» نخل دارد، برای همان تعمیم ذیل است از یک جهت و از جهتی روایات دیگر هم که صحیحه است سخن از ثمر است و اختصاصی به نخل ندارد.

ص: ۸۸۴

روایت دوم همین باب هفت را که مرحوم شیخ طوسی «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِیِّ» نقل کرده که روایت صحیح است، « عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام)» این است: «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَشْتَرِی الثَّمَرَهَ»؛ چه خرما، چه غیر خرما، میوه ای را می خرد، از اینکه گفت ثمره، معلوم می شود روی درخت است، اگر روی درخت نباشد، مکیل و موزون است. «یَشْتَرِی الثَّمَرَهَ ثُمَّ یَبِیعُهَا قَبْلَ أَنْ یَأْخُذَهَا قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِنْ وَجَدَ رِبْحاً فَلْیَبِعْ»؛ (۱) اگر دید برای او سودآور است بفروشد. این ذیل شرط نیست، بلکه ارشاد است؛ یعنی اگر دید، برای او نفع می کند، می تواند بفروشد و اگر کسی ضرر می کند خود اقدام به چنین کاری نمی کند. این شرط نیست که در صورتی که استفاده دارد جایز است، بلکه ارشاد است؛ «لَا بَأْسَ بِهِ إِنْ وَجَدَ رِبْحاً فَلْیَبِعْ». این روایتی که مرحوم شیخ طوسی نقل کرد (۲) و صحیحه هم هست همین را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) از حلبی نقل کرد. (۳)

روایت سوم این باب که باز آن را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرد، «عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَهَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا» که این هم معتبر است. «أَنَّهُ قَالَ» امام باقر یا امام صادق(سلام الله علیهما)؛ «أَنَّهُ قَالَ: فِی رَجُلٍ اشْتَرَی الثَّمَرَهَ ثُمَّ یَبِیعُهَا قَبْلَ أَنْ یَقْبِضَهَا»؛ حکم این چیست؟ سؤال کردند که مردی است کالایی و ثمره ای را خریده قبل از اینکه آن را قبض بکند آن را می فروشد، این جایز است یا نه؟ «فِی رَجُلٍ اشْتَرَی الثَّمَرَهَ ثُمَّ یَبِیعُهَا قَبْلَ أَنْ یَقْبِضَهَا»؛ قبل از اینکه قبض بکند، می شود این کار را بکند یا نه؟ «قال(عَلَیهِ السَّلام) لابَأسَ بِه». (۴) [۱۴]

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۵، ابواب بیع الثمار، باب۷، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۸.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۱۱.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۶، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

هیچ کـدام از اینها تعبـد محض نیست، مطابق با قاعـده است، برای اینکه بیع وقتی به نصاب رسـید؛ یعنی بیع و شـراء، ایجاب و قبول تمام شد، تمام سـبب برای نقل و انتقال مِلکی است. در بیع «صـرف»، قبض شـرط است و در بیع «خیاری»، به زعم برخی، انقضای زمان خیار شـرط است و در بیع غیر «صرف» و غیر خیاری، هیچ حالت منتظره ای نیست، نقل و انتقال حاصل می شود؛ وقتی نقل و انتقال حاصل شـد، مشتری مال خود را می فروشـد، بایع هم با مال خود معامله می کنـد، بایع هم می توانـد با ثمنی که در ذمه مشتری است معامله بکنـد؛ یعنی در بیع جدیـد و کالای جدیدی که بایع می خرد بگوید آن کالا را من از شـما می خرم به پولی که در ذمه فلاـن کس است. بنـابراین از نخـل به ثمر، از ثمر به مطلق کالاـ و از بـایع به مشتری، همه جانبه تعـدّی شده است؛ می شود قاعده فقهی.

پرسـش: ...؟پاسـخ: دوبـاره ممکن است، در صورتی، معامله حیله نباشـد، جـدّ آنها متمشّـی می شود؛ نظیر آنچه که در باب ربا گذشت، اگر صورت معامله نباشد، جدّ معامله باشد.

در سؤال سائل، سخن از فروش مشتری است، اما همین سؤال را می شود درباره بایع توسعه داد که بایع هم می تواند با آن ثمن چیز جدیـدی بخرد. چرا مشتری می توانـد کالایی را که خریـده ولو قبض نکرده بفروشد؟ برای اینکه ملك اوست، ثمن را هم بـایع مالـك است و بـا همان ثمن می توانـد معامله کنـد، چون ملك اوست. پس از نخل به ثمر از ثمر به مطلق کالا، از بایع به مشتری، تعدّی می شود و اختصاصی به هیچ کدام از موارد ندارد و جا هم برای کراهت نیست.

مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) تعبیر عنوان ایشان در همین باب هفت این است که «بَابُ أَنَّهُ يَجُوزُ لِلْمُشْتَرِی بَيْعُ الثَّمَرَهِ بِرِبْحٍ قَبْلَ قَبْضِهَا وَ قَبْلَ دَفْعِ الثَّمَنِ عَلَی کَرَاهِيَهٍ» (۱) که این را برابر المختصر النافع تنظیم کرده، وگرنه در شرایع سخن از کراهت نیست و مرحوم علامه در تحریر هم تصریح کرده به نفی کراهت؛ پس از این جهت، هیچ مشکلی در کار نیست و از این مسئله فقهی می توان یک قاعده فقهی که البته مطابق با قواعد عامه دیگر است هم استفاده کرد. پرسش: ...؟پاسخ: آن مطلبی که مرحوم محقق در متن شرایع دارد این است که «بزیاده عما ابتاعه أو نقصان»؛ گاهی می بینند که فوراً این کالا ارزان شده، می تواند بفروشد، یا محتاج است، به پول نقد، می تواند ارزان بفروشد. بنابراین از همه این عناوین که ما بگذریم و از این خصوصیت ها بگذریم، می شود یک قاعده فقهی و آن این است که هر کس هر چه را خرید، مالک می شود و می تواند آن را با آن معامله کند «بزیاده أو نقص».

اما آنچه که در بحث قبل ذکر شد در جریان خطبه نورانی حضرت امیر که بعضی از برادرها گفتند این کدام خطبه است؟ این خطبه دویست و بیست و یکم نهج البلاغه است. شماره خطبه ها فرق می کند؛ آن طوری که نهج البلاغه صبحی صالح که لبنانی ها چاپ کردند و در ایران رواج دارد، با نهج البلاغه ای که عبده تنظیم کرده است با نهج البلاغه ای که ابن میثم دارد، با نهج البلاغه ای که ابن ابی الحدید معتزلی شرح کرده است، غالباً شماره های اینها فرق می کند. آن خطبه نورانی حضرت امیر که در ذیل آن ابن ابی الحدید معتزلی می گوید: من از پنجاه سال قبل تا کنون، بیش از هزار بار این خطبه را خواندم و هر بار که این خطبه را خواندم «وَ أُحدِثَت عندی روعه خوفاً وَ عظهً»؛ برای من یک پند و نصیحت و تازگی خاص داشت؛ (۲) این خطبه ۲۲۱ نهج البلاغه است، طبق همین نهج البلاغه های رایج که وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) سوره مبارکه(أَلْهَاکُمُ التَّکَاثُرُ * حَتَّی زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ) (۳) را قرائت کردند، بعد این خطبه را ایراد کردند، فرمود: «يَا لَهُ مَرامَاً مَا أَبعَدَه»؛ این مسئله برزخ و بعد جریان آخرت را که چگونه انسان از این نشئه، وارد نشئه دیگر می شود تا می رسند به این جمله که می فرمایند: «أَیُّ الجَدِیدَینِ ظَعَنُوا فِیهِ کَانَ عَلَیهِم سَرمَدَاً»؛ بند پانزده این خطبه است، فرمود: اینها که وارد برزخ شدند کنار هم هستند؛ ولی از هم بی خبر هستند، اینها را وقتی وارد برزخ کردند، وارد برزخ می شوند؛ ولی هیچ کدام از دیگری خبر ندارد، اینها جمع هستند، ولی فرادا زندگی می کنند. «أَيُّ الْجَدِيدَيْنِ ظَعَنُوا فِيهِ کَانَ عَلَيْهِمْ سَرْمَداً شَاهَدُوا مِنْ أَخْطَارِ دَارِهِمْ أَفْظَعَ مِمَّا خَافُوا وَ رَأَوْا مِنْ آيَاتِهَا أَعْظَمَ مِمَّا قَدَّرُوا فَکِلَا الْغَايَتَيْنِ مُدَّتْ لَهُمْ إِلَی مَبَاءَهٍ فَاتَتْ مَبَالِغَ الْخَوْفِ وَ الرَّجَاءِ فَلَوْ کَانُوا يَنْطِقُونَ بِهَا لَعَيُّوا»؛ اگر بخواهند حرف بزنند، گرفتار لکنت زبان و غَلَقِ لسان و لهجه می شوند، توان آن را ندارند و آنچه که از وعّاظ و سخنرانان و مفسران و عالمان دین شنیدند، نسبت به آنچه می بینند کمتر است و آنچه در برزخ مشاهده می کنند، خیلی بیش از آن است که از عالمان دین خود شنیدند؛ زیرا آن عالمان دین، از مفاهیم و الفاظ و کلمات و لغات مطالبی را فهمیدند و منتقل کردند، اما آنچه که اینها می بینند، عین واقعیت است و آن عین واقعیتِ برزخ، به زبان در نمی آید. عمده این تعبیر است که فرمود: «أَيُّ الْجَدِيدَيْنِ ظَعَنُوا فِيهِ کَانَ عَلَيْهِمْ سَرْمَداً»؛ انسان شب بمیرد همین وضع برای او سرمدی است و روز بمیرد همان وضع برای او سرمدی است، زیرا از نبش ماضی و مضارع می گذرد، از زمان می گذرد، وقتی از زمان گذشت، دیگر سال و ماه و تاریخ در او عبور نمی کند و آن جمله را حتماً در ذیل این خطبه ملاحظه کنید. در پایان همین شماره های نهج البلاغه مشخص فرمودند که خطبه ۲۲۱ که بعد از قرائت (أَلْهَاکُمُ التَّکَاثُرُ) هست، در ابن میثم ۲۱۲ است، در «فی ضلال» ۲۱۹ است، در ابن ابی الحدید ۲۱۶ است، اگر کسی شرح ابن ابی الحدید می خواهد مطالعه کند که آن جمله معروف از ایشان است که من از پنجاه سال قبل تا کنون، بیش از هزار بار این خطبه را خواندم و هر بار که می خواندم، برای من تازگی داشت؛

آن در ضمن خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه ابن ابی الحدید است؛ شروح دیگر با یک تفاوت هست. اما آنچه متعلق به صبحی صالح است و اینها که نهج البلاغه رایج به همان روال تنظیم شده است، خطبه ۲۲۱ است که حضرت بعد از قرائت (أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ) این را ایراد کردند که - إن شاء الله - امیدواریم، برای همه ما موعظه باشد!

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۵، ابواب بیع الثمار، باب۷، ط آل البیت.

۲- شرح نهج البلاغه، ابن أبی الحدید، ج۱۱، ص۱۵۳.

۳- تکاثر/سوره۱۰۲، آیه۱.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

مسئله هفتم از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق در متن شرایع در پایان فصل هشتم که در بیع «ثمار» است ذکر کردند این است فرمود: «السابعه اذا کان بین الثنین نخل أو شجر فتقبل احدهما بحصه صاحبه بشیؤ معلوم کان جائزا» (۱) [۱]این خلاصه مسئله هفتم است. در مسئله «مزابنه» و همچنین «محاقله» که حرمت آنها طبق نص خاص ثابت شد، (۲) اگر کسی محصول درخت خود را به همان میوه بفروشد خواه به صورت در «مزابنه» باشد خواه در «محاقله» باشد خواه نظیر میوه خرما باشد یا جو و گندم باشد، این طبق نص خاص حرام است که این را در مسئله سوم بیان کردند. (۳)

مسئله چهارم آنچه از «مزابنه» و «محاقله» استثنا شده است بنام «عریه» مطرح کردند «عریه» آن تک درختی است که در خانه کسی است و مال او نیست، صاحب آن تک درخت برای چیدن میوه اش مرتّب باید بیاید درِ خانه این، این یک مزاحمت دو جانبه است؛ کسی که در آن خانه می نشیند خواه مالک باشد خواه مستأجر باشد خواه مستعیر باشد، آن خانه خواه وقفی باشد خواه ملکی باشد، کسی که در آن خانه هست می تواند میوه این تک درخت را بخرد به همان میوه؛ یعنی بگوید به اینکه من میوه این درخت را می خرم به دو خروار و به شما یک خروار به عنوان ثمنِ همین میوه می دهم. این در «عریه» استثنا شده است. (۴) اما در تقبیل و در تقبّل، باصطلاح در قباله که مسئله هفتم است نص خاصی در مسئله هست، فعل مخصوص پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) در جریان صلح خیبر مطرح است، (۵) آیا آن هم یک استثنایی است از «مزابنه» و «محاقله» یا نه؟

ص: ۸۸۹

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۹، ابواب بیع الثمار، باب۱۳، ط آل البیت.

۳- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۴۷ و ۴۸.

۴- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۸.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۲، ابواب بیع الثمار، باب۱۰، ط آل البیت.

مرحوم محقق در متن شرایع و همچنین در متن المختصر النافع یکسان عبارت دارند، برخلاف موارد دیگر که اختلاف فتوا مشهود است، اینجا تعبیر کردند به «جائزٌ»؛ ولی در المختصر النافع تعبیر کردند به «صحَّ» (۱) [۶]و منظور از جواز هم در اینجا جواز تکلیفی نیست، جواز وضعی است که همان صحت است صحیح است که اگر یک درختی بین دو نفر یا چند نفر، حالا ایشان «بین اثنین» ذکر کرده است، حالا بین یک نفر یا چند نفر باشد یکی از اینها به شریک یا شرکای خود بگوید به اینکه من میوه های این درخت را قبول کردم که به شما فلان مبلغ یا فلان مقدار بدهم از میوه های همین درخت من میوه های این

درخت را به عنوان دو خروار قبول کردم به شما یک خروار می دهم حالا لازم نیست بگوید من به عنوان دو خروار قبول کردم بگوید این میوه های درخت را من قبول کردم در قبال سهمی که می خواهم سهم شما را بدهم یک خروار خواهد بود آیا این جایز است یا جایز نیست؟ بر فرض جایز باشد از سنخ استثنای از «مزابنه» و «محاقله» است یا از این سنخ نیست؟ در جریان «عریه» این به صورت شفّاف استثنا بود تخصیص بود؛ زیرا در نصوص «عریه» عنوان شراء مطرح شد و کلمه بیع نیامده؛ ولی در خصوص «عریه» از امام(سلام الله علیه) سؤال کردند که آیا آن کسی که در این خانه نشسته و تک درخت دیگری در خانه اوست، می تواند میوه این درخت را بخرد به همان میوه؟ که تعبیر اشتراء دارد، حضرت فرمود: «لا بَأسَ بِهِ». (۲) [۷]از اینکه در نصوص «عریه» عنوان اشتراء محفوظ شد، معلوم می شود یک استثنا یک تخصیصی از حرمت «مزابنه» و «محاقله» است. اما اینجا آیا از سنخ تخصیص است یا تخصّص، از سنخ استثنای متصل است یا منقطع؟ این دو مرحله دارد: مرحله اینکه اصلاً این کار نظیر «عریه» جایز است یا نه؟ اگر گفتیم جایز نیست که سخن از تخصیص و استثنای متصل و استثنا و اینها معنا ندارد؛ اگر گفتیم جایز است؛ آن وقت نوبت به این می رسد این به نحو استثناست تخصیص است تخصّص است استثنای متصل است منقطع است چگونه؟

۱- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۳۱.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۲، ابواب بیع الثمار، باب۱۰، ط آل البیت.

مرحوم ابن ادریس در سرائر یک فرمایشی دارند که گوشه ای از آن فرمایش را مرحوم شهید ثانی در مسالک نقل کرد؛ (۱) ولی مطابق با فرمایش ابن ادریس در سرائر نیست؛ حالا نسخه ها فرق می کند یا حافظه ایشان مثلاً یاری نکرد، فرمایش مرحوم ابن ادریس در سرائر که در جلد دوم صفحه ۳۷۲ ذکر کردند، با عبارتی که مرحوم ابن ادریس در شهید ثانی در مسالک نقل می کند کاملاً فرق می کند؛ ابن ادریس در جلد دوم سرائر صفحه ۳۷۲، بعد از اینکه شیخ ما ابی جعفر(رضوان الله علیه) تحریم را ذکر کرد و روایت را ذکر کرد، از نهایه (۲) ایشان نقل می کند، می فرماید اینکه ثابت نشد، چون مبنای مرحوم ابن ادریس این است که خبر واحد حجت نیست. اگر محفوف به قرائن باشد اجماعی در کار باشد، به آن خبر عمل می کند، اما صِرف خبر واحد که محفوف به قرینه نیست، اجماعی آن را همراهی نکرده تأیید نکرده و مانند آن ایشان عمل نمی کند؛ لذا می فرمایند که حرمت «مزابنه» و حرمت «محاقله» همچنان محفوظ است و یک تخصیصی استثنایی صورت نمی پذیرد. بنابراین بر اساس مبنای مرحوم ابن ادریس نمی شود بحث کرد که استثنای متصل است یا منقطع، تخصیص است یا تخصّص، برای اینکه ایشان قائل به حرمت این کار است، این کار را جایز نمی داند. ما بخواهیم از نص ثابت کنیم که این به نحو تخصیص است یا تخصّص، در نص سخن از بیع، سخن از اشتراء این گونه از عناوین مطرح نیست. در نصوص «عریه» بالصراحه عنوان اشتراء مطرح بود، معلوم می شود استثنا و تخصیص است و از دلیل حرمتِ «مزابنه» و «محاقله» است اما اینجا نه عنوان بیع است نه عنوان اشتراست فقط عنوان تقبیل است که آیا شخص می تواند به صورت قباله قبول کند که میوه های این درخت مال او باشد و فلان مقدار هم به شریک بپردازد. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، معاملات توقیفی نیست؛ ولی بیع، بیع است ممکن است که غیر از بیع، غیر از صلح، یک عقد دیگری باشد؛ الآن مثلاً انواع و اقسام بیمه قبلاً مطرح نبود، مشروعیت آنها از عموم ﴿أَوفُوا بِالعُقُودِ﴾، (۳) [۱۰]در می آید از «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» (۴) [۱۱]درمی آید، «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» که «عند التحقیق» شرط ابتدایی را هم شامل می شود، همه این اقسام بیمه ها را می گیرد. بحث در این نیست که این عناوین و عقود توقیفی است یا نه؟ نه، توقیفی نیست اصل آن تأسیسی نیست، اصلی امضایی است؛ این گونه از عقود قبل از اسلام بود و بعد از اسلام، بعد از اسلام هم در حوزه مسلمین رواج دارد، در حوزه غیر مسلمین هم رواج دارد. بخشی از اینها که د رحوزه مسلمین رواج دارد اسلام امضا کرده این طور نیست که اینها تأسیسی باشد، تأسیسی نیست توقیفی نیست؛ ولی اگر ما بخواهیم بگوییم این قباله هست، عنوان خاص است باید موضوعش مشخص بشود حکم آن مشخص بشود، اگر یک عنوان جدایی است، لابد حکم جدا دارد.

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۳۵۵.

۲- النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، الشیخ الطوسی، ص ۴۱۵ و ۴۱۶.

۳- مائده/سوره۵، آیه۱.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

بنابراین در جریان «عریه» کاملاً مسئله استثنا مطرح است، برای اینکه در نصوص «عریه» عنوان «اشتراء» آمده؛ ولی در خصوص مسئله ما چه آن نصوصی که تجویز کرده، چه نصوصی که فعل پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل کرده، هیچ کدام عنوان بیع عنوان شراء، عنوان صلح در آن نیست دارد که تقبیل بکند قباله ای است این به او می گوید من می پذیرم او هم قبول می کند بنابراین ممکن است یک عقد مستأنف باشد؛ ولی چون عقد مستأنف باشد دیگر بحث در این نیست که استثنا هست یا نه تخصیص هست یا نه! دیگر تخصیصی در کار نیست. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، اینها هم احتمال صلح می دهند هم سخنان صلح نقل شده، هم سخنان بیع نقل شده، هم سخن اینکه تقبیل یا قباله یک عقد مستأنفی است نقل شده؛ ولی استفاده صلح یا استفاده بیع یا استفاده عقد مستأنف، باید از خود نص باشد، در نص که عنوان صلح اخذ نشده. در جریان «عریه» که گفته می شود از سنخ بیع است برای اینکه در نصوص «عریه» بالصراحه تعبیر «اشتراء» آمده، از امام(سلام الله علیه) سؤال می کنند که آیا کسی که تک درختی دیگری در خانه اوست می تواند اشتراء کند؟ حضرت فرمود بله. اگر در سؤال سائل یا جواب مجیب(سلام الله علیه) عنوان صلح، عنوان بیع، عنوان خاص اخذ بشود، انسان می تواند بگوید این داخل در فلان عقد است، وقتی داخل در فلان عقد بود، احکام و شرایط همان عقد جاری است؛ اما اینجایی که می بینید اختلافی است بین خود فقها که آیا این بیع است این صلح است این عقد جدید است، برای این است که در خود نص چیزی از این عناوین یاد نشده؛ لذا محقق در متن شرایع و متن المختصر النافع از این عناوین چیزی ذکر نکردند. مرحوم علامه مستحضرید که مهم ترین کتاب علمی و تحقیق ایشان، همان منتهی است، در تذکره هم هست؛ ولی منتهی کتاب استدلالی ایشان است، در تحریر در همین بیع «ثمار» ۳۵ مسئله را به عنوان فرع، فرع، «المسئله کذا، المسئله کذا»، ذکر کردند، (۱) استدلالی در این ۳۵ مسئله نیست، مثل متن شرایع است. قواعد او هم بشرح ایضا؛ اینکه قواعد را بزرگانی مثل محقق ثانی یا فخر المحققین شرح کردند، برای اینکه به بیان فتوا تقریباً اکتفا کردند؛ اما تذکره یک کتاب استدلالی است و منتهی یک کتاب استدلالی است. مرحوم علامه هم فقط همان اصل، تعبیر به صلح کرده، ظاهراً که بعدها در دروس از همین قبیل گرفتند؛ ولی دیگران از اصل جواز یاد کردند. ابن ادریس که جایز ندانست، علامه تعبیر به صلح کرد، (۲) شهید اول تعبیر به صلح کرد، (۳) محقق در شرایع و در مختصر النافع اصل جواز مسئله را ذکر کردند، سخن از صلح بودن یا بیع بودن را اصلاً مطرح نکردند.

ص: ۸۹۲

۱- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۳۹۳ و ۴۰۲.

۲- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص۴۰۲.

۳- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۳۷۰.

مرحوم ابن ادریس در سرائر «مزابنه» را که معنا کرده، در بحث «مزابنه»؛ یعنی مسئله سوم و چهارم آنجا گذشت که «زبن»؛ یعنی «دفع» و ایشان می فرماید به اینکه «حرب زبون» آن جنگ دفاعی حساب شده است این زبان «زبون» فارسی؛ یعنی «خوار»؛ «زبون» عربی؛ یعنی دفاعِ خوب؛ «زبن»؛ یعنی «دفع» «مزابنه» هم؛ یعنی این چون دفع می کند بخشی از محصول درخت را به آن دیگری، می شود «مزابنه». (۱) [۱۵]

مطلب دیگری که قبل از طرح روایات باید اشاره بشود این است که اگر چنانچه این تقبیل و تقبّل صورت پذیرفت این قباله صورت پذیرفت؛ اگر ما گفتیم این بیع است اگر معاطات نشد، بیع قولی شد، الفاظ خاص خودش را دارد. اگر صلح بود، صلح معاطاتی نشد صلح قولی بود، الفاظ خاص خودش را دارد؛ اما در بیع نمی شود گفت «قبَلتُ» او هم بگوید «تقبّلتُ»؛ مگر اینکه در یک فضایی و در یک فرهنگی، این عنوان «قبّلتُ» و «تقبّلتُ»، جای «بعت و اشتریت» بنشیند، چون لفظ خاصی نظیر نکاح که نیامده، در هر زمان و زمینی بالاخره برابر لغت و فرهنگ همان مردم، کلمه خرید و فروش بکار می رود. اگر یک وقتی در یک منطقه ای «قبّلتُ» و «تقبّلت»، کار «بعت و اشتریت» را کرد، این همان صیغه بیع است و بیع قولی است و اگر نشد همان مطلب را قصد کردند، با کار انجام دادند، می شود تقبیل معاطاتی؛ بالاخره این اگر بخواهد یک عقد خاص باشد، یک لفظ مخصوص می طلبد؛ ولی فعل مخصوص نیست، نیّت مخصوص است.

ص: ۸۹۳

۱- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص۳۶۷.

آنچه که در ذیل همین مسئله هفتم مطرح است آن است که اگر ایجاب و قبول تمام شد و نقصانی در این میوه پدید آمد حکم این چیست. این گفت من تمام میوه ها این درخت را قبول می کنم برای من باشد، یک خروار از همین میوه به شما می دهم، اگر ثابت بشود طبق نص خاص که این خرید و فروش است یا عقد دیگر است، آن محذورهایی که در جای دیگر بود، اینجا «بالنص» خارج شد. یکی از محذورها، اتحاد ثمن و مثمن است. یک وقت است که انسان یک چیزی را می خرد، ثمن در ذمه است، گرچه از جنس مثمن باشد، یک؛ گرچه بخواهد در مقام ادا از همین مثمن بدهد، دو؛ این هیچ محذوری ندارد برای اینکه ثمن غیر از مثمن است، مثمن غیر از ثمن است، خرمای این درخت را خریده به یک خروار خرما در ذمه خود، گاهی آن یک خروار خرما را از خرماهای دیگر می دهد، گاهی از همین خرما می دهد. اینجا اتحاد ثمن و مثمن نیست، چون مثمن عین خارجی است و ثمن در ذمه خریدار است؛ منتها در مقام تطبیق، گاهی بر شئ خارجی تطبیق می شود، گاهی بر همین عین. یک وقت است که نه، می گوید که من محصول این درخت را به شما فروختم به یک خروار از میوه های همین درخت که این ثمن و مثمن می شود یک، از آن جهت که معوّض است، می شود مثمن، از آن جهت که عوض است می شود ثمن، این یک خروار هم ثمن است هم مثمن، چرا؟ برای اینکه آن شخص موجِب که می گوید تقبیل کردم «قبّلتُ»، کلّ این محصول درخت را دارد تملیک می کند به شریک خود؛ آنچه که برای شریک است که برای خود اوست، آنچه که برای شریک نیست، آن را هم دارد تملیک می کند؛ پس کل این درخت به این شریک تملیک شده. آن وقت این شریک، یک خروار از میوه همین درخت را به عنوان ثمن قرار می دهد، این اتحاد ثمن و مثمن است؛ حالا ـ ما چقدر با تغایر اعتباری بخواهیم این را تصحیح بکنیم، اگر در ذمه باشد، مطلب دیگر است. اگر نص خاص داشتیم این نص خاص تأمین می کند، می گوید اینجا صحیح است، این یک اشکال و اگر چنانچه روی درخت معامله شد که ربوی نیست؛ ولی اگر چنانچه از درخت پایین آمد، چیده شد می شود مکیل یا موزون، می شود ربوی؛ اگر ربوی شد، شما مثمن و با ثمن وقتی که ارزیابی می کنید، یک تفاوتی دارد که سه صورت دارد یا بیشتر است یا کمتر یا مساوی، خوب اگر بیشتر شد می شود ربا کمتر شد می شود ربا، چون عوض و معوض هر دو مکیل هستند یا هر دو موزون اند و جنس آن دو هم یکی است، این خطر هم هست. اگر روی درخت معامله بشود، چون روی درخت اینها نه مکیل اند نه موزون، بلکه با مشاهده خرید و فروش می شوند ربوی نیست؛ ولی محذور اتحاد ثمن و مثمن هست خوب این را چکار باید کرد؟ اگر نص خاص داشته باشیم، همه اینها را تأمین می کند و این آقایان هم این معنا را پذیرفتند.

مرحوم محقق دیگر بار زائدی بر این مسئله هفتم بار نکرد، اما شرّاح دیگر و بزرگان دیگر، صاحب ریاض(رضوان الله علیه) او یک قدری بازتر مطرح کردند. (۱) آنچه که صاحب دروس (۲) فرموده، صاحب ریاض این را در ریاض ذکر کرده، حرف مرحوم علامه را یادم نیست ایشان در ریاض ذکر کرده باشد؛ ولی حرف دروس را ذکر کرده؛ اگر چنانچه میوه های این درخت را تقبیل کرده او هم تقبّل کرده قباله ای به این صورت تنظیم شده که کلّ میوه درخت برای زید باشد که «احد الشریکین» است و این زید عهده دار است که یک خروار از میوه همین درخت را به عمرو که شریک اوست بپردازد. آن وقت حوادثی که پیش می آید کم می شود و نقصانی پدید می آید گاهی نقصان در اثر آفت های آسمانی است، تگرگی می زند تندبادی می ریزد این میوه را از بین می برد، این یک آفت سماوی است. یک وقت است که خود «احد الطرفین» اتلاف می کنند یا سارقی سرقت می کند حکم اینها روشن است که برابر ضمان ید ضامن هستند یک وقتی کمبودی که پیدا می شود در اثر آفت سماوی نیست، در اثر اتلاف سارق و امثال سارق نیست، بلکه ضعف کارشناسی کارشناس هاست، آن کارشناسی که آمده خرص و تخمین زده که این درخت این مقدار بار دارد اشتباه کرده بود این ضرر متوجه کیست؟ متوجه خصوص این کسی است که قبول کرده یا متوجه هر دو نفر هست هر دو باید ضرر ببینند؟ اینها جزء فروعات ضمنی است که این بزرگان مطرح کردند؛ ولی مرحوم ابن ادریس خودش را راحت کرده می گوید چون حجت نیست دیگر ما بیش از این بحث نکنیم. پرسش: ...؟ پاسخ: شرط سلامت یک شرط ضمنی است در همه جا هست این خیار اگر معیب شد خیار عیب دارد هم خیار عیب، نص خاص داشت که ارش باید بگیرد و هم برابر شرط ضمنی است این شرط ضمنی سلامت در همه معاملات هست و اگر چنانچه معیب درآمد که خیار عیب خواهند داشت؛ ولی در جریان آفت ها این میوه سالم بود، این طور نیست که میوه معیب باشد، عیبی در میوه نبود، میوه پوسیده نبود؛ منتها تگرگ زده یا سارقی سرقت کرده، این سه قسم یا بیشتر تلفی که پیش می آید، نقصانی که رخ می دهد اینها هر کدام حکم خاص خودشان را دارند. اگر چنانچه به وسیله تلف سماوی باشد یک حکم دارد، اتلاف سارق باشد، حکم دیگر دارد، ضعف کارشناسی کارشناس باشد، حکم دیگری دارد و «فوق ذلک کله»، این کسی که می گوید من تمام میوه های این درخت را قبول کردم برای من باشد، یک خروار از این به شما می دهم یا صد کیلو به شما می دهم آیا این به نحو اشاعه است یا به نحو «کلی فی المعین»؟ اگر به نحو اشاعه باشد هر گونه آفتی پدید بیاید «علی السوا»ست، چون هر جزئی، مشترک بین دو نفر است؛ اما اگر به نحو «کلی فی المعین» باشد برابر قاعده این است تا آن مقداری که سهم او محفوظ است باید به او بپردازد چون کلی معین حکم خاص خودش را دارد و اشاعه حکم مخصوص خودش را دارد.

ص: ۸۹۵

۱- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۴۲ و ۴۴.

۲- الدروس الشرعیه فی فقه الامامیّه، الشهیدالاول، ج۳، ص۲۳۸.

حالا برسیم به روایات مسئله ببینیم از روایات مسئله تا چه حدودی می شود این احکام را ثابت کرد، بقیه را با قواعد عامه اثبات بکنیم. وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۲۳۱، باب ده از ابواب «ثمار»، این روایات صحیح و معتبر هست. پنج روایت در این باب دهم است که قسمت مهم آن مربوط به همین عنوان است. عنوان باب این است: «بَابُأَنَّهُإِذَا كَانَ بَيْنَ اثْنَيْنِ» در کتاب های فقهی آمده «بین اثنین أو جماعه»، چون فرقی ندارد این نظیر نماز صبح نیست که باید دو رکعتی باشد فرض شده که دو نفر شریک هستند، حالا سه نفر شریک شدند، چهار نفر شریک شدند دو نفر بودن دخیل نیست اینکه در متن فقهی بسیاری از فقها آمده «اذا کان بین اثنین أو جماعه» برای اینکه فرقی بین دو نفر و بیشتر نیست یک امر تعبدی که نیست «إِذَا كَانَ بَيْنَ اثْنَيْنِ نَخْلٌأَوْ زَرْعٌ» هم می تواند استثنا باشد از «مزابنه» هم استثنا باشد از «محاقله»، چون هم درباره نخل است هم درباره زرع، «جَازَأَنْ يَتَقَبَّلَأَحَدُهُمَا بِحِصَّةِ صَاحِبِهِ مِنَ الثَّمَرَةِ بِوَزْنٍ مَعْلُومٍ»، بگوید به اینکه سهم شما هم برای من، من در قبال سهم شما، صد کیلو یا یک خروار به شما از میوه همین درخت می دهم. این عنوان باب.

مرحوم کلینی «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ» که صحیحه است، «فِي حَدِيثٍ قَالَ سَأَلْتُأَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنِ الرَّجُلَيْنِ يَكُونُ بَيْنَهُمَا النَّخْلُ»؛ این نظیر «رجل شک فی الصلاه» که این اثنین دخیل نیست که حالا دو نفر هستند اگر سه نفر بودند یا چهار نفر بودند هم همین است. «عَنِ الرَّجُلَيْنِ يَكُونُ بَيْنَهُمَا النَّخْلُ فَيَقُولُأَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِإِمَّا أَنْ تَأْخُذَ هَذَا النَّخْلَ بِكَذَا وَ كَذَا كَيْلٌ مُسَمًّى وَ تُعْطِيَنِي نِصْفَ هَذَا الْكَيْلِإِمَّا زَادَأَوْ نَقَصَ وَ إِمَّا أَنْ آخُذَهُأَنَا بِذَلِكَ» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردند، درخت خرمایی است که بین دو نفر هست هر دو شریک هستند، یکی از دو شریک به دیگری می گوید که یا شما میوه این درخت را قبول کن به یک خروار به من صد کیلو بده یا من میوه این درخت را به یک خروار قبول می کنم به شما صد کیلو می دهم، «إِمَّا أَنْ تَأْخُذَ هَذَا النَّخْلَ بِكَذَا وَ كَذَا كَيْلٌ مُسَمًّى» صد کیلو یا صد جعبه که هر کدام وزن آن این است قبول بکن، «وَ تُعْطِيَنِي نِصْفَ هَذَا الْكَيْلِ» نصف آن برای من از همین. «إِمَّا زَادَأَوْ نَقَصَ»؛ حالا ما قرار گذاشتیم، یک خروار باشد؛ ولی بیشتر درآمد یا کمتر درآمد. «وَإِمَّا أَنْ آخُذَهُأَنَا بِذَلِكَ» یا من به این مقدار می گیرم و به شما عطا می کنم به صد کیلو یا یک خروار، آیا این جایز است یا جایز نیست؟ «قَالَ (علیه السلام) نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ»، در اینجا سخن از اخذ و اعطاست، عنوان شراء و اشتراء و مانند آن هیچ مطرح نیست. در باب «عَریّه» آنجا داشت که می تواند اشترا کند یا نه؟ کاملاً تعبیر «اشتراء»، در باب «عَریّه» شده بود؛ لذا مسئله «عَریّه» را به عنوان استثنا ذکر کردند؛ اما اینجا سخن از بیع و شراء و مانند آن نیست، عنوان صلح هم نیست. در جریان ربا اگر روی زمین باشد ربا هست و چون هر دو موزون یا مکیل هستند ربا چه در بیع باشد چه در صلح باشد چه این قباله یک عقد مستعنف باشد ربا حرام چون (حَرَّمَ الرِّبَا) (۱) [۱۸]اختصاصی به مسئله بیع ندارد. در هر عقدی که ربوی باشد، این عقد باطل است و خود ربا حرام است. اما عنوان بیع عنوان صلح حکم خاص خودش را در جریان غرر و امثال غرر خواهد داشت. غرض این است که در این روایت اُولی هیچ عنوانی از قبیل بیع و صلح و مانند آن نیست. پرسش: اگر تقبیل باشد چه طور؟ پاسخ: نه، بیع نیست اصلاً. تقبیل ممکن است که تقبیل فعلی باشد یا تقبیل فعلی؛ یعنی قباله دادن گاهی قول است گاهی فعل، اگر اخذ و اعطا صیغه آن قبال باشد «قبلتُ و تقبلتُ»، این می شود تقبیل قولی، نشد می شود فعلی. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، تقسیم نیست، من کل آن را قبول می کنم، به شما این مقدار می دهم، این یک معاوضه است یک وقت است که می چینند تقسیم می کنند دیگر معاوضه نیست. چه وزن بشود چه وزن نشود این میوه ها را بالاخره تقسیم می کنند «ما یرضاه صاحبه». اما این می گوید کل میوه ها برای من، در عوض آن، من این مقدار به شما می دهم این می شود معاوضه است. همین روایت صحیحه را که مرحوم کلینی

نقل کرد [2] مرحوم صدوق هم نقل کرد [3] مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرد [4] پس این جزء روایاتی است که مشایخ ثلاث(رضوان الله علیهم) نقل کردند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۳، ط اسلامی.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۲۵.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۹۱.

روایت دوم آن است که مرحوم کلینی این را نقل کرد (۱) و مرحوم شیخ طوسی هم این را نقل کرد (۲) مرحوم کلینی «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ» که این هم صحیحه است و اگر در جریان ابراهیم بن هاشم، برخی نظر داشته باشند، از او به حسنه یاد می کنند، «قَالَ» حلبی عرض کرد: « أَخْبَرَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ» حلبی می گوید: وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود که پدرم امام باقر(سلام الله علیه) فرمود که «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ(صلی الله علیه و اله و سلم)أَعْطَ خَيْبَرَ بِالنِّصْفِأَرْضَهَا وَ نَخْلَهَا» بعد از فتح خیبر، این بخش چون «صَالَحَ أَهلها»، در اختیار وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و اله و سلم) بود. آن بخش از فدک را که حضرت مال شخص او بود به صدیقه کبری(سلام الله علیها) هبه کرده است که نحله آن حضرت بود، «بِالنِّصْفِأَرْضَهَا وَ نَخْلَهَا» فرمود: نیمی از زمین خیبر برای شما، نیم آن برای ما، نیمی از نخل خیبر برای شما، نیمی از نخل خیبر برای ما. این مربوط به درخت است و زمین؛ اما میوه چطور؟ «فَلَمَّا أَدْرَكَتِ الثَّمَرَةُ» وقتی موقع میوه شد و این درخت ها به بار نشستند و میوه دادند و میوه رسید وجود مبارک حضرت، «بَعَثَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ رَوَاحَةَ» را «فَقَوَّمَ عَلَيْهِ قِيمَةً وَ قَالَ لَهُمْ إِمَّا أَنْ تَأْخُذُوهُ وَ تُعْطُونِي نِصْفَ الثَّمَرِ وَإِمَّا أُعْطِيكُمْ نِصْفَ الثَّمَرِ» یا شما این را بگیرید نصف آن را به ما بدهید یا ما کل آن را قبول می کنیم نصف آن را به شما می دهیم. «فَقَالُوا بِهَذَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ». (۳) [۲۴] این در روایات ما از باب اینکه آسمان و زمین به عدل استوار است این تعبیر هست که «بِالعَدلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» (۴) [۲۵] وقتی هر چیزی سر جای خود باشد آسمان ثابت است زمین هم ثابت است نظام تشریعی هم اگر هر چیزی در جای خود باشد ثابت خواهد بود، آرام خواهد بود گفتند «بِهَذَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ». همین روایت شیخ طوسی با همین سند از حلبی از وجود مبارک امام صادق نقل کرد (۵) البته با یک تفاوتی در سند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۶۶، ط اسلامی.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۹۳.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۲، ابواب بیع الثمار، باب۱۰، ط آل البیت.

۴- عوالی اللئالی، محمد بن علی بن ابراهیم ابن ابی جمهور الأحسائی، ج۴، ص۱۰۳.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۹۳.

اینجا هیچ سخن از بیع هیچ سخن از اشترا و اینها نیست فقط سخن از این است که شما بگیرید نصفش را به ما بدهید ما می گیریم نصفش را به شما می دهیم این یک تقبیل، یک قباله، یک قرارداد خاصی است. بنابراین ما بخواهیم احکام بیع را جاری بکنیم مثل خیار مجلس، خیار حیوان که حالاـ حیوان نیست؛ ولی احکام بیع را جاری بکنیم نیست، آن خطوط کلی خیارات که به وسیله «أَلْمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» (۱) [۲۷]و مانند آن ثابت می شود بله، در این ثابت است اما اگر بخواهیم احکام بیع را خیارات بیع را و مانند آن را جاری بکنیم جاری نیست، عنوان صلح یا عنوان بیع در آن نیست. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، چون ثمن مستلزم شراء و بیع و مانند آن نیست به معنی عوض است، اگر به معنای عوض باشد، دلیل نیست که این معاوضه، معاوضه بیع باشد. پرسش: ...؟پاسخ: چرا! بیع مشمول عقد هست. ما (أَوفُوا بِالعُقُودِ)، (۲) [۲۸]داریم (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ)، (۳) [۲۹]داریم، تحت عقد هستند. اینها می گویند مشروع است، برای اینکه (أَوفُوا بِالعُقُودِ)، مشروع است، برای اینکه (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ) یک تجارتی است ولو نام خاص ندارد حکم مخصوص ندارد. پس «أَعْطَ خَيْبَرَ بِالنِّصْفِأَرْضَهَا وَ نَخْلَهَا» اصل این کار صلح بود؛ اصل آن را در بعضی از نصوص دارد «صَالَحَ أَهلَهَا» (۴) [۳۰]این مصالحه کرده است. حضرت، نفروخت مصالحه کرده است؛ اما حالاـ شریک شدند. اینجا دو مطلب است: یکی اعطای نصف زمین، اعطای نصف درخت ها؛ این به نحو مصالحه است، اما حالا میوه های این درخت که رسید و با اهل خیبر شریک هستند، این شرکت به چه نحو می خواهد توزیع بشود؟ یک وقت میو ه ها را می چینند تقسیم می کنند، این یک امر عادی است. یک وقت نه، «احد الشریکین» با دیگری معامله می کند می گوید که کل میوه ها را من به این مقدار قبول دارم، نصف آن را به شما می دهم؛ حالا این یک خرص و تخمینی هم لازم است.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج ۷، ص ۳۷۱.

۲- مائده/سوره۵، آیه ۱.

۳- نساء/سوره۴، آیه ۲۹.

۴- مناقب آل أبی طالب، ابن شهرآشوب، ج ۱، ص ۲۰۴.

حالا این فروعاتی که هست، یک از فروعات این است که این نصفی که به مشتری دادم، به عنوان اشاعه است؛ اگر آسیبی دید این آسیب به مناسبه باید تقسیم بشود؛ یا نه، به نحو «کلی فی المعین» است اگر به نحو «کلی فی المعین» بود تا آن آخرین مقداری که قابل تطبیق است موجود باشد سهم آن طرف است حالا انصراف و مانند آن مطلب دیگر است. پرسش: ...؟پاسخ: صلح درباره اصل زمین است که در روایات دیگر دارد که صلح کردند، حضرت زمین را و نصف درخت را با اهل خیبر صلح کرده، آن یک مطلبی است کاملاً جدا؛ الآن بحث در میوه های درخت است. بعد از فتح خیبر که «صالحه الرسول» این درباره اصل زمین و اصل درخت است؛ اما حالا میوه های درخت که «بالمشارکه» بین حضرت و بین اهل خیبر برقرار است؛ یک وقت است میوه ها می چینند نصف می کنند این یک امر عادی است. یک وقت است که نه، بین شریکین یک معامله ای صورت می گیرد آن معامله ای که بین شریکین صورت می گیرد، یک وقتی تعبیر بیع است، یک وقتی تعبیر صلح است، یک وقتی تعبیر اخذ و اعطاست، یک وقتی تعبیر تقبیل است؛ این تعبیر اخذ و اعطا، تعبیر تقبیلی که در این دو تا روایت آمده که یکی مربوط به خیبر است، یکی مربوط به غیر خیبر، آیا این همان بیع را می خواهد بگوید، صلح را می خواهد بگوید یا عقد مستأنف را می خواهد بگوید آنچه که تا الآن ثابت شده است، اصل صحت آن است و عموم (أَوفُوا بِالعُقُودِ)، و (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ)، هم می گیرد، معاملات هم منحصر در آن معاملات رایج نیست؛ لذا انواع و اقسام بیمه هایی که الآن رواج پیدا کرده همه شان می تواند مشروع باشد اگر سایر شرایط را داشته باشد.

ص: ۸۹۹

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

هفتمین مسئله ای که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در شرایع در پایان فصل هشتم که بیع «ثمار» است، مطرح فرمودند این بود که «اذا کان بین اثنین نخل أو شجر فتقبّل احدهما بحصه صاحبه بشیء معلوم کان جائزا»؛ (۱) [۱]بعد از جریان حرمت «مزابنه و محاقله»، دو استثنا مطرح شد: یکی جریان «عَریّه» بود که گذشت، یکی جریان «تقبیل» و قباله دادن و قبول کردن است و این دو استثنا هم مُستفاد از نصوص خاصه ای است که در مسئله مطرح شد. نصوص «عَریّه» قبلاً گذشت (۲) و نصوص «تقبیل و قباله» در مسئله هفتم مطرح است که تا حدودی نصوص آن مطرح شد. (۳)

ص: ۹۰۱

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۱، ابواب بیع الثمار، باب۱۴، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۳۱، ابواب بیع الثمار، باب۱۰، ط آل البیت.

عمده نقد مرحوم ابن ادریس است؛ مرحوم ابن ادریس می فرماید که اینکه دو نفر که در یک درخت شریک هستند، اوّل در نخل وارد شد، بعد در ثمر وارد شد، بعد در مطلق اثر وارد شد؛ اگر این بیع باشد که حرام است، برای اینکه از همین میوه به عنوان مثمن استفاده می شود، از همین میوه به عنوان ثمن استفاده می شود که این «مزابنه و محاقله» است. اگر در زرع باشد «محاقله» است، اگر در میوه باشد «مزابنه» است «أو بالعکس» که در تفسیر اینها اختلاف است و اگر صلح باشد، چون غرری است باطل است؛ پس نمی تواند بیع و صلح باشد و اگر هیچ کدام از اینها نیست، برابر قواعد عامّه باید عمل بشود.

بزرگان بعدی یکی پس از دیگری نقدی داشتند، تا رسید به مرحوم صاحب ریاض و بعد صاحب جواهر؛ بیان مرحوم صاحب جواهر این است که این اجتهاد در مقابل نص است، برای اینکه نصوص خاصه آمده این تقبیل را تجویز کرده؛ حالا یا بیع است می شود مستثنا از مسئله «مزابنه و محاقله»؛ نظیر «عَریّه»؛ یا صلح است، اگر غرری هم باشد مغتفر است، یا عقد جدید است. عقود که منحصر در این چند عقد معروف نیست، «الی یوم القیامه» تعهدات و قراردادها و عقودی که پیدا شود زیر مجموعه ﴿أَوفُوا بِالعُقُودِ﴾ (۱) [۴]هست؛ نظیر بیمه های گوناگونی که الآن رایج شده و در صدر اسلام اصلاً سابقه نداشت. بنابراین اینکه صاحب ریاض دارد که «و هو علی اصله حسن، غیر مستحسن»، (۲) [۵]برای همین است؛ یعنی بر اساس اصل ایشان(ابن ادریس) که خبر واحد را حجت نمی داند، به نظر خود حرف صحیحی است؛ اما مُستحسَن نیست، برای اینکه نصوص خاصه تجویز کرده، اگر نصوص خاصه تجویز کرده؛ آن وقت بحث در این است که استثنا یا تخصیص یا تخصّص است. اگر بیع بود نظیر «عَریّه» می شود مستثنا و تخصیص ادله «مزابنه و محاقله» است و اگر صلح بود که تخصیص «مزابنه و محاقله» نیست، صلحی است جایز و اگر در تعبیرات نصوصی که در بحث قبل خوانده شد، عنوان ثمن وارد شد – مرحوم

صاحب جواهر دارد که در بعضی از نُسَخ تهذیب (۳) دارد که «ثمر» نه «ثمن» (۴) [۷]- اگر «ثمر» دارد و «ثمن» نیست، پس نشانه آن نیست که این تقبیل از سنخ بیع است، این قباله دادن و چیزی را قبول کردن، با ثمر آن درخت است، نه به عنوان ثمن. پس اگر کسی خواست بگوید کلمه ثمن در این نصوص نشانه آن است که این از سنخ بیع است و از حرمت «مزابنه» مستثناست؛ این تام نیست، برای اینکه در نسخه تهذیب «ثمر» آمده نه «ثمن»، پس معلوم نیست جزء بیع باشد.

ص: ۹۰۲

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص۴۳.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۹۳.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۱۲۱.

پرسش: ...؟پاسخ: قیمت که بـا ثمن و بیع ملازم نیست، در سایر موارد اگر کسـی مال مردم را تلف کرده «من اتلف مال الغیر فهو ضامن» (۱) [۸]یـا «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ»، اگر آن مال تلف شـده مثلی بود مثل، قیمی بود قیمت، با اینکه آنجا معـامله نیست، قیمت را این شـخص مُتلِف ضامن است. در ضـمان یـد اگر آن شـیء تالف، مثلی بود مثل را ضامن است، قیمی بـود قیمت را ضـامن است بـا اینکه آنجـا بیع نیست. بنـابراین اولاً ـ نمی شود از کلمه ثمن اسـتفاده کرد، ثانیاً طبق بیـان مرحوم صاحب جواهر که در نسخه تهذیب، «ثمر» آمده نه «ثمن»، دلیل نیست بر اینکه از سنخ بیع باشد. به هر حال چه اگر از سنخ بیع باشـد از جریان «مزابنه و محاقله» مسـتثناست، می شود تخصـیص ادله «مزابنه و محاقله». اگر از سـنخ بیع نباشد و صـلح باشد که زیر مجموعه اطلاقات صلح است و اگر عقد مستأنف باشد، دلیل بر مشروعیت همان نصوص است. این بیان مرحوم ابن ادریس صـاحب سـرائر که فرمود: این تـام نیست؛ بله البته از نظر کسـی که خبر واحـد را حجت ندانـد، مثـل ایشان فکر می کنـد؛ ولی فرمایش صاحب جواهر این است که اجتهاد در مقابل نص است و شهرت عظیمه هم این نص را تأمین و تأیید می کند.

مطلب دیگر این است که مرحـوم محقـق، چه در شـرایع، چه در المختصـر النـافع، فقـط به مضـمون نصوص اکتفـا کرد و سـایر مطالب متفرع بر آن را اصـلاً مطرح نکرد. عبارت ایشان در شـرایع این بود که «اذا کان بین اثنین نخل أو شـجر، فتقبّل احـدهما بحصه صـاحبه بشـیء معلوم کـان جائزا»؛ (۲) [۹]این جـواز، جواز وضـعی است نه جواز تکلیفی؛ یعنی «کـان صـحیحا»، همـان طوری که در المختصر النافع فرمود صحیح است؛ (۳) اما سایر فروع و مسائل مرتب بر این از نص چیزی استفاده نمی شود، اگر تلف شـد حکم آن چیست؟ مکیل و موزون بود حکم آن چیست؟ مشاهـده بود حکم آن چیست؟ هر کدام از اینها برابر قواعد عـامه خود تـأمین می شود. اینکه مرحوم شـهید ثـانی در مسالـک دارد که - محقق چه در متن شـرایع، چه در المختصـر النـافع فرمود: «کـان صـحیحا»، یا «جائزا»، - «فهنا أُولی»، برای اینکه چیزی را که نص نگفته، اگر ما بخواهیم فروع آن را اسـتفاده کنیم برابر قواعـد عامه است که در جای خود مطرح است؛ اگر تلف شـد «کلًا أو بعضاً» آیا به حساب هر دو است، یا به حساب قباله دهنده است، اینکه از نص استفاده نمی شود، چون از نص استفاده نمی شود ایشان هم تعرض نکردند؛ این طور حرف زدن هم «فهنـا أُولی» است. شـما می خواهیـد شـرح بدهیـد یـک کتـاب فقهی مبسـوط اسـتدلالی بنویسـید یـا متن؟ اگر متن می خواهید بنویسـید بایـد برابر نص باشد. فروعی را که این نص اصـلاً تعرض نکرده و از آنها اسـتفاده هم نمی شود، تعرض آن در کتابی که به عنوان متن است صـحیح نیست؛ لذا مرحوم شهید ثانی در مسالک فرمود کاری که محقق در متن شرایع و المختصر النافع کرده «أُولی» است، ما هم همین کار را ادامه می دهیم. (۴)

۱- التنقیح فی شرح المکاسب، السید أبوالقاسم الخوئی- الشیخ میرزا علی الغروی، ج ۱، ص۲۳۴.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۴۹.

۳- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج ۱، ص ۱۳۱.

۴- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.

ابن ادریس(رضوان الله علیه) به صورت باز این را مطرح کرد؛ فرمایش ابن ادریس بخشی در کتاب «بیع الثمار» است که شهید در مسالک نقل کرد، البته مطابق با کتاب «بیع الثمار» نیست که در جلسه قبل اشاره شد. بخشی از فرمایشاتی که مرحوم شهید ثانی در مسالک و همچنین صاحب ریاض(رضوان الله علیه) در ریاض نقل کردند در «بیع الثمار» سرائر ابن ادریس نیست.

اما مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) - می دانید او تنها یک فقیه متبحّر در فقه نیست، او سلطان فقاهت است، واقعاً مثل او کم است. مدیریت کردن اقوال و آرای فقها کار آسانی نیست، هر جا ما هر چیزی را دیدیم می بینیم که قبلاً مرحوم صاحب جواهر این را توجه داشته، بررسی و جمع بندی کرده است - که واقع سلطان در فقه است، در مدیریت فقه سلطان خوبی است، ایشان هم بیع «ثمار» را خوب ارزیابی کرد، هم سری به کتاب «مزارعه» ابن ادریس زد، هر دو را نقل و جمع بندی کرد و از آنچه که مشهور بین اصحاب است، خوب دفاع کرد؛ این کار در مسالک نیست، در ریاض نیست، در کتاب های فقها نیست؛ اینها چون در بیع «ثمار» بحث می کنند به بحث «بیع ثمار» سرائر مراجعه می کنند و تا حدودی حرف ها را مثلاً ناقص تحویل می گیرند و ناقص دفاع می کنند؛ ولی کسی که مدیریت کامل دارد، اشراف دارد که این مسئله به باب «مزارعه» هم مرتبط است، آنجا را هم نگاه می کند، تقریباً یک صفحه از سرائر ابن ادریس را که ما تطبیق کردیم دیدیم که مرحوم صاحب جواهر در جواهر نقل می کند؛ کجا نقل می کند؟ در همین «بیع ثمار» نقل می کند، ممکن است که در باب «مزارعه»، همان را بازگو کند، بعد بگوید «کما تقدم فی بیع الثمار»؛ ولی اینجا که محل بحث است باید اینجا ذکر بکند و اصلاً اگر این صلح است، چرا صاحب شرایع این را اینجا ذکر کرد؟ اگر یک عقد مستأنف است، چرا محقق در باب بیع ذکر کرد؟ چرا در باب بیع المختصر النافع ذکر کرد؟ اینها را صاحب جواهر متولّی است. شما می خواهید بگویید بیع است یا نه؟ اگر بیع نیست چرا اینجا ذکر کردید؟ پس بگویید که اگر بیع نباشد و صلح باشد به کتاب صلح ارجاع می شود و اگر عقد مستأنف باشد بابی برای عقود مستأنفه درست کنید. شما که غیر از ابواب معقود چیزی ندارید؛ یا صلح یا بیع یا اجاره یا مانند آن دارید، یک عقد مستأنفی که شما فتح باب نکردید! اما این بزرگوار؛ یعنی مرحوم صاحب جواهر آمده گفته که عیب ندارد. حالا چون برخی ها این را جزء بیع دانستند، محقق هم در متن شرایع به عنوان بیع ذکر کرده؛ منتها نفرمود بیع، فرمود: تقبیل جایز است، برابر نص ذکر کرده و مناسب ترین جا برای آن نص، همین باب «بیع ثمار» است، گرچه در باب «مزارعه» هم جا برای تناسب هست و آنجا هم ممکن است ذکر بشود؛ ولی غرض این است که اگر ما یک مسئله را داریم ردیف ذکر می کنیم، «تبعاً للنص» است؛ ما چون باب جدایی برای این گونه از مسائل به عنوان تقبیل نداشتیم اینجا ذکر کردیم.

اشکالاتی که مربوط به فرمایش ابن ادریس است اینکه اولاً اگر بیع باشد، تخصیص پذیر است، بله «مزابنه» حرام است؛ ولی به همان دلیل که «عَریّه» استثنا شد، این هم استثناست و اگر صلح باشد، این گونه از غرر را تحمل کند، باطل نیست. اشکال دقیقی که مرحوم ابن ادریس دارد می گوید که شما اگر بگویید در تقبیل و قباله دادن، «احد الشریکین» سهم خود را به دیگری منتقل و تقبیل کند، او هم قبول کند و قباله هم در همین محور باشد بگوید که میوه های این درخت را ما مثلاً به صد کیلو یا به صد جعبه تخمین می زنیم، پنجاه جعبه از همین میوه به شما می دهم، یا شما بگیر به من بده یا من می گیرم به شما می دهم؛ همان کاری که «عبدالله بن رباحه» در جریان صلح خیبر کرد؛ (۱) حرف ابن ادریس این است که اگر این ثمن از عین این میوه باشد گذشته از اینکه «مزابنه» است و «مزابنه» هم حرام است، شما اتحاد ثمن و مثمن را چه کار می کنید؟ گاهی اشکال مرحوم ابن ادریس در این است، اگر بیع باشد این اشکال است، هبه باشد این اشکال است، عقد دیگر باشد این اشکال است؛ یک سلسله اشکالات این است که ثمن کدام است چیست؟ اگر ثمن، عین همین مثمن باشد که اتحاد ثمن و مثمن است! اتحاد ثمن و مثمن؛ یعنی اتحاد عوض و مُعوَّض، اتحاد مُعوَّض و عوض؛ یعنی چه؟ یعنی آنچه را که من به شما می دهم عین همان چیز برای من باشد، این معنای اتحاد ثمن و مثمن است. گذشته از اینکه «مزابنه» است و صَرف نظر از اینکه «مزابنه» باطل است، اتحاد ثمن و مثمن هم معقول نیست. اگر بگویید ثمن در ذمه است، این می تواند صحیح باشد؛ ولی وقتی آفت سماوی زد، کلّ این میوه ها از کیسه قباله دهنده خارج شد، تمام خسارت به عهده اوست و ثمن یا عوض را باید از کیسه و ذمه خود بپردازد، این مقتضای ذمه است؛ در حالی که شما ملتزم نیستید. شما می گویید که اگر آفت آمد، دامن گیر هر دو می شود؛ معلوم می شود که عین گیر است و عین ثمن است، شما این معامله را چگونه ترسیم کردید؟ اینکه مرحوم صاحب جواهر تقریباً یک صفحه عین عبارت ابن ادریس را نقل می کند برای همین است که نظر شما چیست؟

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۱، ابواب بیع الثمار، باب۱۴، ط آل البیت.

«والـذی ینبغی ان یقـال» این است که مـا فعلاً ـ در باب سایر فروع و احکام نیستیم، آنها را برابر قواعـد عامه حل می کنیم که یا ضمان، ضـمان معاوضه است یا ضـمان، ضـمان ید است، برابر قراردادشان است. اگر قرارداد این بود که اگر آفت سـماوی شد مشترک باشـد، آفت زمینی شـد مشترک باشـد، سـرقت شـد مشترک باشـد و اگر هیـچ کدام از اینها نبود، برابر قواعد عامه، یا ضمان ید یا ضمن معاوضه عمل می کنیم، ما از آن جهت لنگ نیستیم؛ ولی شما الآن اصل موضوع را بپذیر که نصوص خاصه این را تصحیح و تجویز کرد.

نتیجه اینکه ابن ادریس هم قواعـد عـامّه را اینجا آورده و گفت شـما نبایـد برابر قواعـد عامه، قباله دادن را صـحیح بدانیـد، هم نصوص خاصه «مزابنه و محاقله» را غیر قابل تخصیص دانست؛ منتها باید به ابن ادریس عرض کرد، شما که «مزابنه» را حرام می دانیـد، برابر نص خاص حرام می دانید؛ آنجا مگر روایت متواتر است؟! آنجا مگر خبر واحد نیست؟! اگر آنجا خبر واحد است، فتوا به حرمت «مزابنه و محاقله» دادیـد، این هم اسـتثنای از آن است؛ بله اگر جریان «مزابنه و محاقله»، متواتر باشـد یا خبر واحد محفوف به قرائن قطعیّه باشـد، دسـتتان باز است، آن می شود حجت و جریان تقبیل چون نه متواتر و نه محفوف به قرائن قطعی است، بنـابر مبنـای شـما که خبر واحـد حجت نیست احتجاج نمی کنیـد؛ ولی «مزابنه» را بر چه مبنایی حرام دانستیـد؟! آنجا هم نص خـاص بود. اگر آنجـا به صورت تواتر یـا خـبر واحـد محفوف به قرینه قطعیه برای شـما ثـابت شـد بله، می توانیـد بگوییـد «مزابنه» مسـلماً حرام است، «محـاقله» مسـلماً حرام است. مستحضـرید در این گـونه از مـوارد که معاملاـت است، انعقـاد اجمـاع تعبـدی در معاملاـت، بسـیار بعیـد است، یـک؛ بـا بـودن نصوص خـاصه ای که بسـیاری از مجمعین به همین نصوص اسـتدلال کردند، خیلی بعید است که اجماع تعبدی منعقد شده باشد، دو؛ پس اجماعی شما ندارید.

ص: ۹۰۶

پرسش: ...؟پاسخ: اگر اجماع باشد اصل «مزابنه» می شود حرام؛ در خصوص «محاقله» می شود حرام، اگر اجماع باشد؛ ولی اجماعی در کار نیست؛ عرض شد که جریان «مزابنه» را شما بر اساس چه جهتی می گویید یا باید متواتر باشد یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه باشد یا اجماع؟ اجماع نیست؛ برای اینکه اجماع تعبدی در معاملات بسیار کم است، مخصوصاً در جایی که ما نصوص فراوان داریم؛ در جریان «مزابنه و محاقله» چند تا روایت داشتیم. وقتی جای نص است ما احتمال می دهیم که خود مجمعین هم به همین نصوص استدلال کردند. در جایی که روایات معتبر هست و ما در کلمات این اصحاب هم می بینیم به این نصوص استدلال کردند از کجا بگوییم اجماع تعبدی منعقد شد؟! پس اجماعی در کار نیست، به همان معیاری که شما اصل «مزابنه و محاقله» را حرام می دانید، باید مسئله تقبیل را هم حلال بدانید؛ مگر اینکه ادعا کنید آن متواتر است که تواتری در کار نیست؛ مگر اینکه بگویید آن خبر واحد محفوف به قرائن قطعیّه است که چنین چیزی نیست. بنابراین لابد شما یک شواهد خاصه ای پیدا کردی که آن را حجت می دانید و این را حجت نمی دانید.

قبل از اینکه وارد مسئله بعد بشویم فرمایش مرحوم ابن ادریس را در سرائر ملاحظه بفرمایید، ایشان در مسئله «بیع ثمار» فرمایشی دارند که آن فرمایش غیر آن است که شهید در مسالک نقل کرد و غیر آن است که صاحب ریاض در ریاض نقل کرد که دیروز اشاره شد و در صفحه‌ ۳۷۲ و مانند آن بود؛ اما الآن در مسئله بیع «میاه» و «مراعی» و «حریم حقوق» و «احکام ارضین» ایشان چند سطری دارد که این عبارت را مرحوم صاحب جواهر هم نقل کرد. در صفحه ۳۷۱، جلد دوم سرائر، دارد: «و قد روی أنه إذا کان» - به عنوان «روی» نقل می کند - «بین نفسین نخل أو شجر فاکهه، فقال أحدهما لصاحبه أعطنی هذا النخل بکذا و کذا رطلا أو خُذ منّی أنت بذلک، فایّ الأمرین فعل کان جائزا» یا آن شخص «فعل کان جائزا»؛ بعد می فرماید: «أورد ذلک شیخنا ابو جعفر(رضوان الله علیه)»، مرحوم شیخ طوسی استاد ایشان، «فی نهایته»؛ آن گاه می فرماید که «إن أراد بذلک»؛ اگر منظور این قباله دهنده خود ثمر باشد «فلایجوز لأن ذلک داخل فی المزابنه» می شود حرام؛ «و إن أراد نفس ماله من النخل دون الثمره فباع ماله من نفس النخل دو الثمره بالأرطال المذکوره کان جائزا و إن کان ذلک صلحا جاز، لانه لیس ببیع»؛ اگر مال خود را فروخت، نه از سنخ «مزابنه»، بله این صلح است و بیع نیست و جایز است، این را در باب «بیع ثمار» مطرح کردند. در مسئله «مزارعه» هم آنجا چنین فرمایشی دارند، در همین جلد دوم، صفحه ۴۵۰، فرمایش ایشان این است که این را مرحوم صاحب جواهر در جلد بیست و چهارم صفحه ۱۲۲ نقل کرد؛ بعد اشکال کرد که این اجتهاد در مقابل نص است. فرمایش ابن ادریس این است که «و من زارع أرضا أو ساقاها» یا «مزارعه» باشد یا «مساقات» باشد و مانند آن؛ ولی اینجا «مساقات و مزارعه» است - «مزارعه» پیمان زرع و کِشت است. «مساقات»، پیمان سَقی و آبیاری است؛ یعنی صاحب باغ به یک کشاورز می گوید این مزرعه یا درخت ها را آبیاری بکن، هفته ای سه یا چهار بار با این شرایط، این را می گویند «مساقات» که سَقی است. یک «مغارسه» است که زمین را به کشاورز می دهد، می گوید در آن نهال غرس بکن با این شرایط. - «و من زارع أرضا أو ساقاها علی ثلث أو رُبع»؛ حالا مربوط به منطقه هاست، بعضی از منقطه هاست که آبیاری در آن سخت است رُبعی است، بعضی آسان است ثُلثی است و مانند آن. «و بلغت الغلّه»؛ «غلّه»؛ یعنی درآمد، که قبلاً هم مطرح شد، می گویند مستغلات ملکی، این با «غین» است با «قاف» نیست؛ یعنی غلّه ها و درآمدهای ملکی فلان شخص؛ «و بلغت الغله جاز لصاحب الأرض أن یخرص علیه الغلّه» اگر «مزارعه» باشد، «و الثمره» اگر «مساقات» باشد؛ «فإن رضی المُزارع أو المُساقی بما خرص» آن صاحب «أخذها و کان علیه حصه صاحب الأرض سواء نقص الخرص أو زاد»؛ اگر در این کارشناسی و تخمین درست تخمین زده باشند یا بیشتر تخمین زده باشند یا کمتر تخمین زده باشند، باید برابر این قرارداد عمل بکنند؛ «و کان له الباقی کما فعل

عامل الرسول(صلی الله علیه و آله و سلم) باهل الخیبر و هو عبد الله بن رواحه انصاری خزرجی»، (۱) [۱۳]- چون او از محققان رجالی بود غالباً این اسامی را که می برد به آن ریشه یاد می کند - «فان هلکت الغلّه» در «مزارعه»، «و الثمره» در مساقات «قبل جذاذها و حصادها بآفه سماویه لم یلزم العامل الذی هو الأکّار شیء»؛ این برادران شمالی می دانند، این کشاورزان را می گویند «أکّاره»؛ جمع آن «أکَرَه» است «أکَرَه»؛ یعنی مزدور، کرایه کار، این اصطلاح «أکّاره» در شالیزارها و در کشاورزان شمالی، فراوان به کار می رود. این واژه عربی است فارسی نیست. «لم یلزم العامل الذی هو الأکار شیء لصاحب الارض»، چرا؟ برای اینکه خسارت به عهده فروشنده است، هر چه شد، شد؛ شما ضامن بودید که این مقدار به عنوان ثمن بپردازید. «و الذی ینبغی تحصله فی هذا الخبر و السؤال، أنّه لایخلو أن یکون قد باعه حِصّیته من الغله و الثمره بمقدار فی ذمته من الغله و الثمره أو باعه الحصه بغلّه من هذه الارض، فعلی الوجهین معاً، البیع باطل»؛ یک وقت است که ثمن و مثمن از یک جا است، یک وقت است که ثمن در ذمه است، «علی الوجهین» باطل است، چرا؟ «لانه داخل فی المزابنه و المحاقله و کلاهما باطلان» که مرحوم صاحب جواهر می فرماید اصل «مزابنه و محاقله» باطل است؛ ولی یک نصّ خاص است که تأیید می کند. «و إن کان ذلک صلحا لابیعا، فإن کان ذلک بغله أو ثمره فی ذمه الأکّار الذی هو المزارع، فإنه لازم له، سواء هلکت الغلّه بالآفات السماویه أو الارضیه»؛ اگر صلح باشد و بیع نباشد تا داخل در «مزابنه» باشد؛ وقتی صلح کردید، حالا آفت سماوی زد، این شخص باید ثمن آن را بپردازد؛ چرا؟ برای اینکه او گفته که این عین را من به شما دادم، به آن مبلغی که در ذمه شماست؛ آنچه که در ذمه اوست، الآن این شخصِ تقبیل کننده، مالک شده؛ حالا به آفت سماوی از بین رفته، آفت سماوی که مشمول «کُلُّ مَبیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ» نیست، بیع نیست تا مشمول آن باشد؛ آفت سماوی است، کسی تلف نکرده است، پس اگر آفت سماوی شد این شخص ضامن نیست. در مسئله بیع است که «کُلُّ مَبیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ». (۲) [۱۴] «فی ذمّه الأکار الذی هو المزارع، فإنه لازم له، سواء هلکت الغله بالآفات السماویه أو الارضیه» حالا یا زلزله است یا تگرگ. «و إن کان ذلک الصلح بغلّه من تلک الأرض فهو صلح باطل، لدخوله فی باب الغرر»؛ درست است که در صلح یک مقدار از تفاوت مغتفر است؛ ولی غرر رسمی در صلح هم مغتفر نیست، «لانه غیر مضمون، فإن کان ذلک، فالغله بینهما سواء زاد الخرص أو نقص، تلفت منهما أو سلبت لهما، فالیلحظ ذلک، فهو الذی تقتضیه اصول مذهبنا»؛ فرمود: روایت خاصه ای که ایشان نقل کردند، نزد ما معتبر نیست، قواعد عامه همین است که ما می گوییم. قواعد عامه این است که «مزابنه» حرام است، غرر باطل است و اگر کسی چیزی را به ذمه خرید ضامن است، این جزء قواعد عامه است. «و تشهد به الأدله فلایُرجع عنها بأخبار الأحاد التی لاتوجب علما و لاعملا و ان کررت فی الکتب»؛ (۳) [۱۵]چون ایشان(ابن ادریس) کاملاً در برابر سایر فقها صف بندی و موضع گیری کرده است؛ درباره خبر واحد یک وقت عبارت او در بحث های فقهی سال های گذشته خواندیم، تعبیر تندی دارد درباره کسانی که خبر واحد عمل می کنند. می فرماید گرچه در کتاب ها زیادی این حرف ها نوشته شده؛ ولی به هر حال قواعد عامه این است. تا اینجا را - که تقریباً یک صفحه است - مرحوم صاحب جواهر در جلد ۲۴ جواهر، صفحه ۱۲۲ نقل کرد؛ بعد کاملاً مقابله کرد، فرمود: این اجتهاد در مقابل نص است، شما «مزابنه» را حرام می دانید، مگر روایات «مزابنه» متواتر است؟! مگر خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه است؟! آن هم «مزابنه» است؛ اگر سند آن اشکال دارد اینکه صحیحه حلبی است؛ اگر به دنبال تواتر می گردید، هیچ کدام آنها متواتر نیست. بنابراین این اجتهاد در مقابل نص است.

ص: ۹۰۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۳۳ و ۲۳۴، ابواب بیع الثمار، باب ۱۰ و ۱۱، ط آل البیت.
۲- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.
۳- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص ۴۵۰ و ۴۵۱.

بنابراین آنچه را که ایشان در سرائر فرمودند، بخشی از آن در «بیع ثمار» هست، بخشی از آنها در کتاب «مزارعه» هست و ای کاش! شهید ثانی در مسالک و صاحب ریاض در شرح المختصر النافع هم به «بیع ثمار» سرائر مراجعه می کردند، هم به بحث کتاب «مزارعه»؛ این کار سلطان فقه مثل صاحب جواهر است، او در ردیف فقهای معمولی نیست، او مدیر فقه است – حشر او و حشر همه فقها با انبیای الهی باشد – او حق عظیمی نسبت به حوزه ها دارد؛ تا اینجا عصاره مسئله هفتم بود.

اما مسئله هشتم مربوط به «حق المارّه» است که عنوان آن و برخی از روایات آن را اجمالاً مطرح می کنیم، تفصیل آن برای روز بعد – إن شاء الله – . مسئله هشتم از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق در پایان فصل هشتم ذکر کردند، همان مسئله «حق المارّه» است. فرمود: «الثامنه أذا مرّ الإنسان بشیء من النخل أو شجر الفواکه أو الزرع اتفاقا، جاز أن یأکل من غیر إفساد و لایجوز أن یأخذ معه شیئا»؛ (1) [16]این در همان جریان «حق المارّه» است. فرمود: اگر عبور کسی افتاد، نه اینکه عبور کند که از میوه باغ دیگری استفاده کند؛ عبور او افتاد، صورت مسئله این است. یک وقت است که باغی است شاخه ها و خوشه های آن را بیرون آورده این اصلاً می رود که برای اینکه آن میوه را بچیند، این «حق المارّه» نیست. اتفاقاً عبورش افتاده، خوشه یا شاخه باغ سری به بیرون زده، این شخص می تواند از میوه باغ استفاده کند، حق اسراف و اتلاف و مانند آن ندارد، حق ندارد بچیند به همراه خود ببرد. یک وقت است یک دانه چیده آنجا جای خوردن نیست دو قدم آن طرف تر می رود و می خورد، این عیب ندارد؛ اما بخواهد به همراه خود ببرد نمی تواند، بخواهد زائد بر مورد نیاز خود بچیند حق ندارد، بخواهد به قصد اینکه برود از آن میوه استفاده کند حق ندارد. یک تعبیر بسیار لطیفی در همین زمینه در روایات ماست، این روایت را حالا ـ شما ببینید ائمه حق مردم را تا کجا رعایت کردند! این تعبیر فقط از معصوم قابل قبول است. وقتی از حضرت سؤال می کنند که صاحب باغ زحمت کشید، میوه باغ را به یک تاجر فروخت، آن تاجر این را خرید و معامله کردند، این شخص عبور کننده دارد مال او را می خورد؟ حضرت فرمود: این شخص مال دیگران را فروخت، سهمی هم برای عابرین است. وقتی سؤال می کند که «یابن رسول الله!» این مشتری و این تاجر آمده میوه این باغ را خرید و پول هم برای آن داد و آن شخص هم کل این میوه را فروخت، حضرت فرمود مال مردم را فروخت؛ چه کسی می تواند چنین حرفی بزند غیر از معصوم؟! فرمود این سهم عابرین است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

حالا این روایت را ملاحظه بفرمایید! وسائل، باب هشت، روایت سوم این است مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالنَّخْلِ وَ السُّنْبُلِ وَ الثَّمَرِ فَيَجُوزُ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهَا مِنْ ضَرُورَةٍ أَوْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ»؛ یک وقت ضرورت است و گرسنه است، یک وقت ضرورتی ندارد؛ ولی از صاحب آن اذن نگرفته، «قَالَ(عَلَيهِ السَّلام) لَا بَأْسَ». (۱) [۱۷]

روایت چهارم را که مرحوم شیخ طوسی نقل کرد «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ» این است که می گوید من به امام صادق عرض کردم: «أَمُرُّ بِالثَّمَرَةِ فَآكُلُ مِنْهَا قال(عَلَيهِ السَّلام) كُلْ»، یک؛ «وَ لَا تَحْمِلْ»؛ مبادا بچینی و به همراه ببری، این دو؛ «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ التُّجَّارَ اشْتَرَوْهَا»؛ میوه فروش ها آمدند، این میوه های درخت را از این صاحب باغ خریدند، من چگونه می توانم، مال او را بخورم؟ «إِنَّ التُّجَّارَ اشْتَرَوْهَاوَ نَقَدُوا أَمْوَالَهُمْ»؛ پول آن را هم پرداخت کردند، آن وقت من چگونه می توانم مال اینها را بخورم؟ «قَالَ(عَلَيهِ السَّلام) اشْتَرَوْا مَا لَيْسَ لَهُمْ»؛ (۲) [۱۸] اینها مال خود را نخریدند، نباید بخرند، نه فروشنده حق دارد این را بفروشد نه خریدار، اینها برای عابرین است؛ غیر معصوم جرأت چنین حرفی را ندارد، فرمود: این مقدار سهم مردم است: «اشْتَرَوْا مَا لَيْسَ لَهُمْ»؛ این چه کسی است! کسی است که از طرف خدا این طور قرص حرف می زند؛ اینها از اصحاب فقه بودند و حکم برای آنها مسلّم بود که مال مردم را نمی شود خورد، عرض کرد: چگونه شما اجازه می دهی، مال مردم را بخوریم؟ فرمود: این مال مردم نیست برای شماست. عرض کرد که «اشْتَرَوْهَا وَ نَقَدُوا أَمْوَالَهُمْ»؛ خریدند و پول آن را هم دادند فرمود: اینها که خریدند مال خود را نخریدند، آن مالی که در باغ است را خریدند، این خوشه و شاخه بیرونی را که افتاده برای اینها نیست: «اشْتَرَوْا مَا لَيْسَ لَهُمْ». این روایت را گذشته از اینکه مرحوم شیخ طوسی نقل کرد، (۳) باز از طریق دیگر هم نقل شد؛ (۴) حالا معارض هم دارد، البته باید در بحث بعد - إن شاء الله - حل بشود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۲۶ و ۲۲۷، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۷، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۹.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۳۸۳.

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

هشتمین مسئله از مسائل هشت گانه ای که مرحوم محقق در پایان فصل هشتم؛ یعنی بیع «ثمار» ذکر فرمودند جریان «حق المارّه» است. عبارت ایشان در متن شرایع این است «اذا مر الإنسان بشئ من النخل أو شجر الفواكه أو الزرع اتفاقا جاز أن يأكل من غير إفساد ولايجوز أن يأخذ معه شيئا». (۱) این مربوط به بیع «ثمار» نیست، حکمی از احکام میوه است؛ چه اینکه مسئله شرکت در نخل هم مربوط به بیع «ثمار» نبود؛ ولی چون مناسب با بحث میوه و مانند آن بود این را در باب فصل میوه ذکر کردند وگرنه مسئله «حق المارّه» جزء بحث های حقوقی است نه معاملاتی. صورت مسئله، اقوال و نصوص مسئله باید مشخص و جمع بندی بشود - به خواست خدا - و نظر نهایی معلوم بشود.

صورت مسئله این است که اگر عبور کسی به یک باغی افتاد، که آن باغ، باغ میوه است و آن میوه ها هم رسیده و این شخص هم برای رفتن به آن باغ یا چیدن میوه، حرکت نکرده، اتفاقاً از این مسیر عبور کرده، می تواند از میوه آن باغ استفاده کند، به شرطی که افراط نکند، افساد نکند، چیزی نچیند و به همراه خود نبرد و مانند آن. این یک مسئله خاصی است که از آن احکام اولیّه استثنا شده است، پس صورت مسئله این است که باغی است که میوه های آن رسیده، نه میوه های آن نارس باشد، کسی میوه نارس را بچیند، میوه های آن رسیده، رهگذری اتفاقاً از اینجا عبور می کرد، نه اینکه به این قصد عبور بکند که میوه بچیند، استراحت بکند، عبور او اتفاقی بود، نه به قصد، این دو قید؛ و افساد نکند افراط نکند، این سه؛ با خود چیزی نبرد این چهار؛ اگر هم صاحب آن هست و صریحاً گفت من ناراضی ام از صورت مسئله خارج است، این پنج؛ در چنین صورتی می تواند به مقدار متعارف مصرف بکند. چه ضرورت داشته باشد چه ضرورت نداشته باشد؛ یک وقت است که در حال ضرورت است، ضرورت برای غیر میوه و مانند آن هم مستثناست. پس اگر میوه روی درخت نباشد، میوه را فروختند و خریدار این میوه ها را جعبه زد، این جعبه ها زیر درخت است، او یک چنین حقی ندارد، اگر میوه روی درخت باشد یا زیر درخت افتاده باشد، یک حکم دارد؛ اما اگر چیده باشد در جعبه گذاشته باشند این از حکم مارّه بیرون است این صورت مسئله است بعضی از قیود هم در اثنای استدلال طرفین روشن می شود.

ص: ۹۱۱

۱- شرايع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعيليان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

اصل اوّلی باید مشخص بشود اقوال مسئله باید مشخص بشود، نصوص مسئله باید مشخص بشود بعد جمع بندی آن. اصل اوّلی حرمت است عقلاً و نقلاً؛ تصرّف در مال غیر حرام است هم «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» (۱) [۲] هست، هم (لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ) (۲) [۳]هست و مانند آن. آنچه که باعث حلّیت است علم به رضاست؛ حالا یا مالک صریحاً اذن بدهد که اعلام رضایت بکند یا اذن فحوا داشته باشند یا به قرائن حالی و مقالی و مانند

آن، علم به رضا داشته باشند، در این صورت جایز است، و گرنه هم اگر بخواهد سبقه تجارت داشته باشد (لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكَمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراض) و اگر چنانچه بخواهد تصرّف در مال مردم باشد ولو سبقه تجارت نداشته باشد «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» یا آنچه که در بخش های پایانی سوره مبارکه «نور» آمده که (أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَه) (۳) [۴]یک وقت کلید باغ را به این شخص می دهند می گویند ما مسافرت چند روزه در پیش داریم کلید این باغ در اختیار شما، این دیگر سخن از «حق المارّه» و امثال مارّه نیست، این حساب دیگری دارد، اینها با قرائن حال و اذن فحوا و اینهاست، این دیگر حق مارّه و اینها نیست: (أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوت كذا أو كذا أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَه) اگر کسی کلید این باغ را به یکی از دوستان خود داد گفت این کلید باغ در اختیار شما، ما یک مسافرت هفت - هشت روزه داریم برمی گردیم این اگر خواست این را میل کند عیب ندارد. «لا تَأْكُلُوا» مگر این موارد. در سوره مبارکه «نور» اینها را استثنا کرد. پس اصل اوّلی، حرمت تصرّف در مال غیر است، «الا ما خرج بالدلیل»؛ «خرج بالدلیل» این است که اگر تجارت باشد باید «من تراض» باشد و اگر تجارت نباشد «طیب نفس» لازم است یا قرائن خاصه، (أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَه) در بین هست و مانند آن. این اصل اوّلی.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۴، ص۵۷۲، ابواب المزار وما يناسبه، باب۹۰، ط آل البیت.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- نور/سوره۲۴، آیه۶۱.

بزرگوارانی که فتوا به جواز دادند و از این اصل اوّلی خارج شدند، به استناد نصوصی است که مرحوم صاحب وسائل در باب هشت از ابواب بیع «ثمار» ذکر کردند (۱) اقوال در مسئله متعدّد است، بعضی ها مطلقا قائل به حرمت هستند، که نمی شود در این میوه ها تصرّف کرد «بالقول المطلق»، چه کم، چه زیاد، چه عبور اتفاقی باشد، چه نباشد، چه علم به کراهت داشته باشیم یا «عدم العلم» باشد، در همه موارد حرمت است. (۲) در مقابل، قول به جواز است مطلقا مگر در آن موردی که صاحب او جلو را گرفته می گوید من نمی گذارم. (۳) قول سوم آن است که اگر ما علم به کراهت داریم جایز نیست؛ ولی علم به رضا لازم نیست، در موارد دیگر کسی بخواهد در مال دیگری تصرّف بکند علم به رضا لازم است اینکه فرمود «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ»؛ یعنی احراز طیب نفس لازم است؛ اما این بزرگوار که قول سوم را به عهده دارد، این است که علم به رضا لازم نیست، بلکه علم به کراهت مانع است. گروه چهارم گروهی هستند که تردید دارند نظر خاصی ندارند، متوقف اند، می گویند «فیه تردّد». گروه پنجم گذشته از اینکه از نظر استدلالی تردّد دارند، از نظر فتوایی می فرمایند که «و هو احوط» که نخورد بهتر است، تصرّف نکند بهتر است و مستحضرید در این بحث، فرقی بین میوه های عصر کهن و عصر جدید نیست که ما بگوییم بعضی از میوه ها آن وقت بود این حکم را دارد، چون حکم «ما لانص فیه» و مانند آن که مطرح نیست میوه هایی که بعد پیدا شده هم مثل میوه های قبلی است. عمده آن است که آیا این گلخانه هایی که خیلی تلاش و کوشش می کنند، این هم حکم باغ عادی را دارد یا در اینجا احتیاط بیشتر است. این کسی که گلخانه تهیه کرده تمام تلاش و کوشش شبانه روزی آن این است که این میوه به ثمر برسد، آیا این هم مثل همان است یا نه؟ اگر ما به اطلاقات نصوص تمسک کردیم شاید شامل اینها هم بشود، اگر گفتیم از اینها منصرف است، منصرف است به آن باغ های عادی و طبیعی که خیلی زحمت نمی خواهد، باید در اینجا احتیاط کرد. پس صورت مسئله مشخص شد اقوال مسئله مشخص شد اصل اوّلی در مسئله مشخص شد حالا برسیم به نصوص خاصه.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۶، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- قواعد الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص۱۲.

۳- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۲۲۶.

این نکته هم باید در این اصل اوّلی مشخص بشود که تصرّف در مال مردم جایز نیست، مگر اینکه مالک راضی باشد. در معاملات عادی که گفته می شود به رضای صاحب آن باید باشد، «تجاره عن تراض» باشد که انسان می خواهد تجارت کند، منظور مالک ظاهری است؛ اما اینجا که از سنخ تجارت نیست از سنخ تصرّف است اعم از مالک واقعی و مالک ظاهری است اگر ذات اقدس الهی اجازه داد مالک واقعی است، (بِيَدِهِ المُلک) (۱) [۸]است مالک سماوات و ارض است. پس مالک اجازه داد، این طور نیست که بدون اذن مالک باشد؛ منتها مالک اعم از مالک حقیقی و مالک مجازی است. در مسئله تجارت چون با مالک مجازی و مالک ظاهری انسان داد و ستد می کند رضای او معتبر است؛ ولی اینکه از سنخ تجارت نیست از سنخ تصرف است اگر مالک واقعی اجازه داده باشد حلال است. بنابراین در خصوص (تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ) آن مالک ظاهری معتبر است؛ اما اینجا که سخن از تصرّف در مال دیگری است، اگر مالک واقعی اجازه بدهد، این حق را دارد، نه اینکه اینجا مالک اجازه نداد، ما بدون اذن مالک داریم کار می کنیم، نخیر؛ مالک اجازه داد، منتها مالک واقعی اجازه داد نه مالک ظاهری. پس تخصص نیست استثنایش منقطع نیست تا ما بگوییم «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا» با رضا باشد یا طیب نفس باشد این جور نیست که بدون رضای مالک باشد، نخیر؛ مالک واقعی اجازه داده باشد. چه مالک ظاهری کبیر باشد چه مالک صغیر باشد، بداند یا نداند، مهجور باشد یا نباشد، وقتی مالک واقعی که «هو الله» است، چون ولیّ است، اگر ولیّ اجازه داد، حرفی در آن نیست. اگر ذات اقدس الهی، گذشته از اینکه مالک تکوینی است و ولایت تکوینی هم دارد، در اینگونه از موارد، ولایت تشریعی هم دارد؛ آن وقت او دارد اذن می دهد، این اذن امر تشریعی است، این کار تکوین که نیست، در فضای شریعت است. اگر ذات اقدس الهی اجازه داد، این اذن ولیّ است، خدا یک موجود تکوینی است؛ ولی اذنی در این باره می دهد در فضای شریعت است. اذن تکوینی ذات اقدس الهی این است که به عیسای مسیح(سلام الله علیه) اذن داده است، برای احیای موتی، (وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي) (۲) [۹]اینها اذن تکوینی است، اما به این رهگذر که اذن می دهد، اذن تشریعی است؛ یعنی شرعاً برای او حلال است، پس از آن جهت که ولایت شرعی دارد، دارد اذن می دهد، نه از آن جهت که ولایت تکوینی دارد، اذن می دهد، چون شخص کار تکوینی نمی کند. خوردن کار تکوینی است، اما در فضای شریعت کسی فتوا بدهد که این کار حلال است یک امر تشریعی است، پس اصل اوّلی عدم جواز است «الا ما خرج بالدلیل»، نصوص باب هشت، باید مشخص کند که چه مقدار از این اصل خارج شد؟

۱- ملک/سوره۶۷، آیه۱.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱۱۰.

پرسش: ...؟پاسخ: بله، اینکه رضا باید باشد، دارد که تجارت باشد (عَن تَرَاض)؛ (لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكَمْ بَيْنَكَمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكَونَ تِجارَةً عَنْ تَراض)؛ حالا ـ رضایت یا رضایت مالک واقعی است یا رضایت مالک ظاهری، از اینجا هم می شود تعدّی کرد از تجارت به غیر تجارت؛ عمده رضایت است، در همان موارد، رضایت که تجارت است، (أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَه) را مالک واقعی اجازه داد، خود مالک واقعی دارد اجازه می دهد ولیّ شرعی دارد اجازه می دهد، آن کار تشریعی با ولایت تشریعی حل می شود، کار تکوینی با ولایت تکوینی حل می شود، خدای سبحان اجازه داد، پس این استثنا منقطع نیست.

مهمترین مشکلی که در روایات باب هشت است، تعارض نصوص است. اگر تعارض نصوص به جایی رسید از باب تقدیم نص بر ظاهر یا از اظهر بر ظاهر، توانستیم بگوییم به اینکه مارّه یک چنین حقی دارند، مطلوب ثابت می شود و اگر نتوانستیم جمع دلالی بکنیم تعارض اینها مستقر بودند، مرجع همان اصول اوّلیه است که حرمت باشد. علی ای حال حداکثر جواز «فی الجمله» است که با احتیاط همراه خواهد بود؛ حالا برسیم به روایات مسئله.

باب هشت از ابواب بیع «ثمار»۱۲ روایت دارد و روایت معارض هم صحیحه است، اینکه بعضی از بزرگان فتوا به عدم جواز دادند «بالقول المطلق»، برای اینکه صحیحه مانع است، از آن طرف صحیحه هم هست که این کار جایز است.

روایت اوّل این باب خیلی ارتباطی به بحث ندارد، خیلی هم به آن استدلال نکردند که آن را مرحوم کلینی نقل کرده است (۱) مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرده. (۲) آن روایت این است که وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «قَضَى النَّبِيُّ (صلی الله علیه و آله و سلم) فِيمَنْ سَرَقَ الثِّمَارَ فِي كُمِّهِ فَمَا أَكَلَ مِنْهُ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَ مَا حَمَلَ فَيُعَزَّرُ وَ يُغَرَّمُ قِيمَتَهُ مَرَّتَيْنِ»؛ (۳) [۱۲] فرمود کسی که میوه باغ کسی را سرقت کرده است و در آستین خود پنهان کرد، حکم حضرت این بود، فرمود: آن مقداری که خورد به عنوان اکل حق مارّه، حلال است؛ اما آن مقداری که در آستین پنهان کرده که در حقیقت افساد برای صاحب است، افراط است، قیمت آن را هم ضامن است بر اساس «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ» (۴) [۱۳] و تعزیر هم می شود که چرا این معصیت را کرده است؟ اما «و یغرم قیمته مرتین» این دو برابر آن را ضامن است، برای خسارتی که وارد کرده، امنیت باغ را بهم زده و مانند آن.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۷، ص ۲۳۰، ط اسلامی.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج ۱۰، ص ۱۱۰.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۶، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۴- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

روایت دوم این باب که علی بن جعفر در کتاب خود از برادر بزرگوارش موسی بن جعفر(سلام الله علیهما) نقل کرد این است «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ یَمُرُّ عَلَی ثَمَرَهٍ فَیَأْکُلُ مِنْهَا» خوب این سؤال خاص است، عرض کرد یک رهگذری رد می شد به باغ رسید، نه اینکه از منزل حرکت کرده که برود میوه فلان باغ را بچیند عبور او به باغ افتاد: «رَجُلٍ یَمُرُّ عَلَی ثَمَرَهٍ فَیَأْکُلُ مِنْهَا» این کار را می تواند از آن استفاده کند؟ «قَالَ (علیه السلام) نَعَمْ» این کار جایز است وظیفه باغدارها هم این است که این دیوارها را خیلی بلند نکنند. یک بیان نورانی از امام باقر(سلام الله علیه) است که به صاحب باغ می گوید که میوه را شب نچینید، برای اینکه این رهگذرها روز که از کنار این باغ رد می شدند، این درخت ها را پُربار می دیدند، امید داشتند که بالاخره سهمی هم به آنها برسد، فردا این درخت را برهنه و لخت می بینند، این در دستورهای وجود مبارک امام باقر هست؛ فرمود: دیوارها را خیلی بلند نکنید؛ شما دیوار را برای اینکه حیوان نیاید، یک؛ و علامت محفوظ بودن باید باشد که سرقت نشود، دو؛ اما از دسترس رهگذرها دور ندارید خیلی بلند نکنید که اگر شاخه درخت از دیوار کوتاه بیرون آمد او بتواند استفاده کند.

پرسش: .؟ پاسخ: بالاخره وارد ملک مردم است حق ندارد؛ البته این لازم نیست که مرور بر شجره؛ یعنی بیافتد خط مستقیمی که از معبر این رهگذر خارج بکنند بخورد به خود درخت، این لازم نیست، ولو پنج - شش متری عبور این رهگذر باشد، باز مرور بر شجره صادق است، اما برود در باغ، افساد بکند و درخت ها را آسیب برساند نه؛ ولی می تواند اگر یک باغی دیوار ندارد، این شخص هم از کنار این باغ رد می شود و فاصله بین او و این درخت هم ده متر یا بیست متر است، بله می تواند، البته به نظر کسانی که «حق المارّه» را قائل اند، اما آنهایی که «حق المارّه» را مطلقا ممنوع می دانند که حق ندارند؛ چون پنج - شش قول بود در مسئله. «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ یَمُرُّ عَلَی ثَمَرَهٍ فَیَأْکُلُ مِنْهَا قَالَ نَعَمْ»؛ این سؤال خاص است، بعد فرمود: «نَعَمْ قَدْ نَهَی رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) أَنْ تُسْتَرَ الْحِیطَانُ بِرَفْعِ بِنَائِهَا»؛ (۱) [۱۴]فرمود: خیلی بنای این دیوار را بلند نکنید که باغ را بپوشاند که این حیتان بشود ساتر!

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۶، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

روایت سوم این باب که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده است، این است «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَمُرُّ بِالنَّخْلِ وَ السُّنْبُلِ وَ الثَّمَرِ» که معلوم می شود دیگر سخن از نخل نیست که محقق اول نخل را ذکر کرده، «فَیَجُوزُ لَهُ أَنْ یَأْکُلَ مِنْهَا مِنْ غَیْرِ إِذْنِصَاحِبِهَا»، صاحب آن اجازه نداد، ضرورتی هم ندارد، این گرسنه نیست و می تواند همین میوه را از جای دیگر تهیه کند، نه گرسنه است، نه فقر مالی دارد، «مِنْ غَیْرِ إِذْنِصَاحِبِهَا مِنْ ضَرُورَهٍ أَوْ غَیْرِ ضَرُورَهٍ قَالَ (علیه السلام) لَا بَأْسَ». (۱) [۱۵]

روایت چهارم این باب که باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله تعالی علیه) نقل کرده است، «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ» گفت من به وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) عرض کردم که «أَمُرُّ بِالثَّمَرَهِ فَآکُلُ مِنْهَا» من وقتی که به عنوان رهگذر از کنار باغی رد می شوم، میوه درخت باغ را می بینم، می توانم از آن استفاده کنم؟ «قَالَ (علیه السلام) کُلْ»؛ این امر در مقام توهم حذر است؛ لذا بیش از اباحه از آن استفاده نمی شود، نه اینکه امر باشد مفید استحباب باشد، یا مفید وجوب، مفید وجوب نیست، مفید استحباب نیست رجحان را نمی رساند، چون در مقام توهم حذر است فقط جواز را می رساند. «کُل»؛ ولی «وَ لَا تَحْمِلْ» چیزی نچین همراه خود ببری! «قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ إِنَّ التُّجَّارَ اشْتَرَوْهَا» این تاجران آمدند میوه را از صاحب باغ خریدند و مال آنهاست، الآن مال صاحب باغ نیست «وَ نَقَدُوا أَمْوَالَهُمْ» ثمن آن را هم دادند من چگونه می توانم؟ این مال باغبان نیست «قَالَ (علیه السلام) اشْتَرَوْا مَا لَیْسَ لَهُمْ» (۲) [۱۶]مالک حقیقی به شما اجازه داد، اینها بدون اذن مالک حقیقی خریدند؛ خیلی این حرف، حرف بلندی است: «اشْتَرَوْا مَا لَیْسَ لَهُمْ»، مالک حقیقی می گوید که این حق مارّه است او نباید می فروخت، حق نداشت بفروشد حالا شما که چیدید مال خودتان را چیدید، این روایت را که محروم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرده است مرحوم محمدبن علی بن محبوب هم نقل کرده است که یک سند دیگری است و از محمدبن احمد بن یحیی هم نقل کردبا سه سند مرحوم شیخ طوسی این را نقل کرده است. (۳)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۲۶ و ۲۲۷، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۷، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸۹.

غرض این است که اینها مادامی که روی درخت است، حق مارّه برای رهگذر است، بقیه برای صاحب باغ؛ کسانی که میوه فروش هستند آمدند از صاحب باغ بخرند و خود صاحب باغ که فروخت نباید همه را می فروخت، اگر همه را فروخت سهم رهگذرها را هم فروخت و این معامله هم صحیح نیست آن رهگذر فضولی است؛ منتها این جمیع آثار فقهی را ندارد این یک ولایتی را اینها اعمال کردند، اگر این باشد که وقتی رفتند در جعبه گذاشتند از جعبه هم آوردند میدان تره بار از آنجا هم رفتند، مغازه می تواند استفاده کند این جمیع احکام بر آن مترتب نیست این مربوط به همان مقطع خاص است وگرنه اگر به این باشد معنای آن این است که آن رهگذر فضولی است، میدان تره بار هم برود فضولی است، به مغازه دار هم بدهند فضولی است، در بین مردم هم برود فضولی است، اینکه نیست! این بر اساس همان ولایت های الهی که دارند، می فرمایند مادامی که مسئله رهگذر هست حق اوست. وقتی که حکم شرعی این جایز است، معلوم می شود که حلال است این کار. طبق نظر کسانی که مثل محقق می گویند: جایز است، اگر کسی بگوید مالک حقیقی اجازه داد، حالا مالک ظاهری هم باید اجازه بدهد یا نه؟ اینها می گویند مشکل است که صاحب باغ جلوی مرا بگیرد، برای اینکه شارع مقدس اجازه داد شما چه چیزی را می خواهید تحریم بکنید؟ آنکه مالک حقیقی است اجازه داد، این رهگذر دارد می گذرد اتفاقاً راه او افتاد به این درخت که شاخه آن هم از باغ افتاده کنار دیوار، این افسادی هم ندارد، افراطی هم ندارد، ضرری هم به صاحب باغ نمی رساند، فقط یک سیب دارد می چیند. آیا صاحب باغ می تواند بگوید من راضی نیستم؟ آن آقایانی که می گویند شرعاً جایز است، بعید است صاحب باغ بتواند بگوید که من راضی نیستم! برای اینکه مالک واقعی اجازه داد، شما چگونه می توانید بگویید من راضی نیستم؟ البته آنهایی که می گویند علم به رضا شرط است در این صورت می توانند بگویند که با نهی مالک جایز نیست.

روایت پنجم این باب که باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ» نقل کرده است؛ مستحضرید هم روایات جواز، صحیح و غیر صحیح معتبر و غیر معتبر دارد، هم روایات صحیح دارد. اینکه اگر در بعضی از روایات که دلیل بر جواز هست، ضعف سندی دارد، چون روایاتی که صحیح سندی در آن هست، یک؛ شهرت عظیمه هم بر آن ادعا شده است، دو؛ این شهرت را به مرز اجماع رساندند که در ریاض (۱) و امثال ریاض ادعای اجماع کردند، سه؛ از آن به بعد هم در جواهر (۲) این اجماع پرورانده شد، چهار؛ می شود جایز؛ پس نمی شود گفت که فلان روایت ضعیف است، بله فلان روایت ضعیف است؛ اما روایت دیگری که قبلاً گذشت که صحیحه بود. منتها می گویند روایت منع هم صحیح است روایت جواز هم صحیح است، اینها تعارض دارند تساقط دارند، مرجع اصول مانعه است.

روایت پنجم از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَمُرُّ بِالْبُسْتَانِ وَ قَدْ حِیطَ عَلَیْهِ أَوْ لَمْ یُحَطْ عَلَیْهِ»؛ یا حائط دارد یا ندارد، حائط احاطه می کند این باغ را، دیوار نداشته باشد، احاطه ای در کار نیست «حِیطَ عَلَیْهِ أَوْ لَمْ یُحَطْ عَلَیْهِ هَلْ یَجُوزُ لَهُ أَنْ یَأْكُلَ مِنْ ثَمَرِهِ وَ لَیْسَ یَحْمِلُهُ عَلَی الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ إِلَّا الشَّهْوَةُ وَ لَهُ مَا یُغْنِیهِ عَنِ الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ»؛ یک سائلی است که فقیهانه سؤال کرده همه قیود را آورده، به عرض حضرت امام صادق(سلام الله علیه) رسیده است که رهگذر از یک باغی می گذرد، یک؛ این باغ یا دیوار دارد یا ندارد، هر دو حال، بعضی از باغ ها ممکن است دیوار داشته باشند بعضی از باغ ها ممکن است دیوار نداشته باشند، این دو؛ می تواند از میوه باغ استفاده کند یا نه؟ در حالی که ضرورت ندارد، ضروری نیست که میوه را بخورد، گرسنه نیست، فقط اشتها دارد، چیزی او را وادار نکرده، الا شهوت، مایل است که میوه بخورد، و پول دارد می تواند آن شهوت خود را از راه دیگر تأمین بکند بخرد، پس ضرورت ندارد که بگوییم در حال جوع، اکل میته جایز است، از آن قبیل نیست؛ تنها عامل آن این است که می خواهد میوه میل کند همین، و پول هم دارد که این میوه را بخرد و آن اشتها های خود را از راه پول تأمین کند؛ همه این قیود را فقیهانه سؤال کرد آیا جایز است یا نه؟ «عَنِ الرَّجُلِ یَمُرُّ بِالْبُسْتَانِ»، حالا این باغ یا دیوار دارد یا ندارد «وَ قَدْ حِیطَ عَلَیْهِ أَوْ لَمْ یُحَطْ عَلَیْهِ» یا محاط است به حائط است یا محاط به حائط نیست «هَلْ یَجُوزُ لَهُ أَنْ یَأْكُلَ مِنْ ثَمَرِهِ» در صورتی که از سنخ اکل میته نیست ضرورتی در کار نیست «وَ لَیْسَ یَحْمِلُهُ عَلَی الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ إِلَّا الشَّهْوَةُ» می خواهد میوه بخورد نه گرسنه است. در عین حال که به میوه علاقمند است می خواهد بخورد پول هم دارد می تواند از جای دیگر تهیه کند «وَ لَهُ مَا یُغْنِیهِ عَنِ الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ» می تواند با پول میوه دیگر تهیه کند نیازی نیست که از میوه این باغ استفاده کند از میوه این درخت استفاده کند، پس صورت مسئله خیلی شفاف است. پرسش: ..؟ پاسخ: چرا! «رِجَالِهِ» مضمره مرسل است اصلاً؛ ولی سؤال سائل خیلی فقیهانه است، همه جوانب را خوب رعایت کرده، چون بعضی از روایات است که ممکن است بگوییم که این حمل است بر حال ضرورت، یا حمل است بر حال گرسنگی، یا حمل است بر اینکه علاقه دارد؛ ولی پول ندارد که میوه تهیه کند، همه این قیود را این سائل بست، منتها مرسل است.

ص: ۹۱۹

۱- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۴۵ و ۴۶.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

«وَ لَهُ مَا يُغْنِيهِ عَنِ الْأَكْلِ مِنْ ثَمَرِهِ» که از این بخواهد بخورد بی نیاز است «وَ هَلْ لَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ جُوعٍ» آنکه اکل از شهوت بود، اکل از جوع هم هست؟ «قَالَ (علیه السلام) لَا بَأْسَ أَنْ يَأْكُلَ» اما «وَ لَا يَحْمِلْهُ»، یک؛ «وَ لَا يُفْسِدْهُ»، (۱) [۲۰] دو؛ برای اینکه یک میوه را بچیند چند تا میوه را بریزد این نباشد و افراط هم نکند.

روایت ششم که آن را باز مرحوم شیخ طوسی از بعضی از اصحاب ما نقل کرد «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام)» این است «قَالَ قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ يَمُرُّ عَلَى قَرَاحِ الزَّرْعِ وَ يَأْخُذُ مِنْهُ السُّنْبُلَةَ» فراخ و باز است دیواری ندارد «قَالَ لَا» این منع می کند. «قُلْتُ» من به حضرت عرض کردم یک خوشه چیزی نیست که شما می فرمایید نمی تواند! «قُلْتُ أَيُّ شَيْ ءٍ سُنْبُلَةٌ»، سنبله و یک خوشه چیز مهمی نیست که شما جلوی آن را می گیرید! حضرت فرمود: همین یک خوشه یک خوشه می شود باغ، یک خوشه زید بچیند، یک خوشه را عمرو بچیند، یک خوشه را بکر بچیند چیزی نمی ماند! «قُلْتُ أَيُّ شَيْ ءٍ سُنْبُلَةٌ» یک خوشه چیزی نیست! «قَالَ (علیه السلام) لَوْ كَانَ كُلُّ مَنْ يَمُرُّ بِهِ يَأْخُذُ سُنْبُلَةً كَانَ لَا يَبْقَى شَيْ ءٌ»، (۲) [۲۱]هر کسی بیاید یک سنبله و یک خوشه را بچیند، یک خوشه را قطع بکند چیزی نمی ماند! یک خوشه یک خوشه از بین می رود ما به شما اجازه یک خوشه بدهیم دیگران هم همین طور هستند، این جایز نیست می گوید مطلقا جایز نیست؛ منتها این هم مرسله است.

ص: ۹۲۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۷، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۲۷ و ۲۲۸، ابواب بیع الثمار، باب ۸، ط آل البیت.

مرحوم صاحب وسائل می گوید که این در صورت فساد و کثرت مارّه است! نه به کثرت مارّه نیست این شأنیت آن است البته، چون جزء قائلان به «حق المارّه» است، این جوری حمل کرد. «وَ فِي الْحَمْلِ دُونَ الْأَكْلِ وَ يَحْتَمِلُ الْكَرَاهَةَ» آن شخص گفت به اینکه سؤال از اکل و حمل نکرده، صاحب وسائل می گوید این را حمل می کنیم. (۱) پرسش: ...؟پاسخ: فرق نمی کند، چون برهان عام هست؛ درباره نخل یک خصوصیتی بود، اما درباره زرع خصوصیتی نیست، برخی ها در خصوص نخل بود، بعد گفتند آیا ما از نخل می توانیم به زرع تعدی کنیم یا نه؟

روایت هفتم که باز مرحوم شیخ طوسی باسناد خود «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ» که این روایت صحیحه است، نقل کرد، این است که این دلالت بر منع دارد البته، «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَمُرُّ بِالثَّمَرَهِ مِنَ الزَّرْعِ- وَ النَّخْلِ وَ الْكَرْمِ وَ الشَّجَرِ وَ الْمَبَاطِخِ» حتی بطیخ فرق نمی کند، این باغ، اعم از خُضراوات باشد؛ نظیر خیار و هندوانه و خربزه و اینها، یا درختی باشد یا خوشه ای باشد یا زمینی، همه اینها جزء اکل مارّه است، این بطیخ ها و خربزه ها هم همین طور است. منتها این روایت صحیحه است، یک؛ و مانع هم هست، دو. «وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الثَّمَرِ أَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ مِنْهُ شَيْئاً وَ يَأْكُلَ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهِ وَ كَيْفَ حَالُهُ إِنْ نَهَاهُ صَاحِبُهُ أَوْ أَمَرَهُ الْقَيِّمُ فَلَيْسَ لَهُ وَ كَمِ الْحَدُّ الَّذِي يَسَعُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ مِنْهُ» اینها را سؤال کرده، یا باغبان یا قیّم کسی که قائم امر باغ است، مالک است یا باغبان است بالاخره، این منع کرده، این گونه از موارد، بدون منع چیست با منع چیست حکم آنها چیست؟ «قَالَ (علیه السلام) لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئاً»، (۲) [۲۳] چه نهی بشود، چه نهی نشود، چه نهی برای مالک باشد چه نهی برای باغبانی که از طرف مالک مسئول حفظ باغ است باشد. این روایت مانعه را مرحوم شیخ طوسی حمل بر کراهت کرد، یک؛ حمل کرده به اینکه حق حمل ندارد، دو؛ «وَ إِنْ جَازَ الْأَكْلُ فِي الْحَالِ تَارَةً لِمَا مَرَّ»، (۳) [۲۴]روایت فراوانی آنها هم صحیحه بود؛ آن وقت حمل بر کراهت می شود، برای اینکه آنها نص بر جواز هستند این ظاهر در حرمت است. این «لایَأکُل» که جمله خبریه به داعی انشا القا شده است یا اگر نهی هم باشد به این صورت ظاهر در حرمت است با آن که می گوید «کُل» آن نص در جواز است، آن نص مقدم بر این ظاهر است؛ لذا یا بر کراهت حمل می شود یا بر حرمت حمل می شود یا بر افساد حمل می شود یا بر اینکه شخص به این قصد آنجا رفته حمل می شود، بر یکی از صور منهیه حمل می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۸، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۸، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۸، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

روایت هشتم این باب که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد (۱) این است «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ الْحُسَیْنِ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ (علیه السلام) مَنْ مَرَّ بِبَسَاتِینَ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ یَأْکُلَ مِنْ ثِمَارِهَا وَ لَا یَحْمِلْ مِنْهَا شَیْئاً» (۲) [۲۶] این البته مرسله صدوق است منتها مرسله صدوق مستحضرید، چه صدوق، چه کلینی، چه شیخ طوسی(رضوان الله علیهم) مرسلات آنها، دو قسم است: یک وقتی مرحوم صدوق می فرماید که «روی عن الصادق علیه السلام»، این یک مرسلی است که چندان مورد اعتماد نیست. یک وقتی مستقیماً می فرماید که «قال الصادق علیه السلام»؛ این معلوم می شود که نزد او مورد اعتماد است، وگرنه چگونه به طور جزم اسناد می دهد که امام صادق فرمود! مرسلات کلینی و صدوق و شیخ طوسی(رضوان الله علیهم)، یکسان نیستند؛ آنجا که محدّث می گوید «روی عن الصادق (علیه السلام)» بیش از ارسال از آن استفاده نمی شود. آنجا که مستقیماً به خود حضرت اسناد می دهد می گوید «قال الصادق علیه السلام» این معلوم می شود که نزد او مورد اعتماد است اگر مورد اطمینان نبود که به ضرس قاطع نمی گفت که امام صادق فرمود! اینجا هم از همان قبیل است این از آن مرسلاتی که می شود به آن تکیه کرد مرحوم صدوق دارد که «قال الصادق (علیه السلام)» این با مرسلات دیگر فرق می کند، «وَ فِی کِتَابِ إِکْمَالِ الدِّینِ بِإِسْنَادِهِ السَّابِقِ فِی أَحَادِیثِ حِصَّهِ الْإِمَامِ مِنَ الْخُمُسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِیِّ فِیمَا وَرَدَ عَلَیْهِ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرَوِیِّ فِی جَوَابِ مَسَائِلِهِ عَنْ صَاحِبِ الزَّمَانِ (علیه السلام) - إِلَی أَنْ قَالَ - وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الثِّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا یَمُرُّ بِهِ الْمَارُّ فَیَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ یَأْکُلُهُ هَلْ یَحِلُّ لَهُ ذَلِکَ فَإِنَّهُ یَحِلُّ لَهُ أَکْلُهُ وَ یَحْرُمُ عَلَیْهِ حَمْلُهُ»، (۳) [۲۷]این گفتند به اینکه دلالت آن تام است و سند به عمل اصحاب منجبر شده است و می شود حجت. این روایت را مرحوم طبرسی هم در احتجاج «عن ابی الحسن محمد بن جعفر» هم نقل کرده است؛ (۴) حالا برسیم به روایت ده تا دوازده و بعد به جمع بندی برسیم.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص ۱۸۰.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۹، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۲۸ و ۲۲۹، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۴-

بیع ثمار مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع ثمار

هشتمین مسئله که از مسائل هشتگانه محقق(رضوان الله علیه) در متن شرایع بود این است که برای افرادی که از باغ عبور می کنند، حقّی است که از آن به عنوان «حق المارّه» یاد می شود. (۱) این مسئله هشتم گرچه مربوط به بیع «ثمار» نیست؛ ولی حق متعلّق به ثمار است؛ لذا آن را در این باب «ثمار» ذکر کردند و صورت مسئله این است که باغی است که میوه دارد و عابرین رهگذر از کنار این باغ می گذرد آیا می تواند از میوه این باغ، بدون اذن صاحب آن استفاده کند یا نه؟ اگر صاحب آن اذن داد که دیگر از بحث بیرون است آن دیگر اختصاصی به «ثمار» و غیر «ثمار» ندارد و «حق المارّه» مطرح نیست و مانند آن.

ص: ۹۲۴

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

صورت مسئله این است که باغی است که درختان آن به بار نشسته این میوه رسیده است، پس قبل از رسیدن محلّ بحث نیست، چون قبل از رسیدن افساد است و در موارد افساد هم روایت نهی کرده. افساد گاهی به این است که میوه رسیده و شخص چندتا از این میوه ها را می چیند، می ریزد این می شود افساد؛ یک وقت است قبل از رسیدن می چیند که این یک نحوه افساد است، پس صورت افساد از صورت مسئله خارج است و این رهگذر هم حق بردن ندارد که چیزی بکَند و همراه خود ببرد و نمی تواند به درخت آسیب برساند نمی تواند به سایر میوه ها آسیب برساند، نمی تواند به باغ آسیب برساند، نمی تواند به دیوارهای باغ آسیب برساند، نمی تواند به نهر و مجاری نهر آسیب برساند. اینکه در نصوص آمده است «وَ لَا یُفْسِدْهُ» (۱) [۲] اختصاصی به افساد ثمره ندارد همه اینها مشمول افساد است. اگر بخواهد از میوه استفاده کند طرزی است که بالاخره این نهر آسیب می بیند، چون نهر که همه جا به صورت سیمانی و محکم تنظیم نشده، در بعضی از جاها بالاخره نهر کوچک است و با یک پا گذاشتن آسیب می بیند، این «من غیر افساد»ی که در این طایفه مجوّزه هست، افساد چه به شجر برسد، چه به ثمر برسد، چه به ساقیه و نهر برسد و چه به باغ برسد و چه به دیوار برسد افساد است، پس اینها از صورت مسئله خارج است آیا این جایز است یا جایز نیست؟ اصل اوّلی همان طوری که در بحث های قبل روشن شد عدم جواز است عقلاً و نقلاً. چون تعدّی به مال مردم است. آن جا که خود صاحب اذن داد یا آدم علم به رضا دارد که آن هم از بحث بیرون است، چون در همه موارد این طور است. آیا در اینجا شارع مقدس اذن داد یا نه؟ آیا شارع مقدس اذن مالک را معتبر کرده است یا نه؟ آیا شارع مقدس کراهت مالک را مانع دانست یا نه؟ همه اینها باید بحث بشود. آن جایی که شخص راضی است، انسان علم به رضا دارد به زبان حال یا به زبان مقال، این رأساً از بحث بیرون است. در جایی که ما علم به رضایت نداریم و اصل اوّلی هم منع است، برای اینکه ﴿لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾ (۲) [۳]از همین قبیل است «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» (۳) [۴]از همین قبیل است که باید احراز إذن شود. حالا یا به زبان حال یا به زبان مقال؛ نظیر ﴿أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَه﴾ (۴) [۵]پس اصل اوّلی منع است که اگر ما در اثر جمع بندی روایات به جایی نرسیدیم، مرجع این اصل

عملی است که منع است. اقوال در مسئله هم باز همان طوری که ملاحظه فرمودید متعدّد بود: بعضی قائل به جواز بودند مطلقا، (۵) مثل محقِّق در متن شرایع و در متن المختصر النافع، (۶) بعضی ها قائل به منع بودند مطلقا، (۷) بعضی مردّد بودند تصریح به احتیاط نکردند بعضی گفتند احتیاط این است که ترک کند. سرّ اینکه مرحوم محقِّق در بین این اقوال چندگانه، صریحاً به اطلاق فتوا به جواز داد چه در شرایع چه در مختصر النافع، این بود که تا عصرِ مرحوم محقِّق، خیلی عدم جواز مطرح نبود، این متأخرین که بعد از مرحوم محقق هستند، آنها این عدم جواز را دامن زدند؛ لذا یک قول رسمی شد در برابر قول دیگران. لکن این بزرگوارهای فقهی می گویند اصحاب که قبل از محقق بودند تا عصر محقق حتی آنها که به خبر واحد عمل نمی کنند؛ مثل ابن ادریس، اینها بالصّراحه فتوا به جواز دادند. حالا یا برای اینکه اخبار برای آنها متواتر بود یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیّه بود یا به زعم آنها، اجماعی منعقد بود که ابن ادریس به بعضی از اینها اشاره می کند (۸) با اینکه خبر واحد را حجت نمی داند. این منافات ندارد که برای پیشینیان چیزی مسلّم شده باشد و برای متأخران مشکوک باشد، این آتش سوزی هایی که رخ داده، این کتابخانه ها و کتاب هایی که از دست رفته، خیلی از اسناد و مدارک از دست رفته است و از دست می رود؛ لذا متقدمان ممکن است به چیزی دسترسی داشته باشند که متأخران به آن دسترسی ندارند، البته هر کسی برابر آن مدارکی که دارد، حجت نزد آنها همان است؛ ولی اینکه غالباً فتوای به منع بعد از محقق پیش آمد برای این است که دسترسی بزرگان قبلی به کتا ب ها و نُسَخ خطی اصیل بیش از متأخران بود همین جنگ ها و غارت هایی که می بینید اتفاق می افتد کتاب ها از دست می رود همین است. بنابراین افرادی که خبر واحد را حجت نمی داند به خبر واحد عمل نمی کنند مثل ابن ادریس، اینها به صورت صریح و شفاف می گویند «أکل مارّه» جایز است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۷، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۴، ص۵۷۲، ابواب المزار وما یناسبه، باب۹۰، ط آل البیت.

۴- نور/سوره۲۴، آیه۶۱.

۵- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۲۲۶.

۶- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۳۱.

۷- قواعد الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص۱۲.

۸- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۲۲۶.

مطلب بعدی آن است که گاهی انسان در اموال باید احتیاط کند، برای اینکه آن مال وقف است یا مال متعلّق حق فقراست یا متعلّق حق یتیم است یا متعلّق حق کارگران بی بضاعت است. اینها جای احتیاط است، احتیاط در اموال همیشه مطلوب است مخصوصاً در این بخش از اموال. در مسئله «حق المارّه» هیچ فرقی بین این اموال نیست. باغ اگر وقفی باشد یا غیر وقفی، غلّات آن به حدّی باشد که متعلّق «حق الزّکاه» باشد که سهم فقرا در آن هست، فرقی نمی کند. یا نه، برای چندتا کارگری باشد که اینها «بالضروره» باغی درست کردند که عائله خود را تأمین کنند. پس گاهی میوه باغ وقف است، گاهی در اثر رسیدن این غلّات اربعه، متعلّق حق زکات است، بنا بر اینکه به عین تعلّق بگیرد، گاهی متعلّق به فقرا و مساکینی است که آنها «بالشّرکه» باغی درست کردند، گاهی مال ایتام است، گاهی از بیت المال باغی درست کردند؛ در همه موارد، احتیاط بیش از اموال شخصی رجحان دارد. در هیچ کدام از این موارد، استثنایی نشده که اگر مال وقفی بود یا متعلّق حق زکات بود، در اثر اینکه این غلّات رسیده این استفاده نکند، این «حق المارّه» را مالک حقیقی اجازه داده است. پس صورت مسئله خیلی باز است اختصاصی به مِلک شخصی ندارد.

مطلب دیگر اینکه این افسادی که در روایات به آن اشاره شده گفتند که اگر افساد شود جایز نیست، (۱) همان طوری که الآن اشاره شد، یک توسعه دیگری هم دارد. افساد از نظر اینکه یا باغ است یا شجر است یا ثمر است یا دیوار است یا نهر است اینکه توسعه داده شد. گاهی افساد به این است که اگر خود این یک نفر بخواهد ده تا میوه بچیند ببرد افساد است یک عدد میوه به عنوان «حق المارّه» برای او بس است. حالا اگر یک اردوی ده نفری دارند ردّ می شوند، هر کدام یک عدد بچینند که می شود افساد! درست است که برای کلّ واحد، هر کدام از آنها یک عدد دارند میوه می چینند، اما طبق تعلیلی که در بعضی از روایات آمده است که به حضرت عرض کرد یک خوشه که چیزی نیست، یک میوه که چیزی نیست، حضرت فرمود همان یک دانه یک دانه میوه باغ را تشکیل می دهد، هر کس که بیاید یک عدد بچیند که دیگر میوه ای نمی ماند! حالا اگر یک اردوی ده نفره در اینجا راه دهند هر کدام می توانند یک عدد بچینند؟ یا به تعبیر بعضی از فقها که مرحوم صاحب جواهر هم از آنهاست «و اقتَرَع» یا «و اقتُرِع» بین آنها؟ (۲) قرعه بزنند که به نام هر کسی افتاد یکی او بچیند، نه اینکه این اردوی ده نفره هر کدام یکی بچینند! این می شود افساد. پس گاهی افساد به این است که یک نفر بخواهد چند تا میوه بچیند، یک وقت که یک اردوی ده نفره رسیدند هر کدام یک میوه بچینند این می شود افساد. پرسش: ...؟ پاسخ: چرا! «حق المارّه» در این است، مثل اینکه کسی حق دارد از این یک عدد میوه استفاده کند، مثل اینکه یک عدد میوه را خریده؛ منتها اگر درب دارد از راه درب وارد شود، اگر باغ دیوار دارد که با یک نردبان وارد شود که هیچ کدام از اینها آسیب نبینند، مثل اینکه یک دانه میوه را خریده و حق چیدن هم دارد، نه اینکه یک میوه خریده حق چیدن برای مالک باشد، مالک بچیند به او بدهد، خودش باید برود بچیند. اگر این حق برای او ثابت شد و مالک حقیقی یک چنین اجازه ای دارد او مثل خود مالک است مگر خود مالک حق دارد دیوار خود را فاسد کند؟ میوه درخت را فاسد کند؟ اسراف حرام است، شجر خود را فاسد کند نهر را فاسد کند ثمر را فاسد کند اینها حرام است این شخص هم حق ندارد. این شخص که مالک حقیقی به او گفته شما یک دانه از این درخت حق استفاده داری، برای او تحلیل کرده؛ ولی مواظب باش که فاسد نکنی؛ حالا یک اردوی ده نفر راه افتادند به عنوان رهگذر از اینجا ردّ شدند، دیدند یک خوشه درخت سیب آمده و در دسترس است، هر کدام که یک میوه را بچینند که چیزی نمی ماند! درست است که برای هر کدام یک میوه در نظر گرفته می شود؛ اما در اردوی ده نفره می شود افساد. استدلال حضرت هم در بعضی از روایات ناهیه این بود که اگر هر کسی بیاید یک خوشه بگیرد که باغی نمی ماند؛ معلوم می شود در زمان

اردویی، یا کسی حق ندارد یا اگر هست قرعه است. قرعه به نام هر کسی افتاد به تعبیر صاحب جواهر، او می تواند استفاده کند چون ملاک همین است. پرسش: اگر این ده نفر از هم جدا بودند، به صورت اردویی نبودن ولی ده نفر ؟ پاسخ: آن دومی هم همین گونه است، آن تعلیل این را هم شامل می شود، حضرت فرمود اگر ما طرزی تجویز کنیم که هر کسی بیاید، یک دانه یک دانه بچیند باغی نمی ماند، اگر دومی می داند که اولی استفاده کرده است، حق ندارد، اگر نمی داند که ضامن است، چون این حق برای بعض است «فی الجمله» و استیفا شد دیگر بعد حقی نمی ماند. آن افسادی که گفته شد همین است، چون افساد را حضرت معنا کرد گفت هر کس بیاید یک دانه بچیند که میوه ای نمی ماند! پس اگر اردویی باشد یا متعاقِب هم باشند، آن اولی که رفته چیده دومی اگر می داند که حق ندارد اگر نمی داند حکم تکلیفی او منع نیست؛ ولی شرعاً احتمال ضمان هست. پرسش: این در درون باغ است، اگر از شاخه بیرون دیوار استفاده نماید چه طور؟ پاسخ: خارج باغ هم همین طور است؛ یک وقت است که می گوییم کلّاً این شاخه مِلک مالک نیست، آن را که نمی شود گفت؛ یک وقت است که می گوییم خود مالک، صَرف نظر کرده که مالک راضی است؛ اما ما می خواهیم بگوییم مالک ظاهری رضایت او احراز نشده مالک واقعی که شارع است او دارد رضایت می دهد این مالک واقعی که شارع است با این وضع در این محدوده رضایت داده در چند روایت تعبیر شده «من غیر إفسادٍ»، افساد هم به همین هاست و بعضی از روایات هم شفاف و روشن کرده هر کسی بیاید یک دانه میوه بچیند دیگر میوه ای نمی ماند، این هم معلوم می شود جزء افساد است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۷، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۱۳۴.

بنابراین هم صورت مسئله مشخص شد، هم شروط آن مشخص شد، هم اقوال مسئله مشخص شد، هم آن اصول اولیه و مرجع اولیه مشخص شد، هم بخشی از روایات مجوّزه خوانده شد، بخشی از روایات مانعه هم در بحث قبل مورد اشاره قرار گرفت که آن صحیحه ابن یقطین (۱) هم صحیحه است روایتی است معتبر که می گوید جایز نیست؛ منتها جمع دلالی آن به این است که این روایتی که می گوید جایز نیست، ظاهر در نهی است، آن روایات مجوّزه صریح در جواز می باشند. لذا این روایت ناهیه را می شود حمل بر کراهت کرد یا حمل کرد بر مواردی که افساد را به همراه دارد؛ آن جایی که افساد است جایز نیست یا آن جا که افساد نیست ضرری هم به صاحب باغ نمی رسد مکروه است. این جمع دلالی هست، اگر در جایی برای کسی، جمع دلالی مقدور نبود، اینها در حال تعارض تساقط می کنند، مرجع آن اصل عدم جواز است و اگر کسی چنین فتوایی را داد که صریحاً می گوید «لایجوز» و اگر برای او روشن نیست که چنین مرجعیتی برای آن اصول اولیه باشد، احتیاط می کند. اینکه برخی ها تردد داشتند یا برخی ها احتیاط کردند به همین جهت است.

بخش وسیعی از روایات باب هشت از ابواب «ثمار» در بحث قبل خوانده شد؛ اما حالا بقیه روایات؛ تا روایت نهم خوانده شد؛ اما روایت ده که «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ(علیهم الصلاه و علیهم السلام) أَنَّهُ سُئِلَ عَمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ مِنَ الْفَاكِهَةِ وَ الرُّطَبِ مِمَّا هُوَ لَهُمْ حَلَالٌ» چیست؟ سؤال کرد، چه چیزی حلال است چه چیزی حلال نیست؟ «فَقَالَ(علیه السلام) لَا يَأْكُلْ أَحَدٌ إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ وَ لَا يُفْسِدْ إِذَا كَانَ عَلَيْهَا فِنَاءٌ مُحَاطٌ»؛ «فناء»؛ یعنی آستان، «بِفِنَائک» که در بخش پایانی زیارت «عاشورا» که دارد که اینهایی که «بَذَلُوا مُهَجَهُم» در فنای شما؛ یعنی در آستان شما، نه «فَنـاء»، «وَ عَلَى الأَروَاحِ الَّتِي حَلَّت بِفِنَائِک» (۲) [۱۳]«فِناء» یعنی آستان شما، آن شهدایی که در آستان شما شربت شهادت نوشیدند و جان خود را تقدیم کردند. این آستان محاط است به یک دیوار و حائطی، اینجا جایز نیست. «وَ مِنْ أَجْلِ الضَّرُورَةِ» باشد آنها هست. «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صلّی الله علیه و آله و سلّم) أَنْ يُبْنَى عَلَى حَدَائِقِ النَّخْلِ وَ الثِّمَارِ بِنَاءٌ» وجود مبارک امام صادق(علیه الصلاه و علیه السلام) می فرماید که پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلم) فرمود: شما روی این باغ های مدینه دیوار نکشید، برای اینکه این عابرین، رهگذرها بتوانند از این میوه ها استفاده کنند: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صلّی الله علیه و آله و سلم) أَنْ يُبْنَى عَلَى حَدَائِقِ النَّخْلِ وَ الثِّمَارِ بِنَاءٌ لِكَيْ يَأْكُلَ مِنْهَا كُلُّ أَحَدٍ» (۳) [۱۴]هر کسی می آید بالاخره سهمی داشته باشد، نه اینکه اردویی بیایند! نه هر روز بیایند، عبور آنها اگر افتاد. این نهی را مرحوم صاحب وسائل وفاقاً للشیخ و خیلی از قدما حمل بر کراهت کردند. (۴)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۸، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۵۸.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۹، ابواب بیع الثمار، باب، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۹، ابواب بیع الثمار، باب، ط آل البیت.

روایت یازدهم «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ» در مستطرفات سرائر دارد که «نَقْلًا مِنْ کِتَابِ مَسَائِلِ الرِّجَالِ وَ مُکَاتَبَاتِهِمْ» دارد که از «مَوْلَانَا أَبَا الْحَسَنِ عَلِیَّ بْنَ مُحَمَّدٍ(علیهم السلام) مِنْ مَسَائِلِ دَاوُدَ الصَّرْمِیِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ دَخَلَ بُسْتَاناً أَ یَأْکُلُ مِنَ الثَّمَرَهِ مِنْ غَیْرِ عِلْمِ صَاحِبِ الْبُسْتَانِ قَالَ نَعَمْ». (۱) [۱۶] این «مِنْ غَیْرِ عِلْم»؛ یعنی بدون رضایت، چون علم دخیل نیست، ممکن است لسان حال و مانند آن شهادت بدهد که اگر او می دانست راضی بود، «مِنْ غَیْرِ عِلْم»؛ یعنی رضایت او احراز نشده. احراز کراهت مانع نیست، احراز رضایت شرط است؛ ولی رضایت احراز نشده، این مالک حقیقی می فرماید عیب ندارد حالا چگونه برای ابن ادریس این مسئله جا افتاد و ثابت شد با اینکه ایشان به خبر واحد عمل نمی کند به این مضمون فتوا داده است.

روایت دوازدهم این باب، «أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: لَا بَأْسَ بِالرَّجُلِ یَمُرُّ عَلَی الثَّمَرَهِ وَ یَأْکُلُ مِنْهَا وَ لَا یُفْسِدُ قَدْ نَهَی رَسُولُ اللَّهِ (صلّی الله علیه و آله و سلم) أَنْ تُبْنَی الْحِیطَانُ بِالْمَدِینَهِ لِمَکَانِ الْمَارَّهِ» (۲) [۱۷]فرمود: دور این باغ ها را دیوار نکشید، برای اینکه رهگذر که می آید بتواند از میوه های باغ استفاده کند، «قَالَ وَ کَانَ إِذَا بَلَغَ نَخْلُهُ أَمَرَ بِالْحِیطَانِ فَخُرِّبَتْ لِمَکَانِ الْمَارَّهِ»، خود حضرت باغی داشت وقتی میوه های آن می رسید گوشه ای از این باغ را باز می کرد که عابر بتواند استفاده کند؛ حالا این کار خود حضرت بود در مِلک خود حضرت این دلیل بر سخا و کَرم اوست نه اینکه حکم فقهی باشد اما آن نهی، حکم فقهی بود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۹، ابواب بیع الثمار، باب، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۲۹، ابواب بیع الثمار، باب۸، ط آل البیت.

در نتیجه روایات باب هشت دو طایفه است: روایات مانعه و روایات مجوّزه، روایات مانعه هم صحیح دارد هم ضعیف، روایات مجوّزه هم صحیح دارد هم ضعیف؛ جمع دلالی اینها این است که روایات مجوّزه، صریح در جواز است، نصّ است، چون می فرماید «لَا بَأْسَ»، «لَا بَأْسَ» این نصّ در جواز است. روایات مانعه که نهی است با آن هیأت «لایأکل» و مانند آن، ظاهر در حرمت است، قابل حمل بر کراهت است، قابل حمل بر آن شرایط مفقوده که افساد و مانند آن باشد هست. اگر کسی در این جمع دلالی موفق نشد، مرجع، آن عدم جواز است؛ دیگر جا برای تردید نیست. اینکه برخی از بزرگان مردد هستند، برای آن است که روشن نشد برای اینها که اینها در حدّ «إذا تعارضا تساقطا» هستند تا به اصل مراجعه کنند، آنها که به احتیاط فتوا دادند، احتیاط طریق نجات است، برای همه روشن است که آدم، حداقل علم به کراهت نداشته باشد لازم نیست علم به رضایت داشته باشد پس اگر همه حدود صورت مسئله مشخص شد یعنی افسادی در کار نیست، نه افساد شجر، نه افساد ثمر، نه افساد باغ، نه افساد دیوار، نه افساد نهر، هیچ نیست، علم به رضایت شرط نیست، علم به کراهت مانع است. در اموال، علم به رضایت شرط است؛ ولی در این خصوص علم به کراهت مانع است. اگر کسی علم دارد که مالک راضی نیست، اینجا احتیاط، احتیاط لزومی است، اگر بالاتر از احتیاط نباشد؛ اما وقتی علم ندارد که مالک راضی است یا راضی نیست، صورت مسئله مشخص شد همه شرایط را داراست این جایز است. این عصاره بحث در مسئله هشتم که آخرین مسئله از مسائل هشت گانه باب «ثمار» است. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، «إفسادُ كلّ شَيْءٍ بِحَسَبِه»، به او اجازه دادند، که این رهگذر یک عدد بچیند و برود؛ حضرت هم در آن روایت نهی کرده، فرمود: اگر هر کسی بخواهد بچیند و این حق باشد، چیزی بر درخت نمی ماند؛ حالا درخت های متعدد است و صد عابر دارند می گذرند، به این باغ آسیب می رسد، افساد هم دارد؛ ما بگوییم بیش از یکی هر کس بیاید یک عدد بچیند این باغ ولو درختان متعددی دارد افساد است. «إفسادُ كلّ شَيْءٍ بِحَسَبِه» این شخص زائد بر حق خود او افساد است، الآن همین یک عدد را بخواهد حمل کند چطور است؟ جایز نیست؛ با اینکه یک نفر است الآن میل به غذا ندارد، میل به میوه ندارد در منزلش این میوه بود صَرف کرده الآن میل ندارد بگوید من این را می چینم ببرم، ظهر که شد مصرف می کنم این نمی تواند، برای اینکه همین نسبت به آن افساد است، آن چیزی که اجازه داده شد این است که بخواهد، همان جا میل کند، نه اینکه بچیند و همراه خود ببرد، چون اصل اوّلی منع است اصل اوّلی حرمت تصرّف در مال مردم است اگر بخواهد خارج شود بر مورد نص باید اختصار کرد. پرسش: قائلین به جواز در صورت علم به کراهت، یک دانه را هم باید منع کنند؟ پاسخ: بله؛ ولی این روایاتی که منع می کند قبل از مرحوم محقق، برای همه اینها روشن بود که عیب ندارد ولو راضی نباشد اما بعد از مرحوم محقق، بسیاری از بزرگان بودند که برگشتند می گویند علم به رضایت شرط نیست، در خصوص «أکل مارّه»؛ اما علم به کراهت، اگر مانعی نباشد که به صورت اقوا، آدم فتوا به حرمت بدهد، مانعی هست که انسان احوط به صورت احتیاط نظر بدهد، برای اینکه اصل اوّلی آن طرف است، روایات مانعه هم در آن صحیحه و غیر صحیحه هست، بعد از مرحوم محقق بسیاری از بزرگان فقهی نظر به منع دادند، این است که جا برای احتیاط لزومی در صورت احراز کراهت سر جایش محفوظ است. پرسش: ...ادلّه ای که از معصومین رسیده می گوید جایز است؟ پاسخ: بسیار خب، همان معصوم فرمود جایز نیست، اصل اوّلی منع است، ادله عقلی و ادله نقلی، عدم جواز تصرّف در مال مردم است آیات و روایات این را می گوید: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ». اما اگر فتوای خود معصومین درست به دست ما نرسید، در اثر تعارض نصوص نتوانستیم جمع فقهی داشته باشیم، به آن اصل اوّلی و قواعد عامه مراجعه می کنیم قواعد عامه هم منع است اینکه بسیاری از متأخران و بعد از مرحوم محقق نظرشان با قبل از مرحوم محقق فرق کرده همین است. بنابراین اگر ما علم به کراهت نداریم جایز است، علم داریم که او راضی نیست احتیاط لزومی ترک است.

حالا روز چهارشنبه است، بحث روایی هم که مربوط به خود ماست انجام بدهیم. در بعضی از آیات دارد که برخی از مؤمنان که جزء اوحدی اهل ایمان هستند اینها کسانی هستند که دائماً در نماز هستند: (الَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ) (۱) [۱۸]این (الَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ)؛ یعنی دائماً نماز می خوانند؟ یا دائماً نمازهای خودشان را می خوانند هیچ وقت ترک نمی کنند؟ در ذیل این آیه (الَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ) روایاتی است که می گوید کسانی که «دائم الذّکر» هستند به منزله «دائم الصلاه» هستند نمازهای واجب و مستحب خود را می خوانند، اما این طور نیستند که دائماً مشغول نماز خواندن باشند؛ دائماً مشغول ذکر الهی هستند، ذکر هم یا فعلی است یا قولی؛ ذکر قولی که مشخص است، اذکار منقول مشخص است، ذکر فعلی این است که کاری که دارد انجام می دهد به یادش باشد که این کار او حلال است یا حرام؟ اینکه می گویند هر کاری انجام می دهید، اول «بسم الله» بگویید (۲) این «بسم الله» یک قرنطینه است گفتن آن البته ثواب دارد خوب ذکر الهی است و ثواب خاص خودش را دارد؛ ولی یک قرنطینه است، مثل ایست بازرسی است. انسان هر کاری که می خواهد بکند، هر حرفی می خواهد بزند، هر غذایی که می خواهد بخورد، مطلبی می خواهد بنگارد، درسی که می خواهد شروع کند، وقتی که می گوید «بسم الله الرحمن الرحیم»، به این معناست که خدایا! من این کار را به نام شما شروع می کنم، این کار یقیناً یا واجب است یا مستحب؛ دیگر حرام و مکروه را که نمی شود به نام خدا شروع کرد! خود این «بسم الله» گفتن قرنطینه است، ایست بازرسی است، حافظِ انسان است. به ما گفتند هر کاری که می خواهید بکنید اول یک «بسم الله» بگویید؛ حالا این معنا را در ذهن داشته باشید. معنای اینکه «بسم الله» را در آغاز کار مطرح کنیم، این است که این کار یقیناً یا واجب است یا مستحب، چون کار حرام را که نمی شود به نام خدا شروع کرد! اگر این چنین شد، کسانی که با این فعل به یاد خدا بودند یا با آن ذکر که خود ذکر متوجه است، گاهی خود ذاکر غافل است، اگر نه، یک ذکر هوشمندانه و هشیارانه داشتیم، این طبق بعضی از روایاتی که در ذیل آیه (الَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ)آمده است این می شود «دائم الصلاه». آن شخص هم که گفت: «خوشا آنانکه دائم در نمازند»؛ برابر همین روایات گفته است نه اینکه دائماً دارند نماز می خوانند! کسی که دائماً به یاد خدا باشد، طبق آن روایاتی که ذیل آیه (الَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ) آمده است دائماً در نمازند؛ پس انسان می توان این چنین باشد. برای طلبه ها و حوزویان و فضاهای علمی دینی دانشگاهی و مانند آن، که در این راه علوم الهی حرکت می کنند، اینها جزء (الَّذِینَ هُمْ عَلَی صَلاَتِهِمْ دَائِمُونَ) می توانند باشند اگر غفلت نکنند، چون روایات متعددی از اهل بیت مخصوصاً از وجود مبارک پیغمبر(علیهم الصلاه و علیهم السلام) رسیده است که علم «مَدَارَسَتهُ حَسَنَه» (۳) [۲۰]تعلیم آن عبادت است تعلّم آن عبادت است، مدارست آن عبادت است. اگر کسی شبانه روز، اشتغال علمی دارد او می شود «دائم الصلاه» اگر طبق این روایاتی که مخصوصاً از وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و اله و سلم) رسیده است که تعلیم آن حسنه است «مَدَارَسَتهُ تَسبِیحٌ»؛ چنین انسانی نزد آن خاندان عزیز است. الآن آرزوی همه ما این است که حضرت ولیّ عصر(ارواحنا فداه) را زیارت کنیم، این آرزوی همه است؛ اما عمده آن است که حضرت ما را ببینند، یک؛ با عظمت نگاه کند، دو. این آرزوی ما نیست؟! چون هیچ فرقی از این جهت بین ائمه(علیهم السلام) که نیست.

۱- معارج/سوره ۷۰، آیه۲۳.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۷، ص ۱۷۰، ابواب الذّکر، باب۱۷، ط آل البیت.

٣- الخصال، الشيخ الصدوق، ج١، ص٥٢٢.

وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) فرمود که بعضی از دوستان من (همان شاگردان ایشان از اصحاب ایشان) در چشم من با عظمت دیده می شدند: «کَانَ یُعَظِّمُه فِی عَینِی صَغُرَ الدُّنیَا فِی عَینِه» خیلی است که حضرت امیر(سلام الله علیه) کسی را با عظمت نگاه کند، می فرماید: این شخص در چشم من بزرگ بود. یک وقت «کَانَ لِی فِیمَا مَضَی أَخٌ فِی اللّهِ»، در گذشته، مثل آن حالا یا شهید شد یا رحلت کرد، «کَانَ لِی فِیمَا مَضَی أَخٌ فِی اللّهِ»، «کَانَ خَارِجَاً مِن سُلطَانِ بَطنِهِ»، (۱) [۲۱]از سلطنت شکم بیرون آمده بود؛ اولین جمله ای که حضرت درباره او دارد این است که از سلطنت شکم بیرون آمد تحت سلطه شکم نبود: «کَانَ خَارِجَاً مِن سُلطَانِ بَطنِهِ» و اگر غذای ساده ای نصیب او می شد می خورد؛ یک چنین کسی «کَانَ یُعَظِّمُه فِی عَینِی صَغُرَ الدُّنیَا فِی عَینِه»، «عَظُمَ الخَالِقُ فِی أَنفُسِهِم» (۲) [۲۲]درباره همین هاست در همان خطبه معروف که دارد در اوصاف متقیان، اینجا هم همان را دارد که «عَظُمَ الخَالِقُ فِی أَنفُسِهِم فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِی أَعیُنِهِم» این با تعبیرات گوناگون، بعد فرمود «کَانَ یُعَظِّمُه فِی عَینِی صَغُرَ الدُّنیَا فِی عَینِه» دنیا با همه جلال و شکوهی که به حسب ظاهر دارد در چشم او کوچک بود آن وقت این راه را نشان می دهد پس از آن جهت که فرقی بین وجود مبارک حضرت؛ ولیّ عصر و وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیهما) و ائمه(علیهم السلام) اینها نور واحدند نیست، اصرار ما این نباشد که حضرت را زیارت کنیم، اصرار آن باشد که حضرت ما را ببیند، یک؛ با عظمت هم به ما نگاه کند، دو؛ برای اینکه در آن عصر حضرت امیر بعضی از شاگردان به این مقام رسیدند که «کَانَ یُعَظِّمُه فِی عَینِی صَغُرَ الدُّنیَا فِی عَینِه» دنیا را کوچک شمردن و بر دنیا پیروز شدن، کار سختی نیست، دنیا بیرون از ما نیست، ما چیزی در جهان خارج به نام دنیا داشته باشیم، این نیست، زمین دنیا نیست، آسمان دنیا نیست، اینها آیات الهی و مخلوق هستند، اینها لهو و لعب نیستند، اینها بازی نیستند، خدای سبحان فرمود: اینها را من خلق کردم، ما بازیگر نیستیم؛ (۳) آسمان لعب نیست، زمین لعب نیست، صحرا و دریا لعب نیستند موجودات حقیقی و آیات الهی هستند. فرمود: (وَ مَا خَلَقْنَا السَّماوَاتِ وَ الأرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا إلاّ بِالْحَقِّ) (۴) [۲۴] فرمود گاهی به صورت قضیه سالبه، گاهی به صورت قضیه موجبه فرمود ما باطل خلق نکردیم، ما فقط حق خلق کردیم؛ پس آسمان و زمین حق هستند.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۹، ص۱۸۳.

۲- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۰، ص۱۳۳.

۳- دخان/سوره۴۴، آیه۳۸.

۴- حجر/سوره۱۵، آیه۸۵.

دنیا همان پنج مرحله سوره مبارکه «حدید» است که جز در حیطه نفوس انسانی و قراردادهای انسانی نیست اینکه فرمود: (لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَزِینَهٌ وَ تَفَاخُرٌ بَیْنَکُمْ وَ تَکَاثُرٌ فِی الأَمْوَالِ وَ الأَوْلَادِ) (۱) [۲۵]اینها جزء قراردادهای اجتماعی و اعتباری است. اگر انسان نباشد دنیایی هم نیست، زمین هست آسمان هست؛ اما لهو و لعب نیست. پس چیزی که اگر ما نباشیم نیست و به وجود ما اعتبار می یابد می شود بر آن مسلّط شد. حضرت که نفرمود، آسمان نزد او کوچک بود یا زمین نزد او کوچک بود! فرمود دنیا نزد او کوچک بود. ما چیزی در خارج داشته باشیم وجود خارجی داشته باشد به نام دنیا که نداریم، این مراحل پنج گانه بازی ساخته خود انسان است. اگر کسی اهل بازی و بازیگری نباشد، نه خودش بازی کند، نه دیگری را بازی بدهد، اصلاً در دنیا نیست. در بعضی از خطبه های نهج البلاغه آمده است که فرمود دنیا فرزندانی دارد، آخرت فرزندانی دارد، شما از آنجا آمدید، شما چرا پدر و مادر خود را گم کردید! شما از آخرت آمدید: «کُونُوا مِن أَبنَاءِ الآخِرَه وَ لاتَکُونوُا مِن أَبنَاءِ الدُّنیَا» (۲) [۲۶]چون شما از آنجا آمدید. شما از جایی آمدید که بعد به همان جا برمی گردید شما فرزند آخرت هستید این فرزند آخرت هستید؛ یعنی چه؟ بنابراین دنیا آن جلال و شکوه را ندارد که آدم نتواند بر آن مسلط شود به قرارداد انسان وابسته است اگر به قرارداد انسان وابسته است انسان می تواند بر آن مسلّط شود آن وقت این راه را ما باید ادامه بدهیم، وگرنه دیدن ظاهری حضرت، خیلی افراد بودند که وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلم) را دیدند نماز پنج وقت را در بهترین مسجد بعد از مسجد الحرام پشت سر آن حضرت خواندند و به جایی نرسیدند.

۱- حدید/سوره۵۷، آیه ۲۰.

۲- غرر الحکم و درر الکلم، تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ص۵۳۳.

پرسش: ...؟پاسخ: درباره دنیا، انسان مادامی که در این نشئه زندگی می کند؛ یعنی روی این زمین و زیر این آسمان، این قراردادها را باید داشته باشد، قرارداد مالکی، ازدواج، اینها قرارداد است، امر اعتباری است، این را می تواند کنترل کند مدیریت کند که آلوده نشود، بالاخره انسان خرید و فروش دارد امر اعتباری است ازدواج دارد، یک امر اعتباری است این امور اعتباری را می تواند بدون زینت و تفاخر و تکاثر مدیریت کند، کوثری مدیریت کند، نه تکاثری؛ آن وقت می شود راحت. «صَغُرَ الدُّنیَا فِی عَینِه»، آن قراردادها، آن لهو و لعب و تفاخر و تکاثر نزد او کوچک است، چون نزد او کوچک است، اعتنا هم نمی کند.

غرض آن است که برای ما طلبه ها راه عبادت و دائم الصلات بودن فراوان است، برای اینکه کار ما درس و بحث است و گفتند درس و بحث هم نوعی عبادت است. ما این درس و بحث را به رسمیت بشناسیم به عنوان عباد بشناسیم چیزی برای ما روشن نشد مطرح نکنیم، تا چیزی برای روشن نشد از کنار آن نگذریم که - إن شاءالله - این علم به عمل صالح به بار نشیند.

بیع سَلَف ۹۳/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفسیر آیات ۵۱ تا ۵۷ سوره غافر

(إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِینَ آمَنُوا فِی الْحَیَاهِ الدُّنْیَا وَ یَوْمَ یَقُومُ الأَشْهَادُ (۵۱) یَوْمَ لَا یَنفَعُ الظَّالِمِینَ مَعْذِرَتُهُمْ وَ لَهُمُ اللَّعْنَهُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (۵۲) وَ لَقَدْ آتَیْنَا مُوسَی الْهُدَی وَ أَوْرَثْنَا بَنِی إِسْرَائِیلَ الْکِتَابَ (۵۳)هُدی وَ ذِکْرَی لِأُولِی الأَلْبَابِ (۵۴) فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ بِالْعَشِیِّ وَ الْإِبْکَارِ (۵۵) إِنَّ الَّذِینَ یُجَادِلُونَ فِی آیَاتِ اللَّهِ بِغَیْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِی صُدُورِهِمْ إِلَّا کِبْرٌ مَا هُم بِبَالِغِیهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ (۵۶) لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ أَکْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَ لکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ (۵۷))

ستوده شدن قرآن به عزیز و علیم و احتجاج براساس آن

سوره مبارکه «غافر» - همان طور که ملاحظه فرمودید - در مکّه نازل شد، صدر سوره از عظمت قرآن به عنوان اینکه متکلّم این کلام «الله» می باشد که دارای عزّت و علم است شروع شد؛ یعنی این کتاب مظهر «الله» است که تمام اسمای عظیم را در بر دارد و «عزیز» و «حکیم» است. عزّت را هم همان طور که ملاحظه فرمودید؛ یعنی نفوذ ناپذیری و علم هم که معنای آن روشن است، پس چنین کتابی هم «عزیز» خواهد بود و هم «علیم»؛ لذا در قرآن کریم از خود قرآن به عنوان «عزیز» یاد شده است که (إِنَّهُ لَکِتَابٌ عَزِیزٌ لَا یَأْتِیهِ الْبَاطِلُ مِن بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ)، (۱) چه اینکه به کتاب «حکیم» و مانند آن هم ستوده شد. اگر متکلّم «عزیز» است، کلام او هم «عزیز» است؛ اگر متکلّم نفوذ ناپذیر است، کلام او نفوذ ناپذیر است؛ اگر متکلّم شکست ناپذیر است کلام او هم شکست ناپذیر است و منشأ این عزّت هم علم اوست. بنابراین صدر این سوره با عزّت و علم شروع شده است و احتجاج هایی هم که در اثنای این سوره مطرح است، در همین دو محور است؛ یعنی عزّت و علم، آن جا که گفته می شود کفّار سلطان ندارند؛ یعنی عزّت معنوی و حجّت الهی و برهان عقلی ندارند، وگرنه سلطنت ظاهری که در اختیار آنها بود؛ وقتی فرعون می گفت: (أَ لَیْسَ لی مُلْکُ مِصْرَ وَ هذِهِ الْأَنْهارُ تَجْری مِنْ تَحْتی) (۲) سلطنتی داشت و اینکه گفت: (ذَرُونی

أَقْتُلْ مُوسى وَ لْيَدْعُ) (۳) [۳]مثلاً سلطنتی داشت؛ ولی قرآن کریم می فرماید که اینها سلطنت ندارند.

۱- فصلت/سوره ۴۱، آیه ۴۱.

۲- زخرف/سوره ۴۳، آیه ۵۱.

۳- غافر/سوره ۴۰، آیه ۲۶.

محقق وعده الهی بر حفظ قرآن و پیامبر

پرسش: کلام خداوند را چگونه نمی توانستند تغییر دهند؟ پاسخ: برای اینکه اگر بخواهد باطل در آن راه پیدا کند، معلوم می شود نفوذ راه پیدا کرده است؛ امّا در مورد تحریف، مثل اینکه خود انبیا را شهید نموده و کتاب های او را تحریف کردند. یک وقت است که کسی را ذات اقدس الهی حفظ می کند، مثل اینکه فرمود: (وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)؛ (۱) [۴]چون وعده داد، او محفوظ است و در همه جنگ ها هم محفوظ بود! وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) فرمود: «كُنَّا إِذَا احْمَرَّ الْبَأْسُ اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلّم)»؛ (۲) [۵]یعنی هر وقت «نائره» جنگ خیلی داغ و برافروخته می شد، ما که کنار حضرت می آمدیم، احساس امنیت می کردیم، مثل این بود که وارد سنگر شدیم؛ این همان (وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاس) است؛ اما درباره انبیای دیگر که چنین وعده ای را نداد: (يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَق). در جریان تحریف کتب آسمانی فرمود ما آنها را به عهده نگرفتیم؛ انجیل را به عهده نگرفتیم، تورات را به عهده نگرفتیم؛ امّا قرآن را به عهده گرفتیم! (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ). (۳) بنابراین هر چه را که خدا به عهده گرفت، این مصون می ماند و هر چیزی را که خدا به عهده گرفت، مصون می ماند؛ کعبه را به عهده گرفت، فرمود ابرهه آمد ما «طیور» را بر او مسلّط کردیم و نگذاشتیم بساط کعبه را برچیند! قرآن این چنین است! پیغمبر این چنین است! هر شخص یا هر چیزی را که خدا به عهده بگیرد، مصون است؛ تورات را چنین وعده ای نداد، انجیل را چنین وعده ای نداد و انبیای دیگر را هم وعده نداد، بلکه فرمود شما مبارزه کنید، اگر شهید یا پیروز شدید دین شما محفوظ است؛ امّا (وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ) درباره شخص پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلم) است! این جا هم درباره قرآن فرمود من شخصاً حافظ هستم! (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ). بنابراین (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ)؛ حرم امن این کتاب مصون است؛ نه اشکال بر آن وارد است، نه سؤال غیر جواب دار بر آن وارد است، نه تحریف بر آن وارد است، نه اضافه بر آن وارد است، نه کم کردن بر آن وارد است و نه تغییر بر آن وارد است، این متن حق است! این برای قرآن بود و درباره پیغمبر هم همین طور است!

۱- مائده/سوره ۵، آیه ۶۷.

۲- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱۹، ص ۱۱۶.

۳- حجر/سوره ۱۵، آیه ۹.

ناکامی بیگانگان در اهداف و تحقق آن برای انبیا دال بر عزّت قرآن

امّا در مورد آن عناوینی که یاد شده است: فرمود بیگانه ها دو مقصود داشتند و انبیا و پیروان آنان هم دو مقصود؛ مقصود بیگانه ها در این حرف ها ابطال قرآن بود، یک؛ رسیدن به غرور و خودخواهی بود، دو؛ نه به آن رسیدند و نه به این دسترسی پیدا کردند؛ به آن دسترسی پیدا نکردند فرمود: (إِن فِی صُدُورِهِمْ إِلَّا کِبْرٌ مَا هُم بِبَالِغِیهِ)، اینها بخواهند نظیر «یزید» بگویند که «لَیْتَ أَشْیَاخِی» (۱) این چنین نیست و وجود مبارک سیدالشهداء هم در راه قرآن - همان بیانی که امام(رضوان الله علیه) فرمود خون بر شمشیر پیروز است (۲) - پیرزمندانه برگشت! از وجود مبارک امام سجاد(سلام الله علیه) در دم دروازه شام سؤال کردند که در این صحنه چه کسی پیروز شد؟ فرمود ما! «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْلَمَ مَنْ غَلَبَ وَ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاهِ، فَأَذِّنْ ثُمَّ أَقِم»؛ (۳) موقع نماز، اذان و اقامه ببین نام چه کسی را می بری؟ ما رفتیم این نام را زنده کردیم و برگشتیم! ما پیروز شدیم! در کمال شهامت و در حالی زنجیر به گردن حضرت است! این معنای پیروزی خون بر شمشیر است. بنابراین آنها دو هدف مشئوم داشتند: یکی اینکه «ما یُجادلون الّا إدحاض حق»؛ (۴) یعنی «ابطال حق» به آن نرسیدند و نمی رسند و دیگر اینکه به غرور و خودخواهی برسند: (إِن فِی صُدُورِهِمْ إِلَّا کِبْرٌ مَا هُم بِبَالِغِیهِ) که بگویند «لَیْتَ أَشْیَاخِی»، پس به غرور و به «إدحاض» هم نمی رسند.

ص: ۹۳۷

۱- الأمالی، الشیخ الصدوق، ص۱۶۷.

۲- صحیفه نور، امام خمینی، ج۳، ص۲۲۵.

۳- الأمالی، أبی جعفر محمّد بن الحسن بن علی بن الحسن الطّوسی (شیخ الطائفه)، ص۶۷۷.

۴- غافر/سوره ۴۰، آیه۵.

انبیا و پیروان آنان که دو هدف دارند، به هر دو رسیدند؛ یکی ابقای حق، نصرت حق و تقویت دین حق که به آن رسیدند که قرآن پیروز شد؛ دومی هم قُرب الهی بود که به آن هم بار یافتند. این دو هدف خیر و طیّب و طاهر به مقصد رسید و آن دو هدف مشئوم نرسید.

سرّ خسته نشدن انسان از تلاوت قرآن

غرض این است که قرآن هر روز یک حرف تازه دارد! از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال شده است که چرا ما هر چه قرآن می خوانیم خسته نمی شویم؟ فرمود: «لِلْقُرْآنِ تَأْوِیلٌ یَجْرِی کَمَا یَجْرِی اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ کَمَا تَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَر»؛ (۱) شما مگر الآن می توانی بگویی که من بیست سال یا سی سال یا هشتاد سال یا صد سال است که این آفتاب را می بینم و از دیدن این آفتاب خسته شدم، مگر می شود کسی بگوید که من از دیدن آفتاب خسته می شوم؟! «کَمَا تَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَر»، مگر کسی از نفس کشیدن خسته می شود؟! کسی بگوید من صد سال است که از این هوا استفاده می کنم، یا صد سال است که دارم آب می خورم و خسته شدم؟! اینها مایه حیات است! فرمود: «کَمَا تَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَر»، اینکه سیدنا الاستاد دارد به اینکه این «جری» است، این «جری» (۲) یعنی همین! فرمود «یَجْرِی کَمَا یَجْرِی اللَّیْلُ وَ النَّهَارُ وَ کَمَا تَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَر».

۱- کتاب الغیبه، محمدبن ابراهیم النعمانی، ص۱۳۴.

۲- المیزان فی تفسیر القرآن، العلامه الطباطبائی، ج ۳، ص۷۲.

وعده الهی بر نصرت پیامبر و مؤمنان در دنیا و آخرت

بنابراین فرمود آنها دو هدف داشتند، هرگز نرسیدند و نمی رسند؛ شما دو هدف داشتید رسیدید و می رسید؛ حالا در جنگ یا شهید می شوید یا پیروز که به حسب ظاهر «إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ» (۱) است؛ ولی دین شما پیروز است: (إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا). تلاش و کوشش این نیست که تنها انبیا محفوظ هستند تا کسی بگوید که انبیا در جبهه های جنگ شهید نشدند و دشمنان را کشتند؛ مؤمنین را هم در کنار انبیا یاد کرد، فرمود: (إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا)، این معلوم می شود که نصرت معنوی است! در دنیا این چنین است در آخرت هم که «یوم الاحتجاج» است، آن روز هم ما یاور اینها هستیم! در دنیا هم که «یوم مبارزه» است، ما یاور اینها هستیم؛ چه در روز جهاد و چه در روز احتجاج ما ناصر اینها می باشیم: (إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا)، «نَنصُرُ»، این (فِي الْحَيَاةِ) متعلق به «نَنصُرُ» است؛ هم در حیات دنیا و هم در «یوم العقاب». پرسش: غرض از ارسال انبیا ابلاغ است یا هدایت؟

پاسخ: ابلاغ به وسیله هدایت است، اگر ابلاغ نباشد چگونه هدایت می شود؟ پرسش: امّا خیلی ها هدایت نشدند!

پاسخ: هدایت نشدند، نه اینکه اینها ابلاغ نکردند! «اهتدیٰ» حاصل نشد، نه اینکه هدایت نکردند. فرمود یا قبول می کنند یا نکول، شما باید بپذیرید و ابلاغ کنید و اینها هم ابلاغ کردند (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلّا الْبَلَاغُ)؛ (۲) فرمودند که (يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ) بود، یک؛ (الْحِكْمَةَ) بود، دو؛ (يُزَكِّيهِمْ) (۳) بود، سه؛ بعضی قبول و بعضی نکول، این طور نبود که حالا مردم اگر ایمان نیاوردند اینها قصوری کرده باشند، اینها در نهایت تلاش و کوشش زحمت کشیدند؛ هم (يَتْلُوا) بود، هم (يُعَلِّمُهُمُ) بود، هم (يُزَكِّيهِمْ) بود در تعلیم هم (يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ) بود و هم (الْحِكْمَةَ) بود.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۵۷، ط اسلامی.

۲- مائده/سوره۵، آیه۹۹.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۲۹.

بنابراین این چهار مطلب روبه روی هم هستند؛ وقتی این چهار مطلب در روبه روی هم شد، معلوم می شود اینکه فرمود ما انبیا را یاری می کنیم، در چه چیزی یاری می کنیم، اگر فرمود کفّار شکست می خورند، در چه چیزی شکست خوردند؟ در دنیا که شکست نخوردند، خیلی از موارد بود که به حسب ظاهر (یَقْتُلُونَ النَّبِیِّینَ بِغَیْرِ الْحَقِّ) (۱) بود؛ امّا برسند به آن غروری که می خواستند و بگویند «لِمَنِ الْمُلْكُ» نرسیدند! چون (إِن فِی صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُم بِبَالِغِیهِ) هرگز به آن نمی رسند؛ امّا درباره انبیا شرح صدر بود، دل های اینها به قرب الهی متوجه بود که به آن رسیدند، پس دین آنها محفوظ و پیروز در دین شدند، قُرب آنها هم محفوظ و به مقصد رسیدند؛ (إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا)، یک؛ (وَ الَّذِینَ آمَنُوا)، دو. در جریان (یَقْتُلُونَ الَّذِینَ یَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ) (۲) که در سوره مبارکه «آل عمران» بود - و قبلاً خوانده شد - کسانی که آمر به معروف و ناهی از منکر هستند و آنها هم شربت شهادت می نوشند، در ردیف کسانی هستند که رسالت و نبوت دارند، فرمود: (یَقْتُلُونَ النَّبِیِّینَ بِغَیْرِ الْحَقِّ) یک، (وَ یَقْتُلُونَ الَّذِینَ یَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ) دو، شهدایی که در اثر امر به معروف و نهی از منکر شربت شهادت نوشیدند، اینها هم ملحق به انبیا هستند؛ این نصرت مؤمنان ملحق به نصرت انبیاست هم در دنیا، هم در آخرت و اینها به هر دو مقصد می رسند؛ یعنی پیروزی حق از یک سو و نیل به قُرب الهی از سوی دیگر؛ امّا کفّار نه پیروزی در دنیا پیدا کردند و نه آن غروری که داشتند می رسند؛ لذا هر چهار مورد را جداگانه تبیین می کند، تفصیل می دهد و قضیه اثبات و نفی آن را هم ذکر می کند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۶۱.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۲۱.

(إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ)، (يَوْمَ يَقُومُ الأَشْهَادُ) چه روزی است؟ (يَوْمَ لاَ يَنفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ)؛ عذرخواهی هم یک مقدار از نظر روانی آدم را سبک می کند؛ فرمود: (لاَ يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ) (۱) - در سوره «مُرسلات» - فرمود ما به اینها اجازه عذرخواهی هم نمی دهیم که از نظر روانی یک مقدار سبک شوند، برای اینکه تمام عذرهای آنها در دنیا به پایان رسید. گاهی در دنیا «التجاء» می کنند؛ کافر و مشرک هستند؛ ولی در حال خطر می گویند «یا الله» که در این صورت واجب است بگویند «یا الله»، یک؛ روی جِدّ و با اخلاص هم می گویند، دو؛ این هم عبادت است، سه؛ امر تکلیفی است، چهار؛ لذا استجابت هم می شود، پنج؛ در دریا هم اگر رفتند (فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ)، (۲) آن جا فطرتشان ظاهر می شود، حق را می شناسند، از او می خواهند و با اخلاص هم می خواهند که این استجابت می شود؛ امّا در قیامت براساس آن مَلَکات کاذبه می گویند: (يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْماً مِنَ الْعَذَابِ)؛ (۳) لذا خواسته آنها در جهنم عملی نمی شود. مشرک وقتی سوار دریا شد، دریا در حال موج زدن است و کشتی در حال غرق شدن است (فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) او با اینکه مشرک است! دنیا دارِ تکلیف است، جایِ عبادت است و جایِ توبه است، آن لحظه برمی گردند و خدا را مخلصاً می خوانند و قرآن امضا کرده که خواندن اینها با اخلاص است (دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ)، (فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ) (۴) که بعد به حالت اولیه برمی گردند؛ آن جا واجب است دعا کنند، این یک نوع تکلیف است؛ واجب است توبه کنند، این هم تکلیف است؛ اینها چنین کاری هم می کنند و با اخلاص هم هست؛ لذا مستجاب است؛ امّا در جهنم که این طور نیست. جهنم همان «التجاء» کاذبانه است، نه اینکه دار تکلیف باشد، نه اینکه دار توبه باشد، نه اینکه اینها با اخلاص خدا را طلب کنند.

۱- مرسلات/سوره۷۷، آیه۳۶.

۲- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۶۵.

۳- غافر/سوره۴۰، آیه۴۹.

۴- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۶۵.

صدر جریان از همین قصه حضرت یوسف شروع شد که فرمود ما یوسف پیامبر(علی نبیّنا و آله علیه السلام) را فرستادیم؛ یعنی از آیه ۲۳ به بعد که فرمود: (وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَی بِآیَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُبِینٍ) شروع شد و گفتگوی او با فرعون مطرح شد، حمایت «آل فرعون» که (یَکْتُمُ إِیمَانَهُ) (۱) مطرح شد، گفتگوی مؤمنِ «آل فرعون» هم در سه مقطع مطرح شد و مبارزاتی هم که وجود مبارک موسای کلیم با آنها از نظر احتجاج داشت مطرح شد که در پایان جمع بندی نمود و فرمود: (وَ لَقَدْ آتَیْنَا مُوسَی الْهُدَی وَ أَوْرَثْنَا بَنِی إِسْرَائِیلَ الْکِتَابَ)؛ ما این تورات و کتاب را به بنی اسرائیل ارث دادیم که این «علم الوراثه» است، این علمی نیست که در جای دیگر باشد؛ منتها اینها قبول نکردند به باطل رفتند و تحریف کردند، البته برخی از اینها قبول کردند و مؤمن شدند، (مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ یَتْلُونَ آیَاتِ اللّهِ) (۲) که قرآن از آنها هم حق شناسی می کند؛ گروهی از اهل کتاب که ایمان آوردند و موحّدانه آیات الهی، یعنی تورات را تلاوت کرده و عمل می کردند، قرآن از آنها به نیکی یاد می کند و حق شناسی می کند؛ منتها کم بودند! فرمود: (مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ یَتْلُونَ آیَاتِ اللّهِ)، از آنها هم حمایت کرده است؛ منتها اکثری بنی اسرائیل راه دیگری رفتند، این وضع بنی اسرائیل بود! این جا هم می فرماید: (هُدی وَ ذِکْرَی لِأُولِی الأَلْبَابِ)، گرچه به حسب ظاهر هدایت است؛ ولی وقتی تحلیل کنید یادآوری است، زیرا در درون انسان ها ما الهام فجور و تقوا را نهادینه کردیم، در عالمی هم اینها را «إشهاد» کردیم؛ یعنی شاهد گرفتیم یا شهودشان دادیم و حق را مشهودشان کردیم و اینها حق را مشاهده کردند، گفتگویی شد و از اینها پیمان گرفتیم، (أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ)گفتیم و اینها هم گفتند: (بَلی)، (۳) هم آن (فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها) (۴) در درون اینها نهادینه شد، هم آن صحنه (أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ)؛ لذا آنچه در این کتاب آمده این «ذکری» و یادآوری است، همه اینها را ما انجام دادیم که یک عدّه پذیرفتند و یک عدّه هم نپذیرفتند؛ این صحنه سنّت الهی است، همان طوری که انبیای دیگر بردباری کردند، تو هم بردبار باش! در بسیاری از آیات دارد: (وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ)، (۵) (وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ إِبْراهِیمَ)، (۶) (وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مُوسی)؛ (۷) یعنی به یاد اینها باش! اینها که «صابراً و محتسباً» بردباری کردند و به نتیجه و مقصد رسیدند؛ هم دین خود را حفظ کردند و هم به قُرب الهی بار یافتند؛ حالا یا شهید شدند «مَا مِنَّا إِلَّا مَسْمُومٌ أَوْ مَقْتُول» (۸) یا به طور عادی از دنیا رفتند.

ص: ۹۴۲

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۲۸.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۱۳.

۳- اعراف/سوره۷، آیه۱۷۲.

۴- شمس/سوره۹۱، آیه۸.

۵- مریم/سوره۱۹، آیه۱۶.

۶- مریم/سوره۱۹، آیه۴۱.

۷- مریم/سوره۱۹، آیه۵۱.

۸- کفایه الأثر، علی بن محمد بن علی الخزاز القمی الرازی، ص۲۲۷.

علّت مأموریت پیامبر به استغفار با توجه به مقام عصمت آنان

فرمود: (فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِکَ)، درباره انبیا مستحضرید که اینها منزه از گناه و مُطَهَّر هستند و استغفار که می کنند جنبه دفاعی دارد؛ دیگران که استغفار می کنند، برای رفع «ذَنب» مرتکب شده است، این ذوات قدسی وقتی استغفار می کنند، برای دفع «ذَنب» نیامده است؛ اینها استغفار می کنند که «ذَنب» نیاید، همیشه به یاد حق می باشند که «ذَنب» نیاید؛ امّا دیگران استغفار می کنند تا «ذَنب» آمده را برطرف کنند، برای دیگران رفع است و برای اینها دفع! در سوره مبارکه «فتح» هم خواهد آمد که (لِیَغْفِرَ لَکَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَ ما تَأَخَّرَ)، مستحضرید که در آن جا بین فتح مکّه با مغفرت «ذَنب» پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) هیچ تناسبی ندارد، (إِنَّا فَتَحْنا لَکَ فَتْحاً مُبِیناً لِیَغْفِرَ لَکَ)! (۱) این معلوم می شود این «ذَنب» همان «ذنبی» است که موسای کلیم به خدا عرض کرد: (وَ لَهُمْ عَلَیَّ ذَنْبٌ)؛ (۲) من به زعم مردم مصر «مُذنب» هستم، عملی صورت گیرد که این برطرف شود! (وَ لَهُمْ عَلَیَّ ذَنْبٌ)،نه اینکه موسای کلیم «مُذنب» باشد! وجود مبارک حضرت هم به زَعم مشرکان در اثر اینکه جنگ های بدر و حُنین و خیبر و اینها را پشت سر گذاشته و عدّه زیادی از اینها را در «قلیب» (۳) افکنده، به زعم آنها «مُذنب» بود؛ فرمود ما پیروزی را نصیب تو کردیم که تو با کرامت اینها را ببخشی و آن «ذَنب» متوهمی که پیش ایشان داری برطرف شود، وگرنه «ذَنب» مصطلح که با فتح مکّه بخشیده نمی شود. پرسش: ...؟پاسخ: نه، معنای استغفار این است که خودت را حفظ بکن! معنای تحفظ هم این است! وقتی گفتند خودت را حفظ بکن، معنای آن این نیست که خودت را آلوده کن و بعد حفظ کن! در سوره مبارکه «بقره» همین مبسوطاً بحث شد، آن جا که دارد (اللَّهُ وَلِیُّ الَّذینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ)؛ (۴) [۳۳] یعنی همه مؤمنین قبلاً مشرک، کافر و تبهکار بودند و خدا آنها را از ظلمت به نور خارج کرد!؟ یا مفسّران عالی قدر ما این جا به این وضع درآمدند که گفتند وقتی (اللَّهُ وَلِیُّ الَّذینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ)، این دفع است نه رفع! الآن اگر یک جلسه و همایش خصوصی باشد و یک بیگانه اگر بخواهد به آنجا برود، او را بیرون می کنند و به این بیگانه می گویند آقا شما را بیرون می کنند! بیرون می کنند یعنی چه؟ یعنی به شما اجازه می دهند که بروید داخل بنشینید و بعد برونتان می کنند؟! یعنی راه نمی دهند! این محاوره و ادبیات عرفی است! وقتی به این آقا می گویند بیرون می کنند، یعنی راه نمی دهند. حرف مفسّران این است که وقتی خدا فرمود من مؤمنین را از ظلمت خارج می کنم؛ یعنی نمی گذارم در ظلمت بروند، وگرنه مؤمنین این طور نیست که همه اینها کافر و مشرک و بت پرست بودند، بعد خدا اینها را از ظلمت بیرون آورد! (اللَّهُ وَلِیُّ الَّذینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ)، مگر همه اینها ظلمت داشتند و بعد خدا اینها را از ظلمت بیرون آورد؟! یا نمی گذارد اینها وارد ظلمت شوند؟ این دفع است نه رفع!

۱- فتح/سوره۴۸، آیه۱.

۲- شعراء/سوره۲۶، آیه۱۴.

۳-

۴- بقره/سوره۲، آیه۲۵۷.

(وَ اسْـتَغْفِرْ لِـذَنْبِكَ وَ سَـبِّحْ بِحَمْـدِ رَبِّكَ)، بنـابراين براى آن «ذَنـب» خـودت اسـتغفار كـن و بـه «ربّ» خـودت و بـه پيشـگاه پروردگـارت هم تسبيـح كن! چه وقت؟ (بِالْعَشِـيِّ وَ الْإِبْكـارِ). اين (بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ) دو اصـطلاح است؛ يك وقت نظير نماز بامداد و نظير شامگاه است كه در جاى ديگر دارد كه (فَسُبْحانَ اللَّهِ حينَ تُمْسُونَ وَ حينَ تُصْبِحُونَ وَ لَهُ الْحَمْدُ فِى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ عَشِيًّا وَ حينَ تُظْهِرُونَ) (۱) كه اين ناظر به آن نمازهاى پنج وقت است؛ فرمود نماز صبح است، نماز بامداد است، نماز شامگاه است، نماز ظهر است كه (وَ عَشِـيًّا وَ حينَ تُظْهِرُونَ)؛ يعنى «تـدخلون فى الظهر» اين معلوم مى شود كه اوقات پنـج گانه است و يك وقت هم است كه مى فرمايد: (بُكْرَةً وَ عَشِيًّا) (۲) اينكه مى گويند صبح و شام، كنايه از دوام است؛ فرمود به اينكه دائماً به ياد پرودگار باش! (وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ)؛ هم بامداد و هم شامگاه به ياد حق باش و تسبيح پروردگار كن! چرا؟ براى اينكه شـما دو مقصـد داشتى به هر دو رسـيدى و مى رسـى، آنها هم دو مقصد دارند كه به هيچ كدام هم نمى رسـند (إِنَّ الَّذِينَ يُجَـادِلُونَ فِى آيَـاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُـلْطَانٍ)، معلـوم مى شـود كه سـلطنت، يعنى احتجـاج و برهـان، وگرنه سـلطنت ظـاهرى كه داشـتند! (بِغَيْرِ سُـلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِى صُـدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَا هُم بِبَالِغِيهِ) «فى كلا الامرين»! نه در «إدحاض» با حق و در اين جـدال بى جا پيروز مى شونـد، نه به آن كِبرى كه در درون دارنـد مى رسـند؛ نه به غرور درونى و نه به قـدرت بيرونى، به هيچ چيزى نمى رسند! (مَا هُم بِبَالِغِيهِ)؛ امّا شما به هر دو رسيديد، براى اينكه (إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا)، وقتى ما شما را يارى مى كنيم؛ يعنى دين شـما را يارى مى كنيم، ولو (يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ) باشد، ولو صحنه شهادت كربلا هم باشد، ما دين شما را يارى مى كنيـم! بنـابراين شـما هـم در احتجـاج بـه مقصـد مى رسـيد و هم در قرب الهى كه امر نفسـانى است و كمـال درونى است؛ دشمنان شما نه در احتجاج به مقصد مى رسند و نه در آن غرور (إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَا هُم بِبَالِغِيهِ).

ص: ۹۴۴

۱- روم/سوره ۳۰، آيه ۱۷.

۲- مريم/سوره ۱۹، آيه ۱۱.

لذا (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) که این استعاذه دو قسم است: یک وقت انسان در برابر آن همزات و گزندگی های واهمه و خیال و شهوت و غضب گرفتار وسوسه می شود (وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) (۱) اگر وسوسه کردند فوراً بگو «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم»، آن استعاذه اعتقادی اخلاقی و فقهی و مانند آن است؛ امّا در جریان مبارزه سیاسی و اجتماعی، استعاذه از مردم به «الله» مطرح است و همچنین از فشار استکبار به مردم مطرح است. در جریان موسای کلیم که قصه او را به عنوان نمونه ذکر فرمود، آیه ۲۷ این است: (وَ قالَ مُوسى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ)، (۲) آن (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) آن جاست که اگر بخواهد نامحرمی را نگاه کند، گناهی را نگاه کند، رومیزی و زیرمیزی بگیرد، معصیت و غیبتی کند، استعاذه می کند. استعاذه، نه یعنی «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» گفتن، این یک ذکر لفظی است و ثواب خاصّ خود را دارد؛ امّا مشکل را این «اعوذ بالله» حل نمی کند. فرمود هر وقت گرفتار وسوسه شدی و در درون فشاری می بینی (وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ)،(نَزْغٌ) سابقاً که مرکَب داری رواج داشت - الآن که اتومبیل است - این «حمار» وقتی راه نمی رفت آن مسئول و چاوادار (۳) فشاری می داد تا این حرکت کند که این را می گفتند «نَزْغ»؛ اگر یک چنین حالتی از ابلیس دیدی فشاری به تو داد که در مسیر او راه بیفتی، (وَ إِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)،در (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) اگر گفتی «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم»، این گفتن، عبادت لفظی است و ثواب هم دارد؛ امّا این معنای (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ) نیست، بلکه (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)؛ یعنی برو در پناهگاه! یعنی هر وقت شما آژیر خطر را شنیدی برو پناهگاه! آن وقتی که گفتند هر وقت آژیر خطر را شنیدید بروید پناهگاه، یعنی چه؟ یعنی در خیابان بایست بگو من می خواهم بروم پناهگاه! یا آن حالتی که به انسان دست می دهد و فوراً می رود به پناهگاه؟ (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)؛ یعنی برو پناهگاه! اضطرابی در آدم پیدا می شود، توحید الهی برای او مشهود می شود، با خدای خود درد و دل می کند و می گوید الآن من در گِرو این گناه هستم، مرا دریاب! این معنای استعاذه است، نه اینکه همین طور که ایستادی «اعوذ بالله» بگو! (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)؛ یعنی برو پناهگاه! درب پناهگاه هم همیشه باز است و دربان آن هم فقط خود خداست! اینکه فرمود: «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي»؛ (۴) یعنی من دژبان هستم! این دِژ من است و من هم دژبان می باشم، هر وقت خواستی بیایی بیا، من در را باز می کنم، «كَلِمَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي»؛ «حصن» من است! «فَمَنْ قَالَهَا دَخَلَ حِصْنِي وَ مَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي»، این معنایش است! درب پناهگاه همیشه باز است! یک وقت است که ابلیس دارد حمله می کند، آن در مورد انبیاست که مصون هستند؛ یک وقت فرعون دارد حمله می کند، یا ابولهب دارد حمله می کند، یا امویان دارند حمله می کنند، این (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)؛حالا لازم نیست که شیطان باشد، برای افراد عادی دو نحوه استعاذه است: یک وقت در اثر وسوسه های شیطانی پناهنده می شود به پناهگاه الهی و یک وقت هم دشمنی به او می خواهد حمله کند؛ دشمن اگر می خواهد به او حمله کند (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ)،پس این دشمن در هر حالتی که بخواهد به او حمله کند، چنین است. دشمن وجود مبارک موسای کلیم «آل فرعون» بود، وجود مبارک موسای کلیم برابر همین آیه ۲۷سوره مبارکه «غافر» فرمود: (إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُم مِن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لاَ يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ) که در برابر فرعون این حرف را زد و در همین بخش هم وجود مبارک پیغمبر(صلّی الله علیه و آله و سلم) مسئول شد که خدا به او فرمود: اگر این مشکلات را دیدی که دارند علیه قرآن توطئه می کنند (فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)؛ هم می بیند، هم می شنود و فوراً انجام می دهد.

۱- اعراف/سوره۷، آیه۲۰۰.

۲- غافر/سوره۴۰، آیه۲۷.

۳-

۴- کشف الغمه، ابن أبی الفتح الإربلی، ج ۳، ص۱۰۲.

ارزش انسان به جانشینی خدابودن نه جایگزین او

بعد به این ها بگو ارزش گذاری برای کسی است که جهان را آفرید، شما اگر «خلیفه الله» باشید، از آسمان و زمین بالاتری؛ اگر اومانیسمی فکر کنید، زمین از شما بالاتر است آسمان از شما بالاتر است؛ شما اشتباه و مغالطه نکنید، انسان جانشین خدا است، نه جایگزین! شما می توانی جانشین خدا باشی! انبیا و مرسلین جانشین هستند، اولیا جانشین می باشند و شما هم شاگردان آنها هستید! اگر انسان جانشین او بود، حرف «مستخلف عنه» را اولاً می فهمد؛ ثانیاً به او ایمان می آورد؛ عمل می کند، ثالثاً؛ منتشر می کند، رابعاً؛ جامعه را متمدّن می کند، خامساً. این کار خلیفه است؛ امّا اگر کسی - معاذالله - «الله» را نشناخت، دین خدا را گذاشت کنار و خود جایگزین «الله» شد، خدا می فرماید آسمان و زمین از شما بالاتر است، شما اگر می خواهید «خلیفه الله» باشید، آن بخش پایانی سوره مبارکه «احزاب» نصیب شما می شود. اگر او گفت: «آسمان بار امانت نتوانست کشید»، (۱) از همین آیه سوره مبارکه «احزاب» الهام گرفت؛ فرمود: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها) (۲) و إبای آنها إبای استکباری نبود؛ نظیر (أَبى وَ اسْتَكْبَرَ) (۳) نبود، بلکه إبای آنها إبای «إشفاقی» بود «فالإبـاء إبائان» یک إبای استکباری است؛ نظیر شیطان (أَبى وَ اسْتَكْبَرَ) و یک إبای «إشفاقی» است؛ یعنی من نمی توانم! کاری که از انسان بر می آید، از آسمان بر نمی آید، از زمین بر نمی آید، از کوه ها بر نمی آید (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها)؛ امّا إبای آنها إبای «اشفاقی» است، عرض کرد خدایا! مقدور ما نیست (فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها)؛ امّا (وَ حَمَلَهَا الْإِنْسانُ)، حالا گر چه بعضی عمل نکردند؛ ولی انسان می تواند این بار امانت را بکشد. پس انسان اگر «خلیفه الله» باشد، از آسمان بالاتر است، از زمین بالاتر است، از سلسله جبال بالاتر است و اگر اومانیسمی باشد فرمود: (أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها)، (۴) [۴۳]چه کار می خواهی بکنی؟! لقمان به پسر خود گفت چرا این قدر متکبّرانه راه می روی؟ (إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبالَ)؛ (۵) [۴۴]فرمود اگر درازی بخواهی، کوه از تو درازتر است! استحکام بخواهی، زمین از تو محکم تر است! چرا این طور راه می روی؟ (لَخَلْقُ السَّماوَاتِ وَ الأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَ لكِنَّ) نمی فهمند! لقمان فرمود اگر معیار مادیّت است (إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَ لَنْ تَبْلُغَ الْجِبالَ طُولاً) و اگر معنویت است بله انسان از آسمان و زمین بالاتر است. این تفکر خلافت الهی با تفکر اومانیسمی، همین تفاوت را دارد؛ آن جا فرمود: کاری که از انسان ساخته است، از آسمان ها ساخته نیست، این جا فرمود آسمان ها از شما بزرگ تر هستند و زمین از شما بزرگ تر است (أَ أَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّماءُ بَناها) که در سوره «نازعات» است. (لَخَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ) خیلی ها نمی دانند خیال می کنند که با این وضعشان می توانند آسمان را به هم بزنند، زمین را به هم بزنند، مقاماتی دارند، نه خیر! اگر «خلیفه الله» باشی بله؛ امّا اگر اومانیسمی فکر کنی، این چنین نسیت. نتیجه این که انسان دو هدف دارد، چه درباره دین و چه درباره قُرب الهی که به هر دو می رسد. آن بردگان دنیا و مخالفان، دو هدف مشئوم دارند یکی «إدحاض» و ابطال دین که به آن نمی رسند، دیگری غرور درونی که به غرور درونی هم هرگز نخواهند رسید؛ این دو هدف را در برابر آن دو هدف ذکر کرد، فرمود این اختصاصی به انبیا ندارد، مؤمنان و پیروان آنها هم به همین طریق داخل هستند. اینکه فرمود: (كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي)؛ (۶) [۴۵]یعنی نه اینکه حالا در جنگ ها پیروز می شوند، پیروزی در جنگ مهم نیست، چون خود شهادت هم «إِحْدَى الْحُسْنَيَيْن» است، عمده آن پیروزی دین است که هم در آخرت و هم در دنیا اینها را ظفرمند می کند.

۱-

۲- احزاب/سوره۳۳، آیه۷۲.

۳- بقره/سوره۲، آیه۳۴.

۴- نازعات/سوره۷۹، آیه۲۷.

۵- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۷.

۶- مجادله/سوره۵۸، آیه۲۱.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل نهم درباره‌ٔ بیع «حیوان» بود و سرّ اینکه خیلی بحث نشد، برای آن است که هم محل ابتلا نیست و هم اینکه این تعبیر، در شرایط کنونی قابل عرضه نیست. مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) هم تنظیم کتاب حدیثی را برابر شرایع مرحوم محقق تبویب کردند، نه کتاب های مرحوم علامه، هم عنوانی که مرحوم صاحب وسائل به این باب دارد، «باب بیع الحیوان» است. (۱)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۴۳، ابواب بیع الحیوان، باب۱، ط آل البیت.

وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) قبل از اینکه به مقام شامخ نبوت برسد، درباره‌ٔ «عبد و أمه» با اینکه به نبوت نرسیده بود، تعبیر به «عبد و أمه» نمی کرد، تعبیر به «فتی، فتاه» می کرد، (۱) نه تنها تعبیر به «عبد و أمه» نمی کرد، تعبیر به شباب هم نمی کرد، چون جوان بودن یک امر طبیعی و سن عادی است؛ امّا جوانمرد بودن، یک بار ارزشی دارد، یک کرامت است، فتوّت غیر از جوانی است، جوانمردی است. این سیره‌ٔ حضرت بود، وقتی که قبل نبوت از «عبد و أمه» به عنوان «فتی و فتاه» یاد می کند، دیگر نمی شود در شرایط کنونی ما بگوییم «باب بیع الحیوان»؛ یعنی «عبید و إماء» را ما حیوان بدانیم، این تعبیر خیلی مناسب نیست.

مطلب دیگر همان حدیث معروف از وجود مبارک امام سجاد(سلام الله علیه) است، وقتی به حضرت عرض کردند، چرا شما این قدر ناله می کنی! این قدر ضجه می زنی! خدا «أرحم الراحمین» است! فرمود: «خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّهَ لِمَنْ أَطَاعَهُ وَ أَحْسَنَ وَ لَوْ كَانَ عَبْداً حَبَشِیّاً وَ خَلَقَ النَّارَ لِمَنْ عَصَاهُ وَ لَوْ كَانَ قُرَشِیّا»؛ (۲) [۳] اگر ابولهب باشد، اهل دوزخ است و اگر غلام حبشی باشد، اهل بهشت است. وقتی که بنای خود پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) این است که از عبد و امه با کرامت یاد می کند، حتی قبل از نبوت، و بهشت هم برای کریمان و متقیان است؛ ولو عبد حبشی باشد، دوزخ برای عاصیان است؛ ولو ابولهب و سیّد قریش باشد، تعبیر از «إماء و عبید» به حیوان، تعبیر مناسبی نیست - حالا شما این باب بیع حیوان را ملاحظه بفرمایید، اگر جایی به مشکل فقهی برخوردید، ممکن است مطرح شود و ان شاء الله حل شود - پس ببینید از دو جهت نمی شود از اینها به عنوان باب حیوان یاد کرد و آن جایی که بالاخره عبد و أمه مطرح است، غالباً برای آن است که زیر پوشش تربیت مولاهای خود قرار بگیرند، بعد کم کم با این وسایل فراوانی که هست به عنوان کفاره‌ٔ عتق، آزاد شوند، سیره‌ٔ مبارک امام سجاد(سلام الله علیه) همین بود که این عبدها را می خرید و تربیت می کرد و پایان ماه مبارک رمضان همه اینها را آزاد می کرد که ملاحظه فرمودید. این برای فصل نهم بود که حتماً شما ملاحظه بفرمایید، بعد اگر مشکلی پیش آمد، بعد مطرح می شود. (۳) پرسش: ...؟پاسخ: بله، حیوان ناطق به خود انسان هم می گویند؛ ولی درباره‌ٔ اجیر شدن؛ هرگز نمی گویند به اینکه ما یک حیوان را

اجیر کردیم! این کرامت و این تعبیر نشان می دهد که وقتی حیوان گفتند، دیگر آن فصل را ذکر نمی کنند، اگر یک کسی انسان را اجیر کرد، دیگر نمی گویند که من حیوان را اجیر کردم برخلاف فرس و بقر و اینها.

۱- النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ابن الأثیر، أبو السعادات، ج ۳، ص ۱۷۰.

۲- مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب، ج۳، ص ۲۹۱ و ۲۹۲.

۳- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۴۹.

فصل دهم درباره «سلف» بود، سلف و سلم، این لغت سلم از اهل حجاز بود و «سلف» ظاهراً از عراق بود؛ آن طوری که در «الفقه علی المذاهب الاربعه» آمده، یک گروه این دو لغت را بکار ببرند، ظاهراً نبود؛ حجازی ها از این بیع را به عنوان بیع «سلم» یاد می کردند و عراقی ها از این بیع به بیع «سلف» یاد می کردند. (۱) اصل این بیع جایز است؛ ولی چون حقیقت بیع «سلف» یا «سلم» این است که ثمن نقد باشد و کالا نسیه، مثل خود «نسیه» که کالا نقد است و ثمن «نسیه»، هر جا آن جایز است، این جایز است و هر جا آن جایز نیست، این جایز نیست، حکم مشترک دارند؛ یعنی در خرید و فروشی که قبض شرط است؛ نظیر بیع «صرف»، نه «نسیه» مشروع است، نه «سلف»، برای اینکه «احد العوضین» قبض نمی شود. در جایی مدت دار بودن شبهه ربا را به همراه دارد، نه «نسیه» جایز است، نه «سلف»، نه تأخیر ثمن جایز است، نه تأخیر مثمن، زیرا «لاجل قسط من الثمن»، اگر کسی ده مَن گندم را بفروشد، به دَه مَن گندم که برای یک ماه بعد بگیرد، این شبهه رباست. همان طوری که نسیه آن ربوی است، سلم یا سلف آن هم ربوی است. پس شروط عامه بیع در این جا هست، فرقی بین نسیه و سلف نیست، در نسیه ثمن مدت دارد و در سلف مثمن مدت دارد. جایی که قبض لازم است یا جایی که مدت دار بودن، شبهه ربا را به همراه دارد، نه نسیه جایز است و نه سلف.

-۱

مطلب بعدی آن است که همان طوری که معاطات در بیع نقدی و نقد و نسیه هر دو جایز است، معاطات در بیع نقدی و «سلف» هم هر دو جایز است، چون معنای معاطات این نیست که حتماً طرفین کل واحد چیزی را بدهد و چیزی را بگیرد «بالفعل»، بلکه إعطا و أخذ هم بیع معاطاتی است؛ یعنی لازم نیست که معاطات در بیع نقدی باشد، در بیع نسیه هم معاطات هست با اینکه ثمن در کار نیست، فعلاً تا این ثمن را إعطا کند و بایع بگیرد از طرف مشتری أخذ است نه إعطا، یک تعاطی متقابل نیست، فقط بایع اعطا می کند و مشتری می پذیرد؛ منتها پذیرش آن با تعهد تقدیم ثمن در فرصت آینده است. پس همان طوری که معاطات در معامله نقدی هست، در نسیه هم هست، در معامله «سلف» هم هست؛ منتها در معامله «سلف»، ثمن نقد است، مثمن نسیه، در معامله نسیه، ثمن نسیه است و مثمن نقد، إعطا و أخذ، کار معاطات را می کند، زیرا آن أخذ؛ نظیر اخذ متّهب نیست، متّهب وقتی چیزی را أخذ می کند، در برابر آن تعهدی ندارد؛ ولی مشتری چیزی را که أخذ می کند، متعهداً أخذ می کند؛ یعنی من این را أخذ کردم در قبال ثمنی که باید بپردازم و تعهد من این است که ثمن را در فرصت مناسب تأدیه کنم. بنابراین این دو مطلب کاملاً باید ملحوظ باشد: یکی اینکه هر جایی که قبض شرط است، نه نسیه جایز است نه سلف. هر جا که ضمان دار بودن شبهه ربا را به همراه دارد، نه نسیه جایز است و نه سلف و چون عقد دو قسم است: عقد قولی و عقد فعلی، در عقد فعلی همان طوری که تعاطی متقابل لازم نیست، إعطا و أخذ هم کافی است، خواه به صورت نقد و نسیه باشد خواه به صورت سلف، پس در معامله سلفی هم می شود معاطات انجام داد.

ص: ۹۵۱

این خطوط کلی است که معاطات، کجا صحیح است و کجا صحیح نیست؛ امّا شش شرط است که یکی پس از دیگری این شرایط شش گانه که یکی تعیین مدت باشد، هست. این تعیین مدت، چه در نسیه باشد چه در سلف، مدت باید مشخص باشد. مدت دو گونه مشخص می شود: چه در نسیه، چه در سلف. اصل تعیین مدت لازم است؛ وگرنه غرری است. اگر کسی بگوید من می پردازم، این صورت بیع است، این بیع نیست، مگر اینکه بایع را وکیل کند در تعیین مدت؛ یک وقت می گوید که من این را می گیرم، شما بنویس! این بیع نیست، برای اینکه ثمن اگر نسیه است، باید مدت آن معین باشد، مگر اینکه خریدار، فروشنده را وکیل کند در تعیین مدت.

مدت دو قسم تعیین می شود، چه در سلف، چه در نسیه. در نسیه گاهی یک زمان دارد، همین نسیه معروف است، گاهی چند زمانه است، این همان اقساطی معروف است. همان طوری که در نسیه، گاهی یک زمان است که می گوید من ثمن آن را بعد از شش ماه می دهم، گاهی می گوید من این ثمن را شش ماهه می دهم، هر ماه فلان مبلغ را می دهم، دو گونه مدت نسیه تنظیم می شود، در سلف هم چنین است: یک وقت ممکن است که این بایع بگوید، من بعد از شش ماه اول پاییز فلان مبلغ مقدار گندم را تحویل می دهم، یک وقت است می گوید من این گندم را شش ماهه تحویل می دهم، نه بعد از شش ماه؛ یعنی هر ماهی فلان مبلغ یا مقدار از گندم را تحویل می دهم، این یک نحوه سلف است. ببینیم روایات این را هم امضا می کند یا نه؟ سلف که نسیه بودن مثمن است، گاهی به این معناست که یک زمان دارد که می گوید بعد از شش ماه من این را می پردازم، گاهی می گوید، من این را شش ماهه می پردازم، همان طوری که اقساط در نسیه راه دارد، اقساط در سلف هم راه دارد، اصل مدت باید مشخص باشد، تقسیط مدت اگر تقسیطی است، آن هم باید مشخص باشد. بنابراین خطوط کلی مسئله سلف و مسئله سلم، هم مشخص شد.

ص: ۹۵۲

مطلب بعدی که مرحوم محقق در شرایع ذکر کرد و بعضی از آقایان هم تعرض کردند، این است که در جریان سلف و سلم، هم «اسلمتُ» و هم «اسلفتُ» اینها جایز است، برای اینکه هم حجازی ها سلف داشتند، می گفتند «اسلمتُ» هم عراقی ها سلف داشتند، می گفتند «اسلفتُ»، یکی بود و شارع هم هر دو را دید و امضا کرد؛ ولی آیا با بیع و شرا هم می شود، معامله سلف و سلم صورت بپذیرد یا نه؟ فرمود بله،این هم قسمی از بیع است. اگر بایع بگوید، «بعت» یا مشتری بگوید، «اشتریت» این هم؛ منتها زمان آن را ذکر کند که زمان مثمن تأخیر دارد و پول هم نقد است، پس معامله سلف و معامله سلم، همان طوری که با «اسلمت» و «اسلفت» حاصل می شود با «بعت و اشتریت» هم حاصل می شود؛ منتها این فرعی که مرحوم محقق مطرح کرده است، این است که آیا بیع با «اسلمت» و «اسلفت» حاصل می شود یا نه؟ بیع نقدی. بجای «بعت و اشتریت» آیا این «اسلمت» و «اسلفت» می تواند کار «بعت و اشتریت» را انجام دهد یا نه؟ یعنی معامله سلف با کلمه بیع و شرا حاصل می شود؛ امّا بیع و شرا عادی با کلمه «اسلمت» یا «اسلفت» حاصل می شود یا نه؟ نظر شریف ایشان این است که «الأشبه نعم»؛ (۱) [۶]ولی حق در مسئله این است که اگر یک لفظی خود به تنهایی معنا را افاده کرد یا نه، با قراین حالی و مقالی، این معنا را افاده کرد، کافی است، چون در جریان معاملات؛ نظیر جریان نکاح و طلاق، لفظ خاصی نیامده، فقط (أَحَلَّ اللهُ البَيعَ)، (۲) [۷]امضا کرده، بیع هایی که مردم در سطح جهان انجام می دهند، هر قومی با لغت خاص خود، حالا کسی که عرب نیست که نه «اسلمت» «اسلفت» می گوید، نه «بعت و اشتریت» می گوید و نه؛ نظیر صیغه نکاح و طلاق، لفظ خاص لازم است. بنابراین هر ملتی، هر نحله ای که بخواهد با ادبیات خود این معامله را منعقد کند، درست است، وقتی معاطات درست بود؛ یعنی فعل درست بود، و هیچ لفظی هم در کار نباشد، این معامله درست است، اگر لفظ باشد؛ منتها با قراینی معنا را بفهماند، یقیناً درست است. چنین نیست که حالا شبهه ای باشد.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۵.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

عبـادات و ادعیه و اذکـار الفـاظ خاص خود را دارنـد در بعضـی از عناوین عقود؛ نظیر نکاح و طلاق، الفاظ مخصوص خود را دارنـد، وگرنه برای معاملات بیع و شـرا و اجـاره و مضـاربه و اینهـا هر ملت و نحلتی ادبیات خود را دارد و زبان خاص خود را دارد. پرسـش: ...؟ پاسخ: بله، چون لفظ خاص که وارد نشد. اگر چنانچه لفظ خاص وارد نشد، «بعت و اشتریت»، خصـیصه ای نـدارد، این «بعت و اشتریت» را هم قبـل از اسـلام می گفتنـد و شـارع هم همین را امضـا کرده است، اگر همین مردم بـا همـان ادبیات، بجای «بعت و اشتریت»، «اسـلمت» و «اسـلفت» بگوینـد؛ منتها با قراین حال و مقال، بفهمانند که منظور بیع خاص است؛ یعنی مثمـن نسـیه اسـت و ثمـن نقـد. این هیـچ محـذوری نـدارد. پرسـش: ...؟ پاسـخ: مسـئله احتیـاط در نفـوس و فروج و اینها مستحضر هستید که خیلی فرق می کند؛ اساس زندگی و همه احکام شرعی، با همین یک جمله باید حل شود، برخلاف خرید و فروش روزانه است که نه آن حرمت خـاص فروج و دمـا را دارد و نه عمر یـک بار هست، بنابراین برای آن جا خیلی احتیاط می کننـد، در این جـا چنین احتیاطی نیست. برای مردم معامله نسـیه خیلی شـفاف و روشن بود؛ امّا برای مردم مسـئله «سـلف» خیلی روشن نبود، مرتّب سؤال می کردند که آیا سـلف حیوان جایز است یا نه؟ حضـرت می فرمود: «لابَأسَ»؛ سـلف فلان کالا جایز است یا نه؟ می فرمود: «لابأس»؛ سلف فلان شئ معین پارچه لازم است؟ حضرت می فرمود «لابَأسَ». این روایات باب اوّل را که شـما ملاحظه بفرمایید، (۱) برای آن بود که اینهـا کاملاًـ برای آنها روشن شود، بین این کالاها هیـچ تفاوتی نیست، فقط آن دو صورت است که خارج شـده: آن جایی که قبض شـرط است؛ نظیر معامله «صـرفی» که نقـد به نقد است و طلا به نقره است وماننـد آن، یا شـبهه رباست، چون اگر تأخیر باشد، «لاجل قسط الثمن». در غیر این صورت می فرمایند که عیب ندارد، حالا مطالبی که مرحوم محقق در فصل دهم ذکر کردند، ملاحظه بفرمایید!

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۲۸۳ و ۲۸۶، ابواب السلف، باب۱، ط آل البیت.

فرمودند: فصل دهم «فی السلف و النظر فیه یستدعی مقاصد: الأول» مقصد اول این است که سلم چیست و با چه وضع حاصل می شود؟ «السلم هو ابتیاع مال مضمون إلی أجل معلوم»؛ سلف و سلم خریدن چیزی است که آن نسیه است. آغاز این داد و ستد از بایع شروع نمی شود، از مشتری شروع می شود؛ لذا «اسلمتُ» را مشتری می گوید که مشتری به منزله بایع می شود و فروشنده به منزله خریدار. «السلم هو ابتیاع مال»، نه «بیع مال» خریدار گندم را در ذمه کسی می خرد، این معنی سلم است، نه صاحب گندم، گندم را بفروشد. سلم بیع مدت دار نیست؛ بلکه خریدن مدت دار است. «السلم هو ابتیاع مال مضمون إلی أجل معلوم بمال حاضر أو فی حکمه»، چون بیع کالی به کالی دیگر جایز نیست.

الآن شما اقسام تجارتی که در جهان هست، گرچه کالاها فرق کرده، گاهی یکی حق کشف را می فروشد، یکی حق جستجو را می فروشد، یکی حق تألیف را می فروشد، دارویی را کشف کرده، این حق را می فروشد، قبلاً این گونه از کالاها نبود، غیر از اینکه کالاها، جدیداً پیدا شده و ارزش های خاصی روی آنها هست، آیا اقسام بیع بیش از این چهار قسم، قسم دیگری پیدا شده با تحولاتی که در جهان پیدا شده یا نه؟ یا هر دو نقد است یا هر دو نسیه است یا ثمن نقد است، مثمن نسیه یا برعکس.

همه اقسام تجارات، زیر همین مجموعه است، آن اقسام چهارگانه یا مرابحه است یا مواضعه است یا تولیه است یا مساومه. اقسام چهارگانه دیگر یا هر دو در ذمه است یا هر دو عین است یا کلی است، مثمن در خارج یا برعکس. این سه بخشی که ذکر شد، هر کدام از این بخش های سه گانه، چهار ضلع داشت، آیا در جهان کنونی با پیشرفت صنایع و حِرَف و انواع تجارات، یک نحوه خاصی از معامله پیدا شده که فقه تعرض نکرده باشد که ما بگوییم الآن این نوع تجارت درآمده، فقه چه جوابی برای آن دارد؟ کالاها فرق کرده، ثمن ها و ارزش ها فرق کرده، نحوه خرید و فروش فرق کرده؛ ولی زیرمجموعه فلان است؛ مثلاً در خیار مجلس که بحث شد: «أَلبَيِّعَانِ بِالخِيَارِ مَالَم يَفتَرِقَا»، (۱) [۹]آن جا هم بحث شد به اینکه این فقه کوتاه نیامده و کم ندارد، «مجلس کل شئ بحسبه» اگر کسی در غرب نشسته، با کسی که در شرق نشسته، تلفنی دارند معامله می کنند، مادامی که این هیأت تلفن برقرار است، طرفین خیار دارند، همین که تلفن را کنار گذاشتند، خیار مجلس رفع می شود. یکی در زمین است، یکی سوار سفینه فضاپیما شده، رفته کره مریخ، آن جا دارند باهم قرارداد معامله می کنند، مادامی که این رابطه برقرار است، خیار مجلس دارند، وقتی این پیوند قطع شد، خیار مجلس هم نیست. این چنین نیست که اگر یکی زمین باشد یکی آسمان، یکی شرق باشد یکی غرب، این فقه جوابگو نباشد! باید ببینیم تحولات جدیدی که در تجارت و معاملات پیدا شده، چه چیز جدیدی دارد که فقه گویا نیست؛ البته کالای جدید کشف شده؛ نظیر همین حق کشف و حق دارویی را کشف کرده، قبلاً این طور نبود یا فلان مطلبی را در فلان ستاره کشف کرده، این حق کشف برای اوست، اگر کسی بخواهد از این مطلب استفاده کند، باید با اجازه او باشد، اینها درست است؛ امّا سه قسمت شد، که هر قسمت از این اقسام سه گانه، چهار ضلع داشت. آیا تجارتی در جهان کنونی پیدا شده است که از این حوزه خارج باشد و فقه نتواند جوابگو باشد؟

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۷۰، ط اسلامی.

فرمود: «السلم هو ابتياع مال مضمون إلى أجل معلوم»، در قبال نسيه، «بمال حاضر أو في حكمه»، چون ثمن بايد نقد باشد يا اين حاضر است يا در حكم حاضر است. حكم حاضر اين است كه اين مشترى قبلاً ـ طلبى در ذمه بايع داشت، آنچه را كه در ذمه بايع دارد، همان را ثمن قرار مى دهد، به بايع مى گويد شما يک خروار گندم به من بفروش يا من يک خروار گندم از شما مى خرم به فلان مبلغى كه من در ذمه شما طلب دارم، گرچه فعلاً پولى به فروشنده نداد؛ امّا آنچه كه در ذمه فروشنده است به منزله مقبوض است. گاهى مى گويند به اينكه اگر حاضر نباشد، اين معامله كالى به كالى است؛ ولى اگر نه حاضر باشد، نه در حكم حاضر؛ مثلاً الآن اين جا نشسته اند، آن ثمن در انبار آنها است يا در بانک است و اين شخص رفته، پول را از بانک بياورد، فروشنده و خريدار هر دو روى صندلى خود نشسته اند، وضع مجلس باقى است، از حالت بيع و شرايى جدا نشدند؛ ولى بعد از يک ساعت پول مى رسد و به او مى دهند، اين هم به منزله قبض است، گرچه يک مختصر زمان بُرد؛ امّا اين يک مختصر زمان مادامى كه در مجلس، قبض حاصل مى شود، به منزله حاضر است. پس چنين نيست كه اگر در حين بيع و شرا، «بعت و اشتريت» گفتند، ثمن به دست فروشنده نرسيد، اين معامله اشكال داشته باشد يا بايد حاضر باشد يا به منزله حاضر، اين معناى بيع سلف و بيع سلم است. پرسش: ...؟پاسخ: جايى كه زمان مطرح است، جايى كه يوم باشد، ليل باشد، ليل و نهار مطرح است. اگر چنانچه جايى ليل و نهار نبود، مراجعه مى كنند به جايى كه ليل و نهار هست؛ نظير آنهايى كه نمازهاى پنج گانه را بايد بخوانند و نمازهاى پنج گانه خود نمى رسيدند كه در قطب دارند مى خوانند، بالاخره آنها به «اقرب مهارتين» مراجعه مى كنند، كه چند قول در مسئله است، كسانى كه در قطب به سر مى برند كه ليل و نهارى در آن جا نيست كه شش ماه شب است شش ماه روز، آنها نمازهاى خود را چكار مى كنند؟ احتمال سقوط تكليف كه مطرح نيست، حالا يا برابر شهر خود اگر از شهر خود مهاجرت كردند، رفتند آن جا مى خوانند يا به «اقرب بلاد» مراجعه مى كنند، اين جا هم چنين است، اينكه گفتند سه روز باشد، مال جايى است كه شب و روز وجود دارد؛ حالا يا ناچار به همين كسى كه در زمين هست، مراجعه مى كنند يا اگر هر دو در آن منطقه هستند و آن جا نه سخن از زمان است، نه سخن از ليل و نهار است، برابر با «ما هو المركوز» در بلد خود محاسبه مى كنند.

مقاصد شش گانه اول این است که سلم چیست؟ معاطات آن هم حالا ـ درباره عقد «سلم» بحث می کنند، «و ینعقد بلفظ اسلمتُ» که لغت اهل حجاز است، «و اسلفتُ» که لغت اهل کوفه است، «و ما أدی معنا ذلک» هر چه که در هر زمان و در زمین و لغت و فرهنگ هر ملتی که این معنا را برساند. «و بلفظ بیع السلف»، «بعت سلفا» این طور هم کافی است. «و بلفظ البیع و الشراء»؛ چرا «بلفظ البیع و الشراء»؟ برای اینکه یکی از اقسام بیع است. همان طوری که به لفظ «اسلمت» و «اسلفت» ممکن است، به لفظ «بعت و اشتریت» هم ممکن است، چون یکی از اقسام بیع است؛ منتها از آن طرف باید بحث کرد که این خارج از قلمرو بحث کنونی است، آیا بیع به لفظ «اسلمت» و «اسلفت» حاصل می شود یا نه؟ که این مربوط به صیغه «بیع» است که در فصل اول از فصول ده گانه کتاب شرایع است؛ همان طوری که بیع «سلف» با کلمه «بعت و اشتریت» حاصل می شود، آیا بیع معمول و متعارف هم به لفظ «اسلمت» و «اسلفت» حاصل می شود یا نه؟ «و هل ینعقد البیع بلفظ السلم کأن یقول اسلمت الیک هذا الدینار فی هذا الکتاب، الأشبه»؛ یعنی اشبه به قواعد؛ «نعم»، ما نصّ خاصی نداریم، تا ایشان بگویند، «الاظهر»، اگر گفتند، «اظهر» یعنی نسبت به نصوص؛ امّا وقت می گویند اشبه، یعنی نسبت به قواعد، چون لفظ خاصی برای خصوص بیع نیامده، هر کلمه ای که این معنا را بفهماند؛ ولو با شواهد، این درست است. اگر چنانچه قرینه ای بود، قرینه حالی یا قرینه مقالی، دلیل است، این طور نیست که تعبدی در کار باشد، تا استعمال این لفظ شود حرام یا استعمال لفظ شود باطل. استعمال لفظ با قرینه حالی یا با قرینه مقام و فعل، می تواند معنای خاص خود را که منظور است، افاده کند. «کأن یقول أسلمت الیک هذا الدینار فی هذا الکتاب الأشبه نعم اعتبارا بقصد المتعاقدین»، (۱) [۱۰]چون غرض طرفین بیع و شرا است، اگر در بیع و شرا اصلاً لفظ معتبر نبود و فعل کافی بود؛ یعنی بیع معاطاتی، حالا که لفظ هست با عنوان مخصوص با قرینه این معنا را می فهماند، باید به طریق اُولی جایز باشد.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۵.

در این قسمت آن اقسام چهارگانه را ذکر کردند که «یجوز اسلاف الاعراض فی الاعراض اذا الاختلفت» این یکی، یک کالا را نقد، یک کالا را نسیه، «اذا الاختلفت»، چون اگر اتحاد در جنس؛ یعنی در سنخ داشته باشند، یکی نقد باشد، دیگری نسیه، در صورتی که مکیل یا موزون باشند، شبهه رباست؛ لذا فرمود: «اذا الاختلفت» این قسم اول؛ یعنی مثمن گندم است، ثمن برنج، نه ثمن هم گندم یا ثمن هم جو که جو و گندم در ربا، یک جنس است،

قسم اول آن است که در أعراض؛ یعنی عرض که (عَرَضَ الحَیَاهِ الدُّنیَا)؛ (۱) [۱۱]یعنی متاع، متاع ها و کالاها را می شود با بیع سلف فروخت که ثمن هم کالاست، مثمن هم کالا.

قسم دوم: «یجوز إسلاف الأعراض فی الأعراض اذا اختلفت» قسم اول، «و فی الاثمان» این قسم دوم؛ یعنی اعراض با اثمان؛ کالا با پول نقد.

قسم سوم: «و إسلاف الأثمان فی الأعراض»؛ قسم دوم آن است که مثمن کالاست و ثمن نقد است، قسم سوم آن است که مثمن نقد است؛ یعنی نقدی است، مثل طلا و نقره است و ثمن کالاست.

قسم چهارم: دیگر جایز نیست، «و لا یجوز إسلاف الأثمان فی الأثمان»؛ (۲) [۱۲]یعنی طلا و نقره را با بیع سلف نمی شود فروخت، چرا؟ چون دو مشکل دارد: یکی اینکه قبض در بیع «صرف» شرط است، همان طوری که نسیه آن جایز نیست، سلف آن هم جایز نیست؛ دوم اینکه اگر اتحاد جنس داشته باشند، شبهه رباست، این مقصد اول.

۱- نساء/سوره۴، آیه۹۴.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۵.

حالا این روایات آن هم ملاحظه بفرمایید، برای دیگران خیلی تازگی داشت، پشت سرهم سؤال می کردند که آیا این کار جایز است یا نه؟ باب «سلف». وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۲۸۳، ابواب «سلف»، «بَابُ اشْتِرَاطِ ذِكْرِ الْجِنْسِ وَ الْوَصْفِ وَ أَنَّهُ يَصِحُّ فِي كُلِّ مَا يُمْكِنُ ضَبْطُهُ بِالْوَصْفِ»، مقصد ثانی بیان شروط شش گانه است؛ امّا این جا پشت سر هم سؤال می کنند، آیا سلف در فلان کالا جایز است؟ حضرت می فرماید: «لابأس». روایت اوّل مرحوم کلینی، (۱) «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ فِي الْمَتَاعِ إِذَا وَصَفْتَ الطُّولَ وَ الْعَرْضَ»؛ یعنی اگر همه خصوصیات کالا را بگویید، عیب ندارد، برای «صونا عن الغرر»؛ وقتی غرری در کار نباشد، عیب ندارد، هر متاعی را شما می توانید به بیع سلف بفروشید. یک باب جداگانه ای در باب تقسیط ازمان است که همان معامله قسطی است. قسطی همان طوری که روی ثمن مطرح است؛ یعنی مشتری می گوید من این ثمن را قسطی می دهم، شش ماهه می دهم، هر ماه فلان مبلغ، گاهی می گوید بعد از شش ماه می دهم، گاهی می گوید، شش ماهه می دهم که ثمن یا نسیه است یک جا یا قسطی، مثمن هم چنین است؛ مثمن هم می تواند، فروشنده بگوید، من این گندم را بعد از شش ماه تحویل می دهم یا شش ماهه تحویل می دهم، هر ماهی فلان قسمت آن را تحویل می دهم، این هم یک نحو سلف است. حالا آن باب جداگانه دارد البته. همین روایت اول را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هم نقل کرده است؛ (۲) البته سندها فرق می کند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۹، ط اسلامی.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۲۷.

روایت دوم را مرحوم کلینی (۱) «عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْلِفُ فِي الْغَنَمِ الثُّنْيَانَ (۲) [۱۶]وَ الْجُذْعَانَ (۳) وَ غَيْرَ ذَلِكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى»؛ آن جا درباره کالا بود، این جا درباره حیوان است، حضرت فرمود: «لابَأسَ بِهِ». (۴) [۱۸]

روایت سوم دارد که «لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ فِي الْحَيَوَانِ إِذَا وَصَفْتَ أَسْنَانَهَا»، (۵) [۱۹] اگر معلوم باشد که سن آن چقدر است، برای اینکه «صوناً عن الغرر».

روایت چهارم این باب که باز مرحوم کلینی نقل کرد: (۶) «عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يُسْلِمُ فِي الْغَنَمِ ثُنْيَانٍ وَ جُذْعَانٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالَ: لَا بَأْسَ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَ الْأَكْسِيَةُ مِثْلُ الْحِنْطَهِ وَ الشَّعِيرِ وَ الزَّعْفَرَانِ وَ الْغَنَمِ» (۷) [۲۱]همه اینها، سلم جایز است.

روایت پنجم این باب هم در غیر نخل و زرع جایز است، فرمود: بله، جایز است: «سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ رَجُلٍ يُسْلِمُ فِي غَيْرِ نَخْلٍ وَ لَا زَرْعٍ قَالَ: يُسَمِّي شَيْئاً مُسَمًّى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى»؛ (۸) [۲۲] معلوم می شود، برای بیع سلف در نخل و زرع مشخص و مسلّم بود، در غیر آن می خواهد، سؤال کند، فرمود: بله، عیب ندارد، پس روایات این باب، اصل آن را امضا کرده است، خصوصیات آن را هم «فی الجمله» بیان کرده؛ حالا در شرایط شش گانه ای که مرحوم محقق یاد کرده است، باید یکی بعد از دیگری بحث شود.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۲۱، ط اسلامی.

۲- الصحاح، إسماعیل بن حماد الجوهری، ج۶، ص۲۲۹۵.

۳- الصحاح، إسماعیل بن حماد الجوهری، ج۳، ص۱۱۹۴.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۴، ابواب السلف، باب۱، ط آل البیت.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۴، ابواب السلف، باب۱، ط آل البیت.

۶- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۲۱، ط اسلامی.

۷- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۴، ابواب السلف، باب۱، ط آل البیت.

۸- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۵، ابواب السلف، باب۱، ط آل البیت.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل دهم در احکام «سلف» بود، بعد از تعریف «سلف» و اینکه عقد «سلف» با چه قول و یا با چه فعلی منعقد می شود، به شرایط عقد «سلف» پرداختند. آیا عقد «سلف» که قسمی از اقسام بیع است، غیر از شرایط عامه بیع، شرط دیگری دارد یا نه؟ چون در «سلف» مثمن نسیه است و ثمن نقد، در قبال نسیه که مثمن نقد است و ثمن نسیه، آن جا که قبض «فی المجلس» شرط است؛ نظیر بیع «صَرف»، همان طوری که نسیه صحیح نیست، سلف هم صحیح نیست و همان طوری که اگر ثمن و مثمن، مکیل و موزون بودند و از یک جنس بودند، یکی نقد باشد دیگری نسیه، موجب ربا و مانند آن است و صحیح نیست، فرق نمی کند که نسیه باشد یا سلف، چه در مثمن تأخیر باشد، چه در ثمن تأخیر باشد، چون «لاجل قسط من الثمن»، این بازگشت آن به رباست.

ص: ۹۶۲

بنابراین اگر در مسئله بیع «سلف» گفته می شود که سلف در بیع «صرفی» راه ندارد، یک چیز جدایی از حکم قبلی نیست، نسیه هم راه ندارد. اگر گفته می شود که سلف در مکیل و موزون با اتحاد جنس صحیح نیست، چون مستلزم رباست، این حکم در نسیه هم همین طور است، نسیه هم جایز نیست، چون مستلزم رباست. آیا غیر از شرایطی که مربوط به بیوع گذشته بود، شرط جدیدی هست یا نه؟ که مرحوم محقق و سایر فقها دارند، این شرط زاید را بیان می کنند. در خلال شرط زاید، بعضی از شرایط معهود بین جمیع بیوع را هم ذکر کردند، (۱) این یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه چون در بعضی از اینها اگر سلف راه داشته باشد، مشکل ربا یا مشکل قبض لازم می آید، مرحوم محقق به صورت مبسوط آن اموری که سلف در آنها جایز است را ذکر کرده. شارحان شرایع گفتند، این طوری که شما این جزئیات را ذکر می کنید، این لازم نیست، برای اینکه خود کارشناسانِ عرفی، در خیلی از موارد از فقیه به این موضوعات، آگاه تر هستند.

مرحوم شهید ثانی در مسالک (۲) و همچنین در روضه، (۳) این تعبیر را دارد که گاهی عامی، در بعضی از موارد اعرف از فقیه هستند، صاحب ریاض (۴) هم همین تعبیر را دارد. برخی از فقهای بعدی هم همین تعبیر را دارند؛ یعنی لازم نبود که مرحوم محقق در متن شرایع، یک بحث مبسوطی درباره «فیما یجوز فیه بیع السلف» و مانند آن ذکر کند؛ البته ذکر مرحوم محقق «تبعاً للنصوص» است، چون در بعضی از این روایات، بسیاری از این امور ذکر شده است.

ص: ۹۶۳

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۶.

۲- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۰۷.

۳-

۴- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

مطلب سوم آن است که یک کاری است در فقه انجام می گیرد، یک کاری است در قضا. فقه قضا غیر از فقه عبادی و معاملی و مانند آن است. در فقه قضا، قاضی کار فقیهانه انجام نمی دهد، در قضا، قاضی کار فقیهانه انجام نمی دهد، در قضا، کار قاضیانه انجام می دهد؛ یعنی چه؟ یعنی درباره اینکه چه چیزی حق است؟ چه چیزی حکم است؟ چه کسی بدهکار است؟ چه کسی بدهکار نیست؟ راه اثبات حق چیست؟ این را باید سایر ابواب فقهی بیان کند: باب تجارت، باب قرض، باب رهن، باب دیه و مانند آن حکم را مطرح کنند. در کتاب قضا قاضی راه اثبات آن را بیان می کند که آیا این شخص این کار را کرد، اگر این کار را کرد، فلان مبلغ دیه، بدهکار است. چرا فلان مبلغ دیه بدهکار است؟ «لما ثبت فی کتاب الدیه» که این کار دیه آن، فلان مقدار است، این بحث فقهی دیه را قاضی به عهده ندارد، کتاب قضا به عهده ندارد، کتاب الدیه به عهده دارد. در کتاب نکاح ثابت می شود، حق زن چیست؟ حق مرد چیست؟ نفقه چقدر است؟ چقدر واجب است، چقدر واجب نیست؟ مشخص است. در کتاب قضا، هیچ کدام از اینها بحث نمی شود، می گویند شوهر باید فلان مبلغ بدهد، چرا؟ برای اینکه در کتاب نکاح ثابت شده است که شوهر عهده دار نفقه زن است. بنابراین در کتاب قضا، آیین دادرسی مطرح است در حقیقت، نه کار فقهی؛ منتها آیین دادرسی برای خود یک فقه خاص دارد که قاضی چگونه باید ثابت کند؟ بیّنه؛ یعنی چه؟ بیّنه؛ یعنی چه را در کتاب شهادت مشخص می کنند؛ منتها در کتاب قضا باید مشخص کنند که بینه، چگونه باید شهادت دهد؟ و نزد قاضی چگونه باید ثابت شود؟ و مانند آن، مدعی یعنی چه؟ بیّنه یعنی چه؟ این کارها که آیین دادرسی است اینها در کتاب قضا مشخص می شود.

مطلب چهارم این است که در بحث مکاسب محرّمه در واجبات نظامی، آن جا مبسوطاً بحث شد، (۱) یک؛ در اوایل کتاب بیع، فرق بین حکم و حق آن جا مشخص شد، (۲) دو؛ رساله هایی که در زمینه حق و تکلیف نوشته شده، اینها را هم بازگو کرد، سه؛ ما ببینیم، حق چیست و حکم چیست؟ حالا اگر کسی دارویی را کشف کرد یا معدنی را کشف کرد یا یک مطلب سپهری و نظامی و نجومی را کشف کرد، این چیست؟ وظیفه او چیست؟ اگر چیزی را او کشف کرد، این حق مسلّم اوست، به نام خود هم می تواند ثبت دهد، دیگری هم نمی تواند غصب کند؛ امّا دو تکلیف دیگر هم در کنار آن هست، اگر چیزی را کشف کرد و حق مسلّم او بود و غصب دیگران جایز نبود، این معنای حق داشتن اوست؛ امّا حوزه تکلیف او دو مرحله جداست: یکی اینکه بر او واجب است شرعاً، که این را عرضه کند، چون مورد نیاز است، اگر مورد نیاز نبود، مثل اینکه او در کره مریخ چیزی را کشف کرده و حاضر هم نیست که بگوید، هیچ دلیلی هم نداریم که ما او را مجبور کنیم که شما باید بگویید، چون هیچ توقفی زندگی مردم بر آن مطلب ندارد که حالا در کره مریخ ایشان چیزی را کشف کرده، بر اساس تجارب خود سفر کرده یا این جا پژوهش کرده به جایی رسیده که کره مریخ چنین است یا آب دارد یا آب ندارد، زندگی ممکن است یا زندگی ممکن نیست، این را به دیگری بگوید. پس آن جایی که کشف کرده، حق مسلّم اوست؛ این یک، آیا واجب است بگوید یا نه؟ یک، واجب است که دیگران را یاد دهد یا نه؟ این دو مرحله، دو حکم تکلیفی است که مبسوطاً در این سه مرحله بحث شد؛ یعنی در مکاسب محرّمه، در واجبات نظامی مبسوطاً بحث شد، در اوایل بیع، فرق بین حکم و تکلیف بحث شد که اگر کسی چیزی را کشف کرد، این حق مسلّم اوست، واجب نیست که رایگان در اختیار کسی بگذارد، بگوید من این حق را در اختیار شما می گذارم، در قبال این کاری که من سالیان متمادی زحمت کشیدم، کشف کردم، این دارو را کشف کردم، این آب را کشف کردم، این مشکل ریزگرد را حل کردم، مشکل محیط زیست را حل کردم، من در قبال این زحمت چند ساله، فلان مبلغ می گیرم، این حق مسلّم اوست، این معامله صحیح است؛ امّا واجب است این کار را بکند. این تکلیف اوست که موظّف است، عرضه کند؛ امّا معنای آن رایگان بودن نیست، چون وجوب تکلیفی، منافی با حق وضعی نیست. الآن به نحو واجب کفایی بر همه مردم شهر، واجب است که امنیت شهر را تأمین کنند، شب ها نگهبانی دهند، اموال مردم را نگهداری کنند، اینها جزء واجبات نظامیه است؛ منتها واجب کفایی است، فرق نمی کند، چه واجب کفایی، چه واجب عینی، اگر این کار را نکنند، «یوم القیامه» مسئول هستند و عذاب الهی؛ امّا معنای واجب بودن یک شئ، این نیست که رایگان باشد. اقسامی که رابطه حکم و تکلیف را تعیین می کند، چند قسم است که سه قسم آن به عنوان نمونه ذکر می شود، پس مطلب اول این است که اگر کسی چیزی را در اثر پژوهش و تحقیق کشف کرد، اگر محل ابتلا نبود، فقط یک اثر علمی داشت؛ نظیر اینکه در کره دیگر بود، این حق مسلّم اوست، یک؛ بر او واجب نیست که تسلیم کند، دو؛ بر او واجب نیست که تعلیم دهد، سه؛ اگر کسی خواست از او یاد بگیرد، پول می دهد، یاد می گیرد یا این حق را از او می خرد، چون هیچ محل ابتلای علمی یا عملی نیست؛ امّا آن جایی که محل ابتلای عملی یا مورد نیاز مردم است، حق مسلّم اوست، معامله با او صحیح است؛ منتها شرعاً مکلف است، بر او واجب است که این را در اختیار قرار دهد؛ امّا نه رایگان.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۲، ص ۱۳۷ و ۱۳۹.

۲- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۳، ص ۸ و ۹.

تفکیک تکلیف و حق، در این موارد زیاد می شود، بعضـی از موارد است که تکلیف محض است و هیـچ حقی در کار نیست، مثل اینکه کسـی بـدهکار است، ادای دَین واجب است و اگر خود نپرداخت، دسـتگاه قضا او را وادار می کند که دَین مردم را دهـد، این جـا تکلیف محض است، او حق نـدارد. بر او واجب است که مـال مردم را بدهـد؛ چه اینکه بر زوج واجب است که نفقـه زوجـه را بـپردازد. زوجـه حـق دارد و این تکلیـف دارد، چه اینکه در فرع اوّل طلبکـار حـق داشت و این تکلیـف، این جا تکلیـف محض است؛ هیـچ حقی نـدارد، حـق زوجه را ادا کردن، حق طلبکـار را ادا کردن، حق کـارگر را ادا کردن، این یک تکلیف محض است. یک وقت است که نه، تکلیف است با حق، مثل اینکه حفظ یک نظام، حفظ یک شـهر، حفظ مال مردم، آبروی مردم، حیـات مردم، امنیت و رفـاه مردم واجب است؛ البته یـک واجب کفایی است، واجب است، معنای آن این نیسـت کـه ایـن شـخص رایگـان ایـن جـا پُست دهـد! بر او واجب است که آب مردم را تـأمین کنـد، هـوای مردم را تـأمین کنـد، این ریزگردهـا را بردارد، امنیت را حفـظ کنـد؛ بله، واجب است به نحو وجوب کفـایی؛ امّـا رایگـان نیست، او می توانـد، اگر عین است، بفروشد و اگر کار است، به عنوان اجاره بازگو کند، پس در این قسم، حق است با تکلیف.

آن قسـمی که قبلاً ذکر شده است؛ نظیر آنچه که در کره مریخ و مانند آن بود، حق بود، بدون تکلیف، پس این سه تا مسـئله و سه تا فرع که در مکاسب محرّمه مطرح شـد، که در اوایل کتاب بیع مطرح شـد؛ اینها جایگاه خاص خود را دارند. یک وقت است، حق است، بـدون تکلیف، مثـل اینکه کسـی چیزی را کشف کرد، ضـروری جـامعه هم نیست، یـک مطلب علمی اسـت کشـف کرده، اگر کسـی بخواهـد یـک بهره زایـدی ببـرد، می توانـد از آن اسـتفاده کنـد، این حـق محض است، تکلیف هم نیست، می توانـد بگویـد من این را در اختیـار شـما قرار می دهم بـا فلان مبلغ، او حـق خود را بفروشـد. قسم دوم حق است با تکلیف، مثـل اینکه بایـد امنیت مردم را حفـظ کننـد، این امنیت مردم را حفظ کننـد که رایگان بر او واجب نیست! او امنیت را حفظ می کند، شب پاسداری می دهد، نگهبانی می دهد و حقوق هم می گیرد. درمان بیماران هم همین طور است، بر پزشک واجب است - به نحو واجب کفایی - که سـلامت بیمار را تأمین کند؛ امّا رایگان نیست، تمام خدمه پزشکی این طور هستند، داروسازهـا این طـور هسـتند. آنهـایی که واجبـات نظـامی است که نـان مردم، امنیت مردم، آب مردم، برق مردم، را تـأمین می کننـد، بر آنها هم واجب است که این کار را انجام دهنـد، چون این واجبات نظامیّه هسـتند؛ یعنی «ما یتوقف علیه حفظ النظام». این چه در حوزه هـای اسـلامی باشـد، غیر اسـلامی باشـد، اینهـا واجب است که جـان مردم و مـال مردم بایـد حفظ شود، اینها واجبات نظامی است با حق، نه بی حق.

قسم سوم تکلیف محض است، آن جایی که بدهکار هستند، باید حق طلبکار را بدهد. آن جایی که زوج باید حق زوجه را بدهد و مانند آن. آن جایی که مورد نیاز مردم است، سه مطلب هست که دو مطلب آن اشاره شده: یکی حق مسلّم آن کاشف است که اگر کسی چیزی نداد، غصب کرده و احکام غصب بر او هست؛ دیگر اینکه بر او واجب است که در اختیار قرار دهد؛ یکی اینکه بر او واجب است که این علم را به دیگری یاد دهد، علم را به دیگری یاد دادن، غیر از این است که خود آن کالا را در اختیار دیگری قرار دهد یا آن برگه را در اختیار قرار دهد.

در اسلام گفتند، تعلّم چیزی که حیات یک ملت بر آنها توقف است، واجب است، تعلّم احکام شرعیه واجب است، این هم زیرمجموعه حکم شرعی است، تعلیم این احکام هم واجب است، همان بیان نورانی حضرت امیر(سلام الله علیه) که در کافی فرمود: «لأنَّ العِلمَ قَبلَ الجَهل». در آن روایت دارد که ذات اقدس الهی؛ هرگز تعلّم را بر جاهل واجب نکرد، مگر اینکه قبل از آن، تعلیم را بر عالم واجب کرده باشد: «لأنَّ العِلمَ قَبلَ الجَهل» این استدلال حضرت است (1) و به همان معادل که بر جاهل، تعلّم احکام واجب است، بر عالم تعلیم احکام واجب است؛ امّا رایگان نیست، این می تواند، در برابر این، حقوق بگیرد؛ حالا بعضی از امور است که حقوق آن را باید «بیت المال» دهد، از مردم نگیرد، یک مطلب دیگر است.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۴۱، ط اسلامی.

امّا آن مسئله اساسی همان بیان نورانی است که از ائمه(علیهم السلام) رسیده است که فرمودند: «مَن کَتَمَ عِلمَاً نَافِعَاً أَلجَمَهُ اللهُ بِلِجَامٍ مِنَ نَارٍ» (۱) [۸]اگر کسی یک مطلب علمی می داند که برای مردم نافع است و سودمند است، ضروری است، او به مردم نگوید. در قیامت دهنه آتش به دهن او می زنند که چرا دهن خود را باز نکردی، مطلب را نگفتی؟! این اختصاصی به مسایل کشف و مانند آن ندارد، در مسایل اعتقادی همین طور است، در مسایل اخلاقی همین طور است، علمی است نافع، به حال جامعه، جامعه الآن در این درگیری دارد، آسیب می بیند، یک آفت برای جامعه است، اگر این مطلب اعتقادی را یا اخلاقی را یا فقهی را یا حقوقی را بداند، نجات پیدا می کند و این شخص هم نگفته، حالا رنجیده و مانند آن. این حدیث که می گوید: «مَن کَتَمَ عِلمَاً نَافِعَاً أَلجَمَهُ اللهُ بِلِجَامٍ مِنَ نَارٍ» دامنگیر او می شود. اگر کسی چیزی را بلد است، واجب است که به جامعه منتقل کند، در صورتی که برای مردم ضروری باشد و اگر این کار را نکرد، علم را کتمان کرد، دهنه ای و لجامی و لگامی از آتش در قیامت به دهن او زده می شود. این نه تنها می گوید، این فرمول را می توانی بدهی، راه رسیدن به این فرمول را هم باید به دیگران داد، این علم را باید در اختیار جامعه قرار دهند.

نتیجه اینکه ما حکم داریم و تکلیف و حق. این تکلیف و حق، گاهی با هم هستند، گاهی بدون هم؛ مراحل سه گانه اینها هم در مکاسب محرّمه مشهود شد که چه کسبی حلال است، چه کسبی حرام، و هم در اوایل بیع مشخص شد که آیا حق قابل خرید و فروش است یا نه؟ فرق حق و ملک چیست؟ فرق حق و تکلیف چیست؟ و مانند آن.

۱- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۲، ص۷۸.

امّا عبارت هایی که مربوط به بیع «سلف» است: مرحوم محقق در متن شرایع، مبسوطاً درباره «فیما یجوز فیه السلف» و شرط آن به نام ذکر جنس، به نام ذکر وصف، سخن گفته، این است که مرحوم شهید ثانی در مسالک این حرف را زده، در روضه این حرف را زده، صاحب ریاض این حرف را زده که شما وقت را صَرف کردی، این همه جزییات را پرداختی، گاهی است که عامی، اعرف از فقیه است. فرمایش مرحوم شهید ثانی در مسالک جلد سوم، صفحه۴۰۷ این است: «و المرجع فی هذه الأوصاف إلی العرف و ربما کان العامی أعرف بها من الفقیه و حظّ الفقیه منها البیان الإجمالی»؛ این یک بیان و یک نقد ادیبانه و ظریفانه نسبت به فرمایش مرحوم محقق است که شما این طور مبسوط درباره اوصاف مبیع سلفی، بحث کردید برای چه؟ همان که بفرمایید، ذکر وصف و جنس که غرر را رفع کند، کافی است؛ امّا در گندم این طور است، در فواکه این طور است، در حیوانات آن طور است، در البان آن طور است، برای چه این طور ذکر می کنی؟ همین بیان را شهید ثانی در روضه هم دارد و صاحب ریاض در ریاض هم دارد و بعضی از فقهای بعدی هم همین فرمایش را دارند که کار فقیه این نیست که شما حالا ـ تمام این جزییات را بحث کنی که سلف فروشیِ میوه این طور است، سلف فروشیِ گندم و اینها این طور است، سلف فروشی پشم و اینها این طور است، سلف فروشیِ لبنیات این طور است، سلف فروشی گوشتِ این طور است، این لازم نیست.

عبارت مرحوم محقق در متن شرایع، حالا ما به احترام ایشان این عبارت را می خوانیم، بعضی از اینها در نصوص ما اشاره شده؛ بعد از اینکه این اقسام چهارگانه را بیان کردند، چون مستحضر هستید یک تربیع از اقسام بیع است از «مرابحه» و «مواضعه» و «مساومه» و «تولیه»؛ یک تربیع به لحاظ نقد و نسیه بودن هست که یا ثمن نقد است، مثمن نسیه یا مثمن نقد است، ثمن نسیه یا هر دو نقد هستند یا هر دو نسیه، که هر دو نسیه باشد، بیع کالی به کالی است و باطل. یک تربیع هم به لحاظ کلی و جزیی است یا هر دو کلی در ذمه هستند، یا هر دو عین خارجی هستند، یا مثمن کلی در ذمه است، ثمن عین خارجی یا برعکس. این تقسیمات تربیعی فراوان هست. در این جا که در بیع «سلف» است، فرمودند که کالاـ به کالاـ می شود، مگر اینکه مکیل و موزون باشد، با اتحاد جنس که در آن جا سلف راه ندارد. می شود که در بیع «صرف»، سلف راه پیدا کند یا نه؟ می گویند نه، برای اینکه قبض در مجلس لازم است و با نسیه بودنِ ثمن یا نسیه بودنِ مثمن، چون قبضی در مجلس حاصل نمی شود، پس سلف حاصل نمی شود.

امر اوّل که بیع «سلف» با چه قول یا فعلی حاصل می شود، آن را ذکر کردند که گذشت و روشن شد که لفظ خاص معتبر نیست. عقد دو قسم است یا قولی است یا فعلی. معاطات در مقابل عقد نیست. معاطات عقد فعلی است در مقابل عقد قولی؛ نباید گفت: بیع یا عقدی است یا معاطاتی! این «تقسیم شئ الی نفسه و الی قسمه» است، قسم شئ می شود، قسیم شئ. یا عقد قولی است که «بعت و اشتریت» است یا عقد فعلی است که تعاطی یا إعطا و أخذ است. آن حکم اول بود.

ص: ۹۷۰

امّا مطلب دوم: « الثانی فی شرایطه» این شرایط، شش شرط است، این را باید مشخص کنند، به تعبیر مرحوم صاحب جواهر؛ (۱) شما می خواهید این شرایط شش گانه را غیر از آن شرایط بیع ذکر کنی، خیلی از آنها که شرایط بیع است. «ذکر الجنس و الوصف» اَولی، «ذکر الجنس» دومی، «ذکر الوصف» نقدی هم باشد، همین طور است. نسیه هم باشد، همین طور است. سلف هم باشد، همین طور است. اگر در معامله نقدی «ذکر الجنس و الوصف» لازم نیست؟ یا ذکر یا آن چرا که اَبلغ از ذکر است، «و هو المشاهده». اینکه شما می گویید، بیان وصف و بیان جنس، برای پرهیز از غرر است، این پرهیز از غرر در تمام اقسام چهارگانه بیع مطرح است، آیا شرایطی که شما برای سلف ذکر می کنید، غیر از آن شرایط عامه و معتبر در کتاب بیع است یا همان هاست؟ همان هاست؛ منتها این جا خصیصه ای دارد که یک مقدار بازتر ذکر کنید، زیرا در مسئله نقد کالا را این شخص در جعبه می بیند، دیگر فروشنده، جنس را یا وصف ذکر کند، لازم نیست، این کالا را می بیند، می گوید این کالا چند؟ و می خرد حالا یا نقداً می خرد یا نسیه. ذکر جنس و ذکر وصف لازم نیست، چون مشهود است؛ امّا چون در سلف، در ذمه است، فعلاً موجود نیست، از این جهت «ذکر الجنس و الوصف» لازم شد، چرا؟ «صونا عن الغرر».

فرمود: «و الضابط أن کل ما یختلف لأجله الثمن فذکره لازم»؛ اینکه گفتیم، جنس ذکر شود، وصف ذکر شود، اوصاف آن تا چه حد ذکر شود؟ دایر مدار غرر است، اگر فلان وصف ذکر شود یا نشود، دخیلی در معامله نیست، غرری نیست، حالا یا مال فلان شهر یا مال فلان شهر. یک وقت است که میوه فلان شهرها یا گندم شهرها و مانند آن فرق می کند، فرقی که «لایتسامح»، آن جا لازم است، ذکر زمان و زمین لازم است، آیا این محصول فلان فصل است؟ محصول منطقه گرمسیر است؟ محصول منطقه سردسیر است؟ امّا آن جا که فرقی بین این فصول نیست، بین ازمنه و امکنه نیست؛ ذکر آن لازم نیست. «و الضابط أن کل مایختلف الأجله الثمن فذکره لازم و لایطلب فی الوصف الغایه بل یقتصر علی ما یتناوله الاسم»، همین که جنس را ذکر کردند، نام بردند که فلان میوه است یا فلان گندم است یا فلان پارچه است، کافی است، مگر اینکه خصوصیات آن باعث اختلاف رغبت و اختلاف در قیمت باشد. «و یجوز اشتراط الجید و الردئ» باید بگوید، گندم خوب یا گندم ردئ، این برای دو کار می خواهد، گندم ردئ هم برای آرد کردن، برای بعضی از امور، برای این هم، کارآمد هست، شرط جید و ردئ لازم است؛ امّا شرط أجود و اَردأ، می گویند آن ممکن نیست، شما تحویل دهید، چون هر چه را شما به عنوان أجود بدهی، أجود از آن هم فرض می شود. درباره ردئ این چون اگر حق اوست، می تواند بهتر از آن را هم به او دهد، حالا اَردأ پیدا نشده، آنچه که تاحدودی اَردأ محسوب می شود، کافی است، برای اینکه حق اوست؛ امّا أجود را اگر شما شرط کردی، معیاری ندارد، چون بهتر از این هم ممکن است پیدا شود. این جاست که مرحوم شهید ثانی می فرماید: اینها را خود عرف می داند، بر فرض بگویند أجود، یعنی أجود نسبی، أجود این محدوده زمان و زمینی، چرا ما أجود اگر شرط کردیم، بهترین نوع آن، فعلاً در بازار همین است، کافی است. اگر شرط کردند بهترین نوع، یعنی بهترین نوعی که فعلاً در این میدان است، در این کالاهاست، همین است. این طور نیست که این باطل باشد، «یجوز اشتراط الجید و الردئ، ولو شرط الأجود لم یصح لتعذره» این جاست که اشکال کردند، اگر گفتند بهترین نوع آن، درست است که در عالم بهتر از این ممکن است، فرض شود، «فی مشارق الارض أو مغاربها»؛ امّا این منصرف آن همان محدوده میدان بار است و مانند آن، فعلاً بهترین نوع همین است. «و لو شرط الأجود لم یصح، لتعذره و کذا لو شرط الأردأ» پَست ترین؛ ولی «و لو قیل فی هذا بالجواز کان حسنا لإمکان التخلص».

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۲۷۴ و ۲۷۶.

در مسئله «اَردأ» که به هر حال او می خواهد آرد کند یا می خواهد به حیوان دهد، اگر گفتند اردأ این عیب ندارد، برای اینکه اردأ حقیقی اگر پیدا نشد، آن حق مسلّم خریدار هست، می تواند عفو کند، آنچه که اردأ فعلی است، این کار اردأ حقیقی را می کند؛ امّا آنچه که أجود فعلی است، کار أجود حقیقی را نمی کند. بعد می فرمایند: «و لابد أن تکون العباره الداله علی الوصف معلومه بین المتعاقدین ظاهره فی اللغه حتی یمکن إستعلامها»، « عند اختلاهما»؛ فرمود: حالا شما قرارداد کردید؛ هیچ به این فکر افتادید که روزی که به محکمه می روید، کار قاضی دشوار نباشد! شما الفاظ و سند خود را بنویسید که آیه پایانی سوره مبارکه «بقره» برای همین است، بخش وسیعی از مشکلات دستگاه قضایی برای همین است، اینها تجارت می کنند، معاملات می کنند، به قول یکدیگر اعتماد می کنند، به حرف یکدیگر اعتنا می کنند، بعد این یکی می گوید من خیال می کردم،شما چنین گفتی، آن یکی می گوید من فکر می کردم، شما این طوری؛ آخر من فکر کردم و من فکر نمی کردم و من خیال می کردم که تجارت نشد! فرمود هر چه می خواهید تجارت کنید، مگر تجارت روزانه که یک کیلو سیب زمینی می خرید، یک کیلو پیاز می خرید، سند نمی خواهد: (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ) آدم نمی تواند، عوامی زندگی کند! خانه می خرید، زمین می خرید، کالای که می ارزد بخرید با سند بخرید: (وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ) در دستگاه قضایی نماند، از کجا او ثابت کند؟ از کجا شما ثابت می کنید؟ (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ)، این تجارت روزمره این سند نمی خواهد، قباله نمی خواهد؛ امّا چیزی که می ارزد، دو نفر شریک هستید، بعد پس فردا ممکن است اختلاف پیدا شود، این پرونده در دستگاه قضا نماند. فرمود: (وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ)، اگر کسی خود نمی توانست: (فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ) (۱) [۱۰] این طور باشد. این طولانی ترین آیه قرآن کریم است، برای نظم زندگی مردم است، تجارت دارید، خرید و فروش دارید، اجاره دارید، رهن دارید، سند بنویسید، بنویسید و امضا کنید. این جا فرمود باید مشخص باشد تا اینکه مشکل قضایی پیش نیاید، الفاظ روشن، «من خیال می کردم»، «من به او اطمینان پیدا می کردم»، با این الفاظ نمی شود زندگی کرد. زندگی را نظم عالمانه اداره می کند، این می شود تمدن. شما الآن مراجعه کنید به بخش قضا ببینید که بخش وسیعی از پرونده ها در اثر ضعف فرهنگی اهل تجارت است، خیال می کردند که به یکدیگر اطمینان دارند، خیال می کردند که آن لفظی که او می گوید، همین است که این می طلبد، فرمود این کار را نکنید، فقیه هم فتوای او همین است، خوب اینهایی را که گفتید، باید بنویسید یا ننویسید؟ حالا «معلومه عند المتعاقدین ظاهره فی اللغه»، گفتید سند می خواهد یا نمی خواهد؟ حتماً سند می خواهد، برای اینکه «حتی یمکن إستعلامها عند اختلافهما» شما اگر سه، چهار سال قبل، شرکتی کردید، چیزی گفتید، آن جا «ظاهره الفظ» بود، «ظاهره المعنی» بود؛ ولی ننوشتید، این قاضی چگونه بفهمد؟ پس حتماً سند و قباله لازم است. «و اذا کان الشیء مما لا ینضبط بالوصف لم یصح السلم فیه»، بعضی از امور است که جزء عتیقه است، خطوطی است، مثل نسخه های خطی، این طور است، لوءلوء ها و جواهرهایی که کشف شده از اقیانوسهاست، این رواج ندارد که خیلی از کارشناس ها به زحمت، بعضی از خصوصیات آن را می فهمند، اینها سلف در آنها صحیح نیست. آن اموری که ذکر وصف یا جنس لازم است، اگر نمونه آن را در خارج ببینند، فروشنده سلفی به خریدار سلمی، بگوید که این نمونه ای که می بینی از همین نمونه، من یک خروار گندم به شما می دهم، دیگر نه ذکر جنس لازم است، نه ذکر وصف، برای اینکه نمونه آن را دید، همان طوری که در بیع نقدی، وقتی کالا مشهود است، «ذکر الجنس و الوصف» لازم نیست، در بیع سلفی هم وقتی کالا مشهود بود، فروشنده گفت از همین جنس من آینده یک خروار به شما می دهم، دیگر لازم نیست، برای اینکه مشخص شد و دید، دیگر غرر برطرف شد؛ منتها حالا در تنظیم سند و قباله باید دقت کنند، «و اذا کان الشیء مما لاینضبط بالوصف، لم یصح السلم فیه کاللحم»، گوشت، ملعوم می شود، پخته باشد، «نِيُّه»؛ یعنی نپخته، و «مشوی»؛ یعنی پخته؛ الآن

دیگر کسی گوشت پخته کسی نمی فروشد، قبلًا چون قصابی نبود اینها تابستان ها می رفتند در مناطق ییلاقی، گوسفندها را می کشتند، گوشت آن را سرخ می کردند، در همان شکمبه، آن را می ریختند، در طول سال مصرف می کردند، در شهرها و روستاها قصابی نبود، گوشت تازه نبود یا اگر بود، «فی غایه الندره و القله» بود، آن روزها گوشت پخته شده و گوشت نپخته شده، فرق داشت؛ امّا الآن این دیگر محل ابتلا نیست، گوشت مشوی، گوشت نینی؛ یعنی نپخته و خام؛ خام الآن رایج است؛ امّا پخته و سرخ شده رواجی ندارد. «کاللحم»، نه «نیتا»؛ یعنی نپخته و «مشوی»؛ یعنی پخته و سرخ شده. «و الخبز و فی الجلود تردد»، پس در گوشت و نان نمی شود سلف فروشی کرد و در جلد تردد است. در پوست که آیا پوست سلف فروشی درست است یا نه؟ چون انحای گوسفند، انحای بز، درجات و سنین آنها فرق می کند؛ لذا پوست آنها هم فرق می کند. «و قیل یجوز مع المشاهده»؛ آن بزرگواری که گفت: «یجوز مع المشاهده»، مرحوم محقق فوراً می فرمایند که «و هو خروج عن السلم». آن که نمی گوید یک شئ مشاهده را بخرید، می شود سلمی، می گوید این پوستی را که این دبّاغ دارد یا این پوست فروش دارد، نمونه آن را نشان بده، می گوید این این پوست در شش ماه بعد، من دو خروار به شما می دهم، حرف آنها این است، نه اینکه شما بگویید این پوست مشهود را بفروشید تا شمای محقق اشکال کنید که این دیگر سلم نشد! بله، او هم می داند که سلم نیست، نمی خواهد این مشهود را بفروشد، می گوید این مشهود عبره و نشانه و علامت است برای آن چرا که من می خواهم شش ماه بعد تحویل شما بدهم.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۲.

«و لایجوز فی النبل المعمول و یجوز فی عیدانه، قبل نحتها»، (۱) [۱۱] آن روزها تیرفروشی رایج بود، آن وقت فلز نبود، از هر درختی تیر درست نمی کردند؛ الآن شما ببینید، بین درخت انار با درخت انجیر، خیلی فرق است، آن چوب محکم تر است، دردآور است، این چوب انجیر، خیلی نرم است، از چوب انجیر کسی تیر درست نمی کند، آن تیر انار، سفت تر است، چوب های جنگلی از این چوب ها کاملاً جدا بود و از آنها تیر درست می کردند. مهم ترین و دقیق ترین و محکم ترین چوبی که از آن تیر درست می کردند، همان چوب درخت خدنگ بود، خدنگ یک درخت است که خیلی با دوام و محکم است و چوب ها یا تیری دارد که مقاوم پذیر نیست، اینکه در شاهنامه می گوید:

من از شست تو هشت تیر خدنگ ❊❊❊ بخوردم نناليدم از نام و ننگ (۲)

همین است، نه شصت، مگر شصت تیر خدنگ را می تواند، تحمل کند؟! برخی ها نقل کردند، بخوردم ز تو شصت تیر خدنگ، آن خیلی مبالغه است، هشت تای آن را به زحمت تحمل می کنند، خدنگ آن است اینکه می گویند: اگر دل ز یاد تو غافل نشیند ❊❊❊ خدنگ بلا بر دل دل نشیند

خدنگ آن دردناک ترین تیر و تیزترین تیر است، این چوب ها را می آورند که آن تیرساز اینها را بتراشد که به اندازه▯ آن قالب باشد تا بفروشد.

در سلف فروشی فرمایش محقق این است که اگر چوب تیر را آوردند، این سلف فروشی درست است، می شود فروخت؛ امّا اگر تیر شد، تیر خیلی فرق می کند، با کدام کمان باشد، با چه قالب باشد، با چه قطر باشد، با چه طول باشد، با چه عرض باشد؛ لذا «نبل»؛ یعنی تیر آماده؛ سلف فروشی در تیرِ آماده مشکل است؛ امّا سلف فروشی در «عیدان»؛ یعنی عود، چوب، چوب تیر جایز است؛ این جاست که حوصله شهید ثانی سرآمده که شما این جزییات را چرا مطرح می کنی؟ «و لایجوز فی النبل المعمول»؛ یعنی تیری که عمل شده، بر آن کار شده، «و یجوز فی عیدانه»، عودها و چوب های آن «قبل نحتها»، قبل از تراش آن، «و لا ـ فی الجواهر و اللئالی لتعذر ضبطها و تفاوت الأثمان مع اختلاف أوصافها ولا ـ فی العقار و الارضین»، (۳) [۱۳]زمین را، خانه را سلف فروشی کند، این هم درست نیست، قبلاً ساخت و ساز مطرح نبود، الآن ساخت و ساز مطرح است، کسی می گوید، من ده واحد مسکونی به شما می دهم، بعد از دو سال یا بعد از یک سال، این سلف فروشی است، خصوصیات آن را هم ذکر می کنند، آن هم کارشناسی است، می گویند در فلان منطقه زمین، من ده واحد مسکونی به شما می دهم، این هم سلف فروشی است، چرا جایز نباشد؟ «عقار»؛ یعنی خانه ها و زمین، قبلاً ممکن نبود؛ امّا الآن یک چیز روشنی است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۶.

۲-

۳- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۶.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل دهم که مربوط به بیع «سلف» بود، بعد از تعریف بیع «سلف»، شرایطی برای آن ذکر شد؛ (۱) شرط سوم از شرایط صحتِ بیعِ سلف، مسئله «قبض» است؛ یعنی ثمن باید در مجلس قبل از تفرّق بایع و مشتری قبض شود. عبارت مرحوم محقق در متن شرایع این است: «الشرط الثالث قبض رأس المال قبل التفرق شرط فی صحه العقد»، این تعبیر خیلی تعبیر مناسبی نیست، بگوییم: «الشرط الثالث قبض رأس المال شرط»، «الشرط الثالث هو قبض رأس المال»؛ بگوییم، شرط ثالث؛ عبارت از این است که قبض «رأس المال» شرط صحت است. اگر «الشرط الثالث» عنوان نبود، این تعبیر شود که «قبض رأس المال شرط فی صحه البیع». به هر تقدیر، شرط سوم این است که ثمن در مجلس عقد قبل از تفرّق قبض شود: «و لو افترقا قبله بطل»، اگر بایع و مشتری مجلس عقد و بیع را ترک کنند و قبض نکرده باشند، این معامله باطل است، این فرع آن اصل.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۵ و ۵۶.

«ولو قبض بعض الثمن صح فی المقبوض و بطل فی الباقی»، اگر بخشی از ثمن در مجلس عقد اخذ شود و بخش دیگر قبض نشود، این معامله سلف نسبت به آن مقداری که قبض شد، صحیح است، نسبت به آن مقداری که قبض نشد، باطل است. «و لو قبض بعض الثمن صح فی المقبوض و بطل فی الباقی و لو شرط (احدهما مثلاً) أن یکون الثمن من دین علیه قیل یبطل لأنه بیع دین بمثله و قیل یکره و هو أشبه»، (۱) [۲] چنانچه مشتری طلبی از بایع دارد، دَینی مشتری در ذمه بایع دارد، به بایع بگوید که من این کالایی را که سلفی از شما می خرم و پول آن را باید نقد بپردازم، پول آن همان طلبی است که من از شما دارم، همان را حساب کنید، دَینی که مشتری در ذمه بایع دارد، آن را ثمن بیع سلفی قرار دهد، آیا این درست است یا نه؟ فرمودند: «قولان» یک قول این است که درست نیست، برای اینکه این مشمول حدیث دَین به دَین است که رسول خدا(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»، (۲) [۳]این جا مبیع هم دَین است، ثمن هم دَین، ثمن دَینی است که مشتری بر عهده بایع دارد، طلبی که از او دارد، مثمن دَینی است که به وسیله فروش سلفی به عهده مشتری قرار گرفت، مشتری کالایی را خرید در ذمه و پولی که در ذمه بایع بود، آن را ثمن قرار داد؛ لذا این می شود بیع دَین به دَین و این معامله باطل است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

«و قیـل یکره» این دَین به دَین نیست، این وفـای به دَین است، نه بیع دَین به دَین؛ دَینی قبلاً مشتری در ذمه بایع داشت، الآن با آن دَین معـامله نمی کنـد، این را در ذمه بـایع، دَینی بود و حقی بود برای مشتری، مشتری آن را به عنوان وفـا قرار می دهـد، مشتری کالا-یی را می خرد به یک مبلغ به جای اینکه این مبلغ را نقـد به بایع بپردازد، به بایع می گویـد همان پولی که از شـما طلب دارم، همـان را حسـاب کنیـد به عنوان ثمن، که این وفـای به عقـد است، نه در محور عقـد قرار بگیرد که بیع دَین به دَین باشـد؛ لـذا محقق می فرمایـد به اینکه این کار، گرچه مکروه است؛ ولی اشبه به قواعد همین است که این صـحیح باشد، چون کراهت آن به این است که شبیه بیع دَین به دَین است. این ترجمه متن شرایع. (۱)

امّا تحلیل مسئله؛ آیا قبض یک شرط تعبّدی در معامله سلف است؟ یا اگر قبض نشود، به یکی از آن محاذیری که در نصوص وارد شـده است، بر می گردد؟ در جریان بیع صـرف، گفتند قبض شـرط است، چرا؟ برای اینکه اگر هیچ کدام از ثمن و مثمن قبض نشـود، بیع کـالی به کـالی است، بیع دَین به دَین است؛ اگر «أحـدهما» قبض شود، دیگری قبض نشود، شـبهه ربـا است، برای اینکه در بیع صـرف، اگر ذهبی به ذهبی، فضه ای به فضه که اینها موزوناً و هم جنساً، خرید و فروش شود، یکی نقد باشد و دیگری نسیه، چون «للأجل قسط من الثمن»، این شـبهه ربا در کار است، پس قبض در مسئله صـرف، ذاتاً شرط نیست، بلکه اگر قبض نشود یا محـذور بیع دَین به دَین، کالی به کالی لازم می آیـد یا محـذور ربا. این محـذور اوست؛ امّا در مقام ما قبض شرط است؛ یعنی ذاتـاً شـرط صـحت است یا نه، اگر نشود، چون بیع دَین به دَین لازم می آیـد؟ خود قبض «بما أنه قبض» یک شرط ضـروری باشد؛ نظیر انشای عقد؛ نظیر ترتّب ایجاب و قبول «عند بعض»؛ نظیر حفظ موالات یا نظیر اینکه مبیع حلال باشد، حرام نباشد و مانند آن، قبض چنین شـرط تعبدی است، یا نه اگر قبض نشود، محذور بیع دَین به دَین لازم می آید، محذور ربا لازم می آید و مانند آن؟ در جریان دَین به دَین این حدیث هست که وجود مبارک پیغمبر(صـلی الله و علیه و آله) می فرماید: «يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ»؛ (۲) [۵]امّا «يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ» آیا به این معنا است، بیعی که سـبب دَین می شود، اگر سـبب دَین دو جانبه شود، این بیع باطـل است یا اگر مبیع دَین بود، ثمن دَین بود، این ها را بخواهیـد با هم معامله کنیـد، این باطل است؟ بیع دَین به دَین که معنـای شـفاف و روشـنی دارد؛ این است که اگر چنـانچه طلبی زیـد در ذمه عمرو دارد، عمرو بـدهکار است و یک طلب هم عمرو در ذمه زیـد دارد؛ یعنی زید ده مَن گندم از او طلب دارد او ده مَن برنج از او یا پنج مَن برنج از او طلب دارد، هر دو مـدیون دیگری هسـتند، یکی این کالا را بـدهکار است، دیگری آن کالا را، یکی از دَین ها بشود مبیع، دَین دیگر بشود ثمن، این را می گوینـد، بیع دَین به دَین؛ یعنی «وقع البیع علی الدَین»؛ لذا حضـرت فرمود: «لا يُبَاعُ الدَین بِالدَین»؛ امّا اگر نه، به وسـیله بیع، دَین حاصل می شود، مبیع قبلاً دَین نبود، ثمن قبلاً دَین نبود، نه زیـد به عمرو بدهکار بود، نه عمرو به زید بدهکار؛ لکن زید به عمرو، ده مَن گندم نسیه می فروشد، زید ثمن این ده مَن گندم را، پنج مَن برنج نسیه قرار می دهد، هر دو در ذمه است، بعدها باید بپردازد؛ یعنی بایع می گوید، من ده مَن گندم به شـما فروختم که بعد از شش ماه می دهم، مشتری می گوید من ثمن آن را که پنـج مَن برنـج است که مثلاً بعد از چند روز یا بعد از چند ماه می دهم؛ این بیع دَین به دَین نیست، این بیعی است که به وسـیله آن دَین حاصل می شود. اگر ما گفتیم این حدیث رسول الله(صلی الله علیه و آله و سلم)» که فرمود: «لا يُبَاعُ الـدَین بِالـدَین»، اعم از هر دو قسم است، هر دو قسم هم می گیرد؛ امّـا ظـاهر بیع دَین به دَین این است که اگر مـبیع دَین بود و ثمن دَین بود، این دو کالا دَین در ذمه دو نفر بودنـد، این ها اگر بخواهنـد معامله کنند، این می شود بیع دَین به دَین و اشـکال دارد؛ لـذا در بعضـی موارد اختلاف نظر است، بعضـی ها فتوای به منع دادنـد، بعضـی ها احتیاط کردند، بعضـی ها گفتند جایز است، برای اینکه معنای «لا یباع الدَین به الدَین» معلوم نیست هر دو قسم را شامل شود.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

پس مسئله قبض این است در مسئله ای اگر ما گفتیم معنای بیع دَین به دَین این است که اگر مبیع دَین بود، ثمن دَین بود، نمی شود معامله کرد، باید این شامل مقام ما در سلف نمی شود، چرا؟ برای اینکه هیچ کدام به دیگری بدهکار نیستند, هیچ کدام مدیون دیگری نیستند, دَینی هم در کار نیست. با بیع، دَین حاصل می شود؛ یعنی وقتی کسی سلف فروشی کرد، مدیون می شود و اگر مشتری نسیه بخرد، مدیون می شود، همین. بیع سبب پیدایش دَین است نه «بیع الدَین بالدَین», پس قبض ذاتاً به عنوان یک شرط تعبدی در این گونه از موارد باشد, روشن نیست. در «صرف» می گویند؛ شرط صحت آن قبض است, ملاحظه فرمودید برای اینکه اگر قبض نشود به «احد المحذورین» برمی گردد، اگر هیچ کدام از ثمن و مثمن قبض نشود که می شود, بیع دَین به دَین، بنابراین که این فرض از بیع دَین به دَین شامل این فرض هم شود، و اگر «احدهما» قبض شود و دیگری قبض نشود, شبهه رباست, پس «فی الجمله» اگر این مربوط به این حدیث است که حدیث: «لا يُبَاعُ الدَين بِالدَين» به چه چیزی معنا شود؟

پرسش: بیع، تبدیل مال به مال است این جا که تبدیل مال به مال نشد؟ پاسخ: چرا، اگر چنانچه که مال یا کلی است یا جزیی، آنهایی که نسیه می خرند، تبدیل مال به مال است. اگر فروشنده که بایع است، کالای نقدی را بفروشد به مشتری و مشتری در ذمه بخرد، ذمه به وسیله پذیرش مشتری مال است، این مال را به بایع تملیک کرده، بایع مالک این مال است در ذمه مشتری. در سلف فروشی مشتری مالک مال است در ذمه بایع. به وسیله این بیع, ملکیت حاصل می شود, بیع تملیک می کند. در بحث های قبل هم داشتیم که این بر اساس تحلیلات دقیق بعضی از متأخرین, مخصوصاً مرحوم آقای نائینی(رضوان الله علیهم) است؛ اینها می فرمایند که انسان چیزی «بالفعل» در ذمه او نیست، مالک چیزی نیست، اگر مالک مال فراوانی بود, که مستطیع بود, باید مکّه می رفت! ولی با وجود آن الآن می تواند با یک معامله چند میلیونی خود را مدیون کند. با این بیع, مالک می شود، وقتی که می گوید «بعت» این با این اعتبار مالک می شود؛ اولاً بعد به مشتری تملیک می کند؛ ثانیاً, در حالی که قبل از این قرارداد بیع و شرا، هیچ چیزی در ذمه او نبود, انسان مالک چیزی نیست, در ذمه خود. با این بیع مالک می شود, بعد تملیک می کند. (۱)

۱- کتاب المکاسب و البیع، تقریر بحث المیرزا النائینی، الشیخ محمد تقی الاملی، ج ۱، ص ۸۸ و ۸۹.

بنابراین آیا این حدیث: «لا یُبَاعُ الدَین بِالدَین» شامل این مقام می شود یا نه؟ مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در جلد هیجدهم, صفحه۲۹۸, باب هشتم از ابواب سلف این حدیث را دارد, روایت دومی که مرحوم شیخ طوسی این روایت را نقل کرده، (۱) مرحوم کلینی هم این روایت را نقل کرده، (۲) آن روایت این است که «عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ مِهْزَمٍ عَنْ طَلْحَهَ بْنِ زَیْدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) لَا یُبَاعُ الدَین بِالدَین». اگر منظور از «لَا یُبَاعُ الدَین بِالدَین» اعم از دَینی که قبلاً بوده و الآن بخواهد مورد معامله قرار بگیرد یا نه, اصلاً در ذمه‌ی کسی دَینی نبود با خود بیع دَین حاصل می شود, اگر شامل هر دو قسم باشد بله, در بیع سلف باید آن نقد باشد نسیه نمی شود و اگر شامل این قسم نبود: «لَا یُبَاعُ الدَین بِالدَین» معنای آن این است که اگر مبیع دَین بود، ثمن دَین بود؛ یعنی زید در ذمه‌ی عمرو طلبی داشت، عمرو هم در ذمه‌ی زید طلبی داشت، اینها بخواهند معامله کنند، خرید و فروش کنند، این بیع دَین به دَین است یا در ذمه‌ی شخص ثالث؛ اگر در ذمه‌ی شخص ثالث طلب داشته باشد؛ یعنی عمرو در ذمه‌ی شخص ثالث به نام بکر طلبی دارد و زید به عمرو بدهکار است, در معاملات آنها می گویند آنچه را که به من بدهکار هستید یا من به شما بدهکار هستم, معامله کردم با آنچه که من از فلان شخص طلب دارم, که دَینی به دَینی از ذمه ای به ذمه ای، این مشمول بیع دَین به دَین است؛ امّا اگر دَین به وسیله خود بیع حاصل می شود، قبلاً ـ دَینی در کار نبود، چون قبلاً ـ دَینی در کار نبود, به وسیله بیع دَین حاصل می شود, آیا شامل این قسمت هم می شود یا نه، خیلی شفاف و روشن نیست. اگر خیلی شفاف و روشن نبود, ما دلیلی نداریم, برای اینکه در بیع سلف «الا و لابد» باید قبض شود.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۹.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۰۰، ط اسلامی.

پرسش: ...؟پاسخ: خیلی فرق می کند: «لَا یُبَاعُ الدَین بِالدَین»؛ یعنی بیع روی دَین آمده؛ امّا در مسئله سلف، اگر ثمن نسیه باشد, بیع سبب پیدایش دَین است. «لَا یُبَاعُ الدَین بِالدَین»؛ یعنی مبیع، اگر دَین بود, ثمن اگر دَین بود, اینها را نمی شود با هم معامله کرد. دَینی را با دَین نمی شود معامله کرد، نه آن معامله ای که سبب پیدایش دَین است در ذمه دو طرف، این با آن خیلی فرق می کند. بایع در بیع سلف مدیون کسی نیست, مشتری در بیع سلف مدیون کسی نیست, با این بیع سلفی، بایع مدیون می شود و اگر نسیه بود، مشتری مدیون می شود, این دَین «بعد البیع» است, نه «قبل البیع». این روایت که دارد: «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ» باید دَین قبل از بیع باشد؛ یعنی چیزی در ذمه او طلب هست، چیزی هم در ذمه این، اینها با هم معامله می کنند.

اگر ما شک کردیم اطلاقات و ادله اولیه و عموم صحت عقد, همه اینها را شامل می شود, پس فرع اول این شد که قبض شرط است. حالا ـ اگر معامله نسیه نبود؛ نقد بود، در مقام وفا, قبل از تفرّق، قبض حاصل نشد, این در حکم بیع دَین به دَین است و با آن هم خیلی فرق می کند؛ یعنی معامله نقد بود، بنا بود, مشتری «فی المجلس» آن پول را بپردازد، حالا یا یاد او رفته یا همراه او نبود یا کاری پیش آمده، قبل از تفرّق، قبض حاصل نشده، اصل معامله نقد بود نه نسیه؛ ولی بر اساس این تواری و حواشی که پیش آمده است, این ثمن قبض نشده، باز هم این معامله باطل باشد یا نه، بعید است!

فرع اول که قبض شرط صحت بیع سلف است. حالا چنانچه بعضی از ثمن قبض شود نه همه. ثمن صد درهم بود، پنجاه درهم این ثمن قبض شده و پنجاه درهم دیگر قبض نشده، اگر بایع در این تبعیض؛ هیچ اثری نداشت؛ هیچ سهمی نداشت, راضی به این کار نبود, یک تحمیل است از طرف مشتری بر او، بایع خیار تبعّض صفْقه دارد یا همه را قبول می کند یا همه را رد می کند. اگر مشتری بعض ثمن را داد, معامله نسبت به آن بعض صحیح است؛ ولی بایع، خیار تبعّض صفْقه دارد، چون خیار فرع بر صحت معامله است, اگر معامله باطل باشد که خیار تبعّض صفْقه نیست، چرا؟ برای اینکه معامله تبعیض می شود، نسبت به بعضی که قبض شده, صحیح است، نسبت به بعضی که قبض نشده، باطل است. خیار تبعّض صفْقه، ناظر به کل نیست؛ یک, ناظر به آن بعض فاسد شده نیست؛ دو, زیرا کل صحیح نیست، یک؛ آن بعض هم صحیح نیست، دو؛ خیار تبعّض صفْقه مال خصوص این بعضی است که صحیح است؛ بایع یا این را می پذیرد, معامله امضا می کند یا این را رد می کند، نه اینکه خیار دارد نسبت به اصل معامله، چون مجموع معامله فاسد شد و نه اینکه خیار دارد نسبت به خصوص آن بعض فاسد, چون بیع فاسد، خیاری نیست، خیار دارد نسبت به خصوص این بعضی که صحیح است. اگر خود سهمی نداشت, تقصیری نداشت, باعث این تبعیض نبود, این معامله صحیح است, او خیار تبعّض صفْقه دارد, اگر خود او هم مؤثر بود در این کار و راضی بود، خیار تبعّض صفْقه هم ندارد, پس اگر بعضی را داد و بعضی را نداد، حکم آن صحیح است؛ امّا نه مجموع صحیح باشد، نه آن بعض صحیح باشد، این بعضی که قبض شده, صحیح است و بایع خیار تبعّض صفْقه دارد, در صورتی که خود مقصر نبوده باشد.

پرسـش: ...؟پاسـخ: نه، چون وقتی که بعض آن را داد، فرض کنیـد این صـد کیلو بود, او هم صد درهم بنا بود دهد، این پنجاه درهمی که داد, معلوم می شود که تهـاتری است, در برابر این پنجاه کیلوست. اگر روشن نباشـد, کـدام بعض است یا آن کالا قابل تبعیض نباشـد؛ نظیر آن تُنگ ها و بلورها و چیزهای عقیقه که قبلاً مثال زده شـد، این تبعیض پـذیر نیست, این یا قبول کل یـا نکول کـل؛ امّـا مثل گنـدم و جو و کالاهای تبعیض پـذیر، این جاها خیار تبعّض صـفْقه دارد و امّا بلوری خریـده, تُنگی که خریـد, مشترک بود بین دو نفر و آن راضـی نیست, این جا دیگر جای خیار تبعّض صـفْقه نیست, این جا، جای بطلان معامله یا او بایـد امضـا کنـد یـا کلاً ـ معـامله باطل است یا انگشتری خریـده یا گوشواره ای خریـد, اینها قابل تبعیض نیست؛ امّا جایی که تبعیض پـذیر است، مثل اینکه صـد کیلو گندم خرید، معلوم شد که شـریک بود, پنجاه کیلو مال دیگری است، این جاست که جای خیار تبعّض صفْقه است.

پرسـش: ...؟ پاسخ: بله، خیار تبعّض صفْقه ندارد، یا حاضر می شود با او شریک باشد، اگر چنین فرض شود, این تُنگی که بین دو نفر «بالاـشتراک» بود و «احـد الشـریکین» مجموع این تُنگ را فروخت، آن طرف هم راضـی نیست، این معامله نسـبت به او فضولی است، اگر راضی باشد، او این بعض را امضا می کند؛ بعد با آن دیگری می شود شریک. حق شُفعه و مانند آن در این کالاهای منقول نیست، آن در زمین و امثال زمین است.

فرع سوم همان بود که در خلال بحث ها اشاره شد که آیا این از سنخ بیع دَین به دَین است یا نه؟ پس فرع اول این بود که قبض «رأس المال» شرط صحت عقد است به طوری که «لو افترقا قبل القبض» این معامله باطل است، این فرع اول بود.

فرع دوم و اگر بعض ثمن اخذ شود نسبت به همان مقدار مقبوض صحیح است، نسبت به مقدار باقی باطل است و خیار تبعّض صفْقه هم در جایی است که بایع مؤثر نباشد در این تبعیض؛ فرع سوم این بود که اگر شرط کنند، ثمن این معاملهٔ سلفی همان طلبی باشد که مشتری از بایع دارد؛ یعنی مشتری از بایع طلبی دارد که ذمهٔ بایع مشغول به این دَین است، مشتری به بایع می گوید که شما به من صد کیلو گندم یا برنج بدهید، سلفی که اول پاییز تحویل من بدهی، پول این صد کیلو همان مبلغی باشد که من از شما می خواهم، آن را ثمن قرار بدهی، آیا این هم بیع دَین به دَین است و باطل، یا این صحیح است؟ اینکه مرحوم محقق می فرماید، بعضی ها فتوا به بطلان دادند، چون بیع دَین به دَین است؛ زیرا مبیع که دَین است، ثمن هم که دَین، «و قیل یکره و هو اشبه» اشبه به قواعد این است که این صحیح باشد، چرا؟ چون آنچه که در ذمهٔ بایع است و طلب مشتری است، این به منزلهٔ مقبوض است و قبلاً هم فرمودند به اینکه یا ثمن قبض شود یا در حکم قبض باشد، در حکم قبض؛ یعنی همین. اگر ثمن در ذمهٔ بایع بود، بایع بدهکار بود و مشتری همان را حساب کرد، این به منزلهٔ مقبوض است، این نقد است، این دیگر دَین نیست؛ لذا محقق می فرماید، اشبه به قواعد این است که این صحیح باشد، اگر بگویند اظهر؛ یعنی نسبت به روایات، این اظهر است؛ اگر بگویند اشبه؛ یعنی نسبت به قواعد عامه، این شبیه تر نسبت به آنهاست.

ص: ۹۸۲

پرسش: ...؟پاسخ: پس صحیح است، کراهت آن برای این است که توهّم دَین به دَین است، چون توهّم دَین به دَین است، زمینه دَین به دَین است، از این جهت کراهت دارد؛ امّا «قیل یکره»؛ یعنی «یصح مکروهاً»، در برابر بطلان که کراهت قرار نمی گیرد، در برابر بطلان، صحت قرار می گیرد. قول اول این است که باطل، قول دوم این است که مکروه؛ یعنی چه؟ یعنی «یصح مکروهاً»؛ وگرنه یک قول کراهت باشد، یک قول صحت باشد، اینکه مقابل هم قرار نمی گیرد. قول اول بطلان است، قول دوم صحیح است، «مکروهاً»؛ صحیح است، برای اینکه بیع دَین به دَین شامل این نمی شود، مکروه است، برای اینکه توهّم مسئله بیع دَین به دَین است، برای پرهیز از آن حضاضت.

روایاتی که در مسئله هست، آن هم متعدد است، بخشی از آن روایات در باب هشت از ابواب سلف ذکر شده است که به نمایش خوانده شد. باب هشت، سه روایت دارد، روایت اول این است که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرده است (۱) این است که «إِنِّی کُنْتُ أَمَرْتُ فُلَاناً فَسَأَلَکَ عَنْهَا فَقُلْتَ: لَا بَأْسَ فَقَالَ مَا یَقُولُ فِیهَا مَنْ عِنْدَکُمْ قُلْتُ یَقُولُونَ فَاسِدٌ فَقَالَ: لَا تَفْعَلْهُ فَإِنِّی أَوْهَمْتُ»، (۲) [۱۰] صدر این روایت فتوا به صحت داد، ذیل آن پیداست که تقیّه کرده است. صدر روایت که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده: «بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ کَانَ لَهُ عَلَی رَجُلٍ دَرَاهِمُ»، چند درهم می خواست، «فَعَرَضَ عَلَیْهِ الرَّجُلُ أَنْ یَبِیعَهُ بِهَا طَعَاماً إِلَی أَجَلٍ فَأَمَرَ إِسْمَاعِیلُ یَسْأَلُهُ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِکَ»؛ کسی بدهکار بود، طلبکار به بدهکار گفته است که آن مبلغی که من از شما می خواهم با آن مبلغ فلان مقدار گندم به من بفروش و پول را از همین مبلغی که من از شما می خواهم، حساب کن! پس مبیع به نحو بیع سلفی در ذمه آن شخص بدهکار است، ثمن چون برای مشتری است در ذمه بایع، مشتری به بایع می گوید همان را به عنوان ثمن حساب کن و قبض کن، حضرت فرمود «لابَأسَ». در ذیل دارد که دوباره از حضرت سؤال کردند، حضرت فرمود: آن علمای شهر شما چه می گویند؟ عرض کرد آنها منع می کنند، فرمود ما هم منع می کنیم، این معلوم است که تقیه است. اینکه مرحوم صاحب وسائل فرمود: «أَقُولُ: النَّهْیُ عَنْ ذَلِکَ هُنَا وَ الِاعْتِذَارُ بِالْوَهَمِ وَجْهُهُ التَّقِیَّةُ»؛ (۳) [۱۱]حضرت فرمود: من درست مثلاً این مسئله برای من روشن نشد – معاذ الله – یا مثلاً «أُوْهَمْتُ» این برای تقیه گفتند، این چون سؤال می کنند که علمای شهر شما چه می گویند؟ چون مستحضر هستید، تقیه در جایی است که یک فتوای رایج مقتدری در همان عصر باشد؛ اگر روایتی را خواستند حمل بر تقیه کنند، باید چند بخش آن کاملاً زیر پوشش پژوهش و تحقیق برود: اولاً آن فتوا در آن زمان رایج بود یا مال قبل بود یا مال بعد؟ در آن زمین بود که امام(سلام الله علیه) وجود داشت یا نه؟ اگر فتوایی در یک عصر دیگری رایج بود و در زمان این، امام باقر یا امام صادق(سلام الله علیهما) رایج نبود، جا برای تقیه نیست، یا فتوایی بعد از زمان این دو بزرگوار رواج پیدا کرده از اهل سنت، جا برای تقیه نیست، یا فتوایی در یک شهر دیگری، کشور دیگری، رایج بود که در مدینه، سخن از این فتوا نیست، جا برای تقیه نیست. تقیه جایی است که امام باقر(سلام الله علیه) در آن شهر تشریف دارد، در آن زمان، در آن زمین، فتوای مخالف رایج باشد، اگر قبل از آن زمان بود، بعد از آن زمان بود، جا برای تقیه نیست، در زمین دیگر بود جا برای تقیه نیست؛ برای اینکه آن عصر، در آن منطقه، حکومت و قدرتی ندارند. اگر بخواهد حمل بر تقیه شود «الا و لابد» این است. حضرت فرمود که علمای شهر شما چه می گویند، عرض کرد که آن شخص، آن جا، آن آقایان می گویند که جایز نیست، فرمود: ما هم می گوییم: جایز نیست، این معلوم است که تقیه است، اگر تقیه نبود که شما چرا سؤال می کردی علمای سنت چه می گویند؟ این روایت اول.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۴۳.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

پرسش: ...؟پاسخ: نه؛ یعنی «عندکم» نه اینکه منطقه دور، اگر محل ابتلا نبود از حضرت سؤال نمی کردند معلوم می شود که یک جایی است که اگر هم شهر شما بود یا مکان شما بود، فاصله نزدیک بود، محل ابتلا بود، آمدند از حضرت سؤال کنند.

روایت دوم که مرحوم شیخ طوسی به اسناد خود «عَن حَسَنِ بنِ مَحبُوب عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ مِهْزَم» نقل کرد که قبلاً ـ اشاره شد، وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) دارد که پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: «لَا یُبَاعُ الدَین بِالدَین»، این را مرحوم کلینی هم نقل کرد. مرحوم صاحب وسائل می فرماید: «أَقُولُ: هَذَا یَحْتَمِلُ النَّسْخَ وَ یَحْتَمِلُ الْکَرَاهَةَ وَ یَحْتَمِلُ اتِّحَادَ الْجِنْسِ وَ یَحْتَمِلُ إِرَادَةَ بَیْعِ دَین فِی ذِمَّةِ زَیْدٍ بِدَین فِی ذِمَّةِ عَمْرٍو وَ غَیْرَ ذَلِکَ»؛ (۱) [۱۲]این مسئله اخیر، همان شبهه ای است که الآن عرض می شود و آن این است که بیع دَین به دَین این است که مبیع قبلاً دَین باشد، ثمن دَین باشد، زید چیزی در ذمه عمرو طلب داشته باشد، عمرو چیزی در ذمه زید یا شخص ثالث طلب داشته باشد، این دَین ها بخواهند با هم معامله شوند، یکی مبیع شود یک ثمن، این مشمول به بیع دَین به دَین است؛ امّا سلف فروشی اگر نسیه باشد، این دَین به دَین نیست. با بیع، دَین حاصل می شود، نه بیع دَین به دَین است! گندمی را فروختند که دَین نبود، مالی را ثمن قرار دادند که دَین نبود، با این قرارداد، دَین پدید می آید، نه اینکه دَینی را به دَینی معامله کرده باشند! بنابراین این شامل آن نخواهد بود، یا لااقل مشکوک است، اگر مشکوک بود با اطلاقات و ادله اولیه حل می شود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

در باب شش از ابواب سلف، باز هم روایاتی است که محل بحث را تا حدودی می تواند، تثبیت کند؛ (۱) امّا عمده همین باب هشت، ابواب سلف است که در این جا فرمود که نمی شود.

امّا روایت سوم این باب را عبدالله بن جعفر در کتاب قرب الاسناد، «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ(سلام الله علیهما)»، دارد: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّلَمِ فِی الدَین قَالَ: إِذَا قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ كَذَا وَ كَذَا بِكَذَا وَ كَذَا فَلَا بَأْسَ» (۲) [۱۴]این سؤال می کند، سلم در دَین باشد نسیه بخرد، این چگونه است؟ حضرت فرمود اگر بگوید «کذا و کذا»؛ یعنی کالا مشخص باشد، هیچ ابهامی در آن نباشد که باعث غرر شود، «بکذا و کذا»، ثمن مشخص باشد که هیچ ابهامی در آن نباشد و غرری در آن نباشد، این «فلابَأسَ» مرحوم صاحب وسائل می فرماید که «أَقُولُ: وَتَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى بَعْضِ الْمَقْصُودِ فِی الصَّرْفِ وَغَيْرِهِ وَ يَأْتِی مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ». (۳) [۱۵]

بنابراین قبض اگر در بیعِ سلف شرط باشد، باید ثابت شود که شرط است، این نه برای آن است که بیع دَین به دَین است، اگر بخواهیم به حدیث «بیعُ الدَین بِالدَین» تمسک کنیم، آسان نیست، اگر راه دیگری دارد برای اثبات اینکه برخی ادعای اجماع کردند؛ مثلاً صاحب ریاض و اینها که اجماع دارند، (۴) مسئله را حل می کنند با بعضی از نصوص، اگر اجماعی در کار باشد بسیار خوب، جا برای احتیاط است؛ امّا اگر اجماعی در کار نباشد، این بیع دَین به دَین نیست، حالا بعضی از روایاتی که مرحوم صاحب وسائل می گوید ما هم در دَین داریم و قبلاً گذشت و یا بعداً خواهد آمد، (۵) ببینیم او می تواند ثابت کند یا نه؟

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۶، ابواب السلف، باب۷، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۹، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۹، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۴- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۹، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

شرط چهارم از شروط بیع «سلف» این است که کالایی که مورد بیع «سلف» قرار می گیرد اگر مکیل است با کیل تام و اگر موزون است با وزن تام و اگر معدود است با شمارش و اگر مساحت و ذرع در آنها معتبر است با ذرع کامل سنجیده بشود. این شرط چهارم مناسب بود که قبل از شرط سوم ذکر بشود، زیرا شرط اول ذکر جنس بود، شرط دوم ذکر وصف بود که مربوط به کیفیت است، این شرط چهارم مربوط به کمیت است؛ آن گاه شرط سوم که مربوط به قبض است، مناسب با گذشته و آینده نیست، آنچه که مناسب با گذشته است همان شرط چهارم است؛ یعنی ذکر جنس اول، ذکر وصف دوم که کیفیت است، ذکر کمیت سوم؛ آن گاه کالای مورد «اسلام و اسلاف»، وقتی مشخص شد، شرط چهارم این است که ثمن «فی المجلس» قبض بشود. شرط قبض ثمن در ردیف قبل و بعد نیست، مناسب با قبل و بعد نیست. (۱) این مطلب اول.

مطلب دوم آن است که شرایطی که تاکنون ذکر شده، ذکر جنس، ذکر وصف و همچنین تعیین کیل و وزن و عدد و مِتر و مانند آن، اختصاصی به بیع «سلم» ندارد، سایر بیوع هم همین طور است. در هر بیع اگر مبیع مکیل است باید کیل بشود و اگر موزون است باید وزن بشود و اگر معدود است باید شمرده بشود و اگر مذروع است باید ذرع بشود، اختصاصی به بیع «سلف» ندارد؛ لکن در غیر بیع «سلف» از آن جهت که مبیع مشهود است و برای کارشناس لازم نیست که حتماً این امور رعایت بشود و کاملاً می تواند تشخیص بدهد. این دقتی که در بیع «سلف» هست، در بیع «نقد» نیست؛ زیرا مشاهده، بسیاری از اموری که موجب غرر است را بر طرف می کند. دلیل ضرورت ذکر اینها برای صیانت از غرر است وگرنه دلیل تعبدی خاص که نیست، چرا اینها باید ذکر بشود؟ برای اینکه غرر نشود. گذشته از اینکه این کارها را انجام بدهند که سهولت دستگاه قضا هم تأمین بشود. بسیاری از اختلافاتی که بین بایع و مشتری است برای این است که آن سند تنظیم نشده یا به دقتِ فنی تنظیم نشده و مانند آن. پس برای اینکه اختلاف قضایی پیش نیاید و همچنین غرر در کار نباشد، این خصوصیات را ذکر می کنند؛ ولی اگر مبیع مشهود باشد بسیاری از امور در آنجا با مشاهده کارشناسانه کارشناس حل است؛ لذا با اینکه این امور در بیع نقدی معتبر است، در بیع «سلم» به صورت دقیق بازگو می کنند؛ این هم مطلب دوم.

ص: ۹۸۷

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۷.

مطلب سوم آن است که بعضی از امور است که الآن سخن از کیل و وزن نیست؛ نظیر این آبی که بخواهند برای مزرعه بفروشند بگویند چند اینچ آب بفروشند یا اگر خون بخواهند بفروشند بگویند چند سی سی خون باید بفروشند؛ بازگشت این سی سی یا اینچ به همین امور یاد شده است، یک چیز جدیدی نیست، برای این کالای که باید فروخته شود یا حجم آن؛ یعنی سه بُعدی معتبر است، این را باید پیمانه درست کنند. وزن که حجم این را مشخص نمی کند! وزن اندازه سبک و سنگینی

آن را مشـخص می کنـد، نه حجم آن را. بعضـی کالاها هسـتند که با یک حجم بیشتری، وزن کمتری دارند و بر عکس؛ آنجا که وزن معتبر است، حجم کارسـاز نیست. حجم؛ یعنی طول و عرض و عمق، کالا-یی که طول و عرض و عمق آن معتبر است، سه بُعـد آن معتـبر است، این را بایـد بـا پیمـانه حـل کرد، چون پیمـانه است که طول و عرض و عمق را جـا می دهـد، امـا وزن مشـخص نمی کنـد. وزن ممکن است که یک چیز سـنگین باشـد؛ ولی کوتاه باشـد، کسـی می خواهد برای منزل خود فرشـی، دری، پنجره ای یا شیشه ای تهیه کند، با وزن مشکل او حل نمی شود، بلکه با حجم هندسی مشکل حل می شود؛ یعنی با طول و عرض و عمق حـل می شود. یـا طول و عرض و عمق هر سه بُعـد معیار است، این را با کیل حل می کننـد، یا طول و عرض و عمق معیـار نیست، وزن آن معیـار است، آن را بـا کیـل حل نمی کننـد، بلکه آن را با وزن و سـنجش حل می کننـد، یا طول و عرض معیـار است آن را با متر و مساحت حل می کننـد. گاهی هیـچ کـدام از اینها معتبر نیست، مطلوب نیست، بلکه خود رقم مطلوب است که آن را با عدد حل می کنند. اینچ آب یا سی سی خون و مانند آن، از چیزهایی هسـتند که سه بُعد آنها معتبر است. کسـی برای مزرعه خود، چنـد اینـچ آب می خواهـد بخرد یا برای تأمین کمبود خون، خون تزریق کند، در اینجا سه بُعد معتبر است؛ یعنی طول و عرض و عمق؛ لـذا نـام خـاص دارد وگرنه بیش از این به جای کیل یا به جای وزن این نام های اینـچ، سی سـی و ماننـد آن به کـار می برنـد، این طور نیست که خارج از این امور چهارگانه باشـد؛ البته ممکن است کالایی با یک واحد سنجش خاص خود باشد؛ ولی اصول آنها به همین امور چهارگانه است، پس باید مشخص شود.

در جریان سه بُعدی، درست است که در آنجا که سه بُعدی معتبر است، کیل و پیمانه می تواند مشکل را حل کند؛ لکن یک محذور در این جرم های سه بُعدی است. این جرم های سه بُعدی اگر کوچک باشند، مثل ذرات کنجد یا دانه های گندم یا برنج و جو و اینها خلأی ندارند؛ لذا وقتی مقداری در یک کیل جای گرفت جای خالی نمی ماند، همه پُر می شود. اما اجرام بزرگ وقتی وارد یک پیمانه شدند، جای خالی زیاد دارند؛ اگر چند تا هندوانه یا چند تا خربزه بزرگ را شما داخل پیمانه بگذارید، جای خالی زیاد است. این فکر را در فقه مطرح کردند که اگر یک وقت خواستند بعضی از امور را که وزنی است با کیل بفروشند، باید مواظب باشند که جای خالی نباشد. آنجا که جای خالی می ماند، اگر کالا وزنی باشد بخواهند با کیل معامله کنند درست نیست. پس کیل در جایی معتبر است که صِرف طول و عرض و عمق معتبر باشد. اگر صِرف طول و عرض و عمق معتبر باشد و جای خالی نباشد، در آنجا کیل کافی است؛ اما اگر جای خالی زیاد هست، آنجا کیل کافی نیست.

بنابراین کیل می تواند واحد سنجش کالایی باشد که سه بُعد آن معتبر است، در صورتی که جای خالی نماند، آنجا که جای خالی می ماند چاره جز وزن یا عدد نیست. در عدد یک مشکل دیگری هست؛ اگر این عدد «متساویه الاقدام و الاقدار» بودند که شبیه هم بودند فاصله نبود یا اگر فاصله بود اندک بود؛ نظیر تخم مرغ ها، گردوها که می شود عددی باشند، اما وقتی ریز و درشت آنها تفاوت چشمگیری دارند نظیر ریز و درشت انار یا پرتقال یا خربزه و هندوانه که ریز و درشت اینها فاصله های فراوانی دارند، نمی شود اینها را با عدد فروخت، باید اینها را با وزن فروخت. غرض این است که رفع غرر هر چیزی مناسب با همان چیز است، دلیل خاصی نیست که حتماً این وزن یا این کیل باشد. آن بیان لطیفی که مرحوم محقق صاحب شرایع داشتند آن تام نیست که ایشان فرمودند: مکیل و موزون بودن، اول به نحو قضیه خارجیه است، بعد به نحو قضیه حقیقیه؛ البته این اصطلاحات در سخنان ایشان نبود؛ ولی از فرمایش ایشان همین درمی آمد که در مسئله ربا، معیار مکیل و موزون بودن عصر ورود این احادیث است، آن وقتی که حضرت فرمود در مکیل و موزون ربا راه پیدا می کند، باید انسان بررسی می کرد که در آن عصر، چه کالایی مکیل بود و چه کالای موزون؛ بعد همین به نحو قضیه حقیقیه، در جمیع عصر و مصر رواج پیدا کند، ولو در آن اعصار و امصار اینها مکیل و موزون نباشند. پس اول به نحو قضیه خارجیه اصطیاد می شود، بعد به نحو قضیه حقیقیه که این سخن، سخن ناتمامی بود، از اول به نحو قضیه حقیقیه است؛ یعنی هر چیزی در هر زمان و زمینی مکیل بود، حکم آن این است، موزون بود حکم آن این است. پرسش: وزن بیشتر از کیل مورد پسند است؟ پاسخ: چون بعضی از کالاها کیلی هستند بعضی از کالاها وزنی؛ البته وزن دقیق تر از کیل است، برای اینکه آن خلأهایی که در کیل پیدا می شود در وزن پیدا نمی شود، اجرامی که کمی سنگین هستند این طور است؛ الآن به جای کیل جعبه است؛ می گویند چند تا جعبه پرتقال؛ قبلاً می گفتند چند کیل یا چند پیمانه کالا. در این گونه از موارد، اگر اینها ریز و درشت باشد، که جای خالی داشته باشد این اشکال دارد، مگر اینکه کم باشد که مغتفر یا مشهود باشد وگرنه در غیر مورد مشاهده، این اشکال ها، باعث بطلان آن بیع «سلم» است.

بنابراین اين اموری كه اينجا ذكر فرمودنـد يك چيز تازه ای نيست. در فصل سوم از فصول نُه گانه «كتاب البيع» مرحوم شـيخ و سـاير كتـاب هايی كه در اين زمينه و با اين ترتيب نوشـته شـده است: فصل اول اين است كه «البيع ما هو؟» عقـد، بيع، ايجاب و قبول، ترتّب، موالات، عربيّت، انشا اينكه معاطات درست است يا درست نيست اينها بحث هايی بود كه در «البيع ما هو؟» مطرح بود. فصـل دوم اين بود كه «بايع من هو؟» و «مشتری من هو؟» بحث عقـد فضولی و اينها آنجا مطرح شـد. فصل سوم اين اسـت كه «مـبيع مـا هو؟» آن «معقود عليه مـا هو؟» (۱) [۲]در آنجا كه بايـد طلق باشـد، مال باشـد، حلال باشد، منفعت محلله عقلايی باشـد، آنجا گفته شده كه اگر مكيل است بايد كيل بشود و اگر موزون است بايد وزن بشود، «صوناً عن الغرر». همه اين حرف هايی كه الآن در بيع «سـلم» ذكر می كنند در آن فصل سوم ذكر كردند؛ يعنی در شـرايط «معقود عليه» ذكر كردند. اما اينجا با اصـرار و دقّت كه دارند بيان می كنند برای اينكه بخشی از غرر در كالاهای مشهود با مشاهده خبيرانه بر طرف می شود، اما در مسـئله «سـلف»، چون كالا يا معـدوم يا غائب است، مشـهود خريـدار نيست، چون مشـهود خريـدار نيست، صِرف ذكر وصف، بدون رعايت آن خصوصـيات غررآور است كه باعث بطلان معامله در طليعه ورود است و باعث مشاجره بين بايع و مشتری در هنگام تسـليم است، برای اينكه گرفتار دستگاه قضا نشوند و برای اينكه مبتلا به بطلان معامله نشوند، «صوناً عن الغرر» در طليعه امر و «صوناً عن الاختلاف» در هنگام تسـليم، اين دقّت ها را رعايت كردنـد. حالا ملاحظه می فرماييد عبارت مرحوم محقق در متن شرايع اين است «الشرط الرابع، تقدير السلم»؛ يعنی «ما يسلم فيه»؛ يعنی معامله سلمی، «بالكيل أو الوزن العامين»، ديگر برای همه همان است «و لو عَوّلا علی صـخره مجهوله أو مكيال مجهول لم يصـح»؛ يك وقت است می گوينـد كه برابر اين سـنگ يا برابر ايـن پيمـانه؛ درست است كه اين سـنگ مشـهود است، امـا وزن آن كه مشـهود نيست؛ درست است كه آن كيـل مشـهود است، اما ظرفيت آن كه مشـهود نيست؛ اگر بر يك سـنگ يا كيل مجهولی داد و سـتد سـلفی باشـد اين معامله باطل است، «لم يصـح ولـو كـان معينـا»؛ ولـو اين صـخره و سـنگ معين است و اين كيـل معين است؛ ولی چون مقـدارآن معلوم نيست، معـامله صحيـح نيست. «و يجوز الإسـلاف فی الثوب أذرعاً و كـذا كل مذروع»؛ هر چيزی كه با ذرع، ذراع، مِتر، نيم مِتر خريد و فروش بشود بايـد مساحت بشود. قبل از اينكه اين واحد متر را انتخاب بكنند با همان ذراع كه از «مرفَق» تا سـر انگشـتان است خريد و فروش می كردند؛ مثل اينكه كُر را با «شِبر»؛ يعنی با وجب، بررسی می كردند كه يك عامل طبيعی است، بعد آمدند اين عامل طبيعی را اندازه گيری كردند. قبلاً يك موجود مشـخص خارجی را واحد اندازه قرار می دادند، بعد مساحت آن را می گرفتند و می گفتند فلان مقدار بايد باشد. الآن كه می گويند فاصـله بين موقِف مصـلّی و مسـجَد مصلّی، آنجا كه نمازگزار سـجده و پيشانی می گـذارد با آنجا كه ايسـتاده است «أَربَعَه أَصَابع»؛ چهار انگشت باشـد كه بعـدها به اين صورت چهار انگشت درآمد وگرنه اول در زمـان حضـرت گفتنـد به انـدازه يـك «لبنه» باشـد، «لبنه»؛ يعنی خشت، خشت پخته را آجر می گوينـد، نپخته را «لبنه» می گوينـد. به تعـبير نصـاب الصبيـان، «لبن خشت خـامست و آجر پخته». (۲) [۳]وقتی حضـرت فرمود كه به انـدازه يك «لبنه» باشـد؛ اينها بررسـی كردنـد ديدنـد كه اين «لبنه» خشت خام روی ديوارها و معمولی چهار انگشت است بعـد گفتنـد بايد چهار انگشت باشـد، بعـد در نصوص بعـدی هم آمـده «أَربَعَه أَصَابع». (۳) [۴]اول به يك واحـد خارجی انـدازه گيری كردند، درباره فحص فاقـد آب كه بايـد در بيابان ها اگر مثلاً هموار و دشت باشـد چقـدر دنبال آب بگردد اگر پست و بلنـدی، كوه داشته باشد چقدر بگردد؟ گفتند پرتاب يك تير؛ (۴) اين يك واحـد طبيعی بود، بعد بررسـی كردند كه مثلاً يك تير چند متر پرش دارد، گفتنـد فلان مقدار باشد يك كيلومتر باشد كمتر يا بيشتر. اول يك واحد طبيعی را ذكر می كردند كه با همه باشد، بعـد آن را به عنوان انـدازه رياضـی می گرفتند و فتوا می دادند. اينجا هم همين طور است اول اينكه می گويند «مذروع»؛ يعنی «ممسوح» و مساحت دار؛ مساحت هر چيزی را با متر می سـنجند. آن روزها چون با ذراع می سـنجيدند می گفتنـد اين مـذروع

است؛ یعنی چیزی است که مساحت آن با ذراع مشخص می شود وگرنه خصیصه ای ندارد؛ چه اینکه در کُر، مساحت آن را با وجب مشخص می کردند می گفتند: «ثَلاثَهَ أَشبَارٍ وَ نِصف». (۵) [۶]

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۳، ص ۷ و ۲۳ و ۱۱۷ و ۲۷۳.

۲-

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۴، ص۵۲۹، ابواب المزار وما یناسبه، باب۷۲، ط آل البیت.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۱، ص۲۰۲.

۵- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۲، ط اسلامی.

«و کذا کل مذروع و هل یجوز الإسلاف فی المعدود عددا، الوجه لا»؛ آیا کالاهای عددی، همان طوری که بیع نقدی آنها درست است، بیع سلفی آنها هم درست است یا نه؟ برخی ها فتوا دادند که درست نیست؛ برای اینکه معدودها مختلف هستند. درست است که معدودها مختلف هستند؛ ولی شما ذکر وصف را گفتید، خصوصیتش را هم گفتید و غرر با این مقدار حل می شود؛ البته در معدودهای مشاهَد، غرر آسان تر حل می شود، پرتقال های ریز و درشت، انارهای ریز و درشت، میوه های ریز و درشت را شخص می بیند و می خرد و غرری در کار نیست؛ اما اگر بنا شد، صد پرتقال یا صد انار را به عنوان بیع «سلف» بفروشد، ریز و درشت آن مشخص نیست. اگر کالایی معدود بود، نه ممسوح و مکیل و موزون، برخی ها گفتند که جایز نیست؛ ولی حق این است که جایز است، برای اینکه غرر بر طرف می شود. شما گفتید «ذکر الجنس» اول، «ذکر الوصف» ثانی؛ کیفیت آن را ذکر کردید؛ کیفیت آن را هم ذکر کردید، عدد را هم ذکر کنید، لابد حجم آن را هم ذکر کنید، اگر عدد مشخص بشود که با کدام حجم باشد عیب ندارد؛ اما البته حق با شماست، اگر عدد باشد و این معدودها از نظر کوچکی و بزرگی تفاوت فاحش داشته باشند، این می شود غرر. «و لایجوز الإسلاف فی الغصب إطنانا و لا فی الحطب حزما و لا فی الجزوز جَزا و لا ـ فی الماء قِربا»؛ شما بگویید پنج مشک آب، «قِربه»؛ یعنی مشک، این مشک ها معلوم نیست، کدام مشک؟ ظرفیت آن مشخص نیست، مشکی که چند کیلو آب بگیرد، چند لیتر آب بگیرد یا یک دسته هیزم یا یک دسته نیشکر؛ یک دسته، واحد مشخصی نیست تا شما بگویید یک دسته هیزم. اینها که غرر آن را همراهی می کند و واحد سنجش آن هم بدون غرر نیست، اینها اگر غائب نباشد و مشهود باشد، آن کمبود وزن یا کیل را مشاهده حل می کند؛ اما چون در «سلف»، این کالا یا رأساً معدوم است یا فعلاً ـ غائب است، چون این شخص بنا گذاشته که بعد از مدتی بپردازد، فعلاً در محضر خریدار و فروشنده نیست، مشهود نیست و چون مشهود نیست با غرر همراه است.

ص: ۹۹۱

این اموری که ذکر کردند حالا به روایات آنها هم البته می رسیم، روایت صحیحه و غیر صحیحه هم هست که مشخص کرد که اگر معدود است معدود، موزون است موزون، مکیل است مکیل و مذروع و ممسوح است باید ذرع شود. همه این حرف ها که درباره مبیع گفته شد در بیع «سلف»، در ثمن هم هست؛ منتها سرّ اغتفار در «سلف» چون ثمن نقد و مشهود است، بسیاری از اینها با مشاهده حل می شود، این چنین نیست که مبیع خصوصیتی داشته باشد و ثمن فاقد آن خصوصیت باشد، همه اموری که در مبیع لازم است در ثمن لازم است؛ مگر اینکه در بیع «سلف» چون ثمن موجود و حاضر و مشهود است، بسیاری از کمبودهای وزنی یا کیلی یا حجمی یا عددی یا مساحتی را مشاهده حل می کند. اگر بعضی از این امور را در متن قرارداد ذکر نکردند و ننوشتند، چون ثمن مشهود است غرر بر طرف خواهد شد، یک؛ مشکل قضایی پیش نمی آید چون در حال تسلیم است، دو. اما همه این قیود در مثمن برای اینکه یا معدوم یا غائب است باید کاملاً رعایت بشود. فرمود: «و كذا لابد أن يكون رأس المال مقدّرا بالكيل العام أو الوزن و لايجوز اقتصار على مشاهدته و لايكفى دفعه مجهولاً كقبضه من دراهم أو قبه من طعام»؛ (۱) [۷]البته مشاهده در جایی که کار کارشناسی نباشد و خود کارشناس خبیرانه آگاه نباشد، غرری است. یک معامله ممکن است نسبت به بعضی غرر باشد، نسبت به بعضی غرر نباشد؛ نظیر غوص در دریا برای بعضی ها حرام است، آن کسی که غواص است و با امکانات می رود، برای او جایز است، آن کسی که غواص نیست برای او خطر است و ورود آن مهلک است و برای او حرام است، این یک کار ممکن است کارشناس آن درست باشد برای غیر کارشناس درست نباشد. حالا این اجمالی از فرمایش محقق در متن شرایع، آن هم تبیین خطوط کلی صورت مسئله بود.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۷.

اما روایات باب؛ مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در باب سوم و همچنین باب ششم این روایات را ذکر کرد. وسائل، جلد هجدهم، صفحه۲۸۸، باب سوم، چند تا روایت در این باب هست که صحیحه هم در آن هست؛ لذا از نظر سندی مشکلی ندارد. اولین روایت را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ» نقل کرده است که می گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ یُسْلِمُ فِی غَیْرِ زَرْعٍ وَ لَا نَخْلٍ»؛ یک وقت است که در زرع و نخل، معامله سلفی و سلمی برقرار می کند، این حکم برای« عبد الله بن سنان» و امثال ایشان قبلاً سؤال شده بود و حل و روشن شده بود. از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) می پرسد که یک بیع سلفی است و آن کالا زرع یا نخل نیست، حکم آن چیست؟ «عَنِ الرَّجُلِ یُسْلِمُ فِی غَیْرِ زَرْعٍ وَ لَا نَخْلٍ قَالَ(عَلَیهِ السَّلام) یُسَمِّی کَیْلًا مَعْلُوماً إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ»؛ حکم اینها که روشن است و شما می دانید، اگر غیر اینهاست، باید یک کیل معلومی باشد تا زمان مشخص. این «اجل معلوم» شرط پنجمی است که بعد محقق ذکر می کند چون در بیع «سلف» کالا نسیه است و نقد نیست ظرف تسلیم آن را باید مشخص باشد؛ چه اینکه در نسیه کالا نقد است، ولی پول نسیه و به تأخیر افتاده و می افتد، باید زمان تسلیم آن مشخص باشد. اینکه فرمود: «إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ» این روایت برای شرط پنجم هم که محقق مطرح کرده است نافع است؛ ولی جمله اول آن که فرمود: «کَیْلًا مَعْلُوماً» برای شرط چهارم است؛ جمله بعد آن که فرمود: «إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ» برای شرط پنجم است. «قَالَ(عَلَیهِ السَّلام) یُسَمِّی کَیْلًا مَعْلُوماً إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ».

روایت دوم به این صورت آمده است: «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) أَنَّ أَبَاهُ لَمْ یَکُنْ یَرَی بَأْساً بِالسَّلَمِ فِی الْحَیَوَانِ بِشَیْ ءٍ مَعْلُومٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ»؛ (۱) [۸] این از بحث فعلی ما بیرون است، برای اینکه هر چند حیوان از جهتی باید مشخص باشد، چون آن روزها حیوان عددی بود، ذکر وصف که می گویند، باید مشخص بشود که این حیوان مذکر است یا مؤنث، در چه سنی هست که سن آن باید مشخص باشد. (۲) اگر حیوان را فروختند ذکر حیوان به تنهایی کافی نیست؛ «إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ» که شرط پنجمی است که این روایت برای شرط پنجم که - به خواست خدا - در پیش است، کافی است.

روایت پنجم این باب که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۳) «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ»، درباره «غیاث» چون چند نفر بودند، تأملی هست؛ «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) قَالَ: قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(عَلَیهِ السَّلام) لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ کَیْلًا مَعْلُوماً إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ»؛ فرمود که اگر بخواهید بیع سلمی بفروشید که مبیع یا معدوم است یا غائب، باید کیل آن مشخص باشد. این کیل به عنوان تمثیل ذکر شده است نه تعیین. اگر وزنی بود، نه کیلی، معدود یا ممسوح بود، باید با عدد و مساحت مشخص بشود. این معلوم است که کیل خصوصیت ندارد، اگر این کالاـ کیلی است باید کیل بشود، اگر وزنی یا مساحتی یا عددی است، باید با آن اوزان مشخص بشود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۴، ط اسلامی.

«لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ كَيْلًا مَعْلُوماً إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ وَ لَا تُسْلِمْهُ إِلَى دِيَاسٍ وَ لَا إِلَى حَصَادٍ»؛ (۱) [۱۱] این مربوط به شرط پنجم است که – به خواست خدا – در نوبت بعد خواهد آمد. شرط پنجم این است که زمان آن مشخص باشد اگر بگوید که تا «حصاد»؛ یعنی وقتی که درو می کنید یا «دیاس»، وقتی خرمنکوبی می شود، این چون مشخص نیست، گاهی در اثر بارندگی یا فرصت های دیگر یک هفته، دو هفته زمان «حصاد»؛ یعنی دروکردن، گندم چیدن یا «دیاس» خرمن کوبیدن، ممکن است فرق بکند، این نظیر «قدم الحاج» است که در کتاب ها ملاحظه بفرمایید، گفتند این گونه از تعیین ها با غرر همراه است؛ آن وقتی که حاجی ها از سفر برمی گردند، مدینه قبل یک وقت، مدینه بعد یک وقت، تأخیراتی که در کار هست، معلوم نیست چه روزی برمی گردند؛ لذا قرض و مانند آن را گفتند «الی قدوم الحاج»، یا مثلاً «قدوم مشاه» و مانند آن، با غرر همراه است. در اینجا می فرماید که به زمان «دیاس» یا به زمان «حصاد»؛ یعنی آن وقتی که گندم ها را درو می کنند، قطع می کنند از مزرعه، یا خرمنکوبی می کنند نباشد، چون مشخص نیست؛ البته این روایات مربوط به شرط پنجم است که – به خواست خدا – خواهد آمد.

این روایت پنجم را مرحوم صدوق هم از «غیاث بن ابراهیم» نقل کرده است. (۲) بعضی از روایات است که مشایخ ثلاث هر سه نقل می کنند، بعضی را مرحوم کلینی و شیخ طوسی یا مرحوم صدوق و شیخ طوسی(رضوان الله علیهم) نقل می کنند؛ این روایت پنجم را گذشته از مرحوم کلینی، مرحوم صدوق (رضوان الله علیهما) هم نقل کرده است؛ منتها صدوق با اسناد و سند خاص خود از «غیاث بن ابراهیم» نقل کرد، مرحوم کلینی هم با سند خاص خود از «غیاث بن ابراهیم» نقل کردند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۶۴.

در بحث های سلسله روایی هم چند بار نقل شد که اگر کسی بخواهد بحث های فقهی داشته باشد، با همین خبر واحد مشکل او حل می شود؛ اما اگر بخواهد بحث های کلامی داشته باشد و بخواهد به روایتی که باید قطعی باشد، استناد کند، بنابر اینکه خبر واحد، در مسائل اعتقادی و علمی که یقین معتبر است، کافی نیست، چون یقین آور نیست، دست او خالی است، مشکل اساسی ما این است؛ البته برای بعضی ها ممکن است حل بشود. مشکل اساسی ما این است که وقتی مطلبی را ما می خواهیم دربارهٔ بعضی از ائمه(علیهم السلام) بررسی کنیم یا دربارهٔ تفسیر یک آیه بحث کنیم، می بینیم تقریباً هزار کتاب در این زمینه نوشته شده؛ اعم از مقاله، کتابچه و کتاب رسمی و اینها، انسان این خیل عظیمی از این نوشته ها را وقتی می بیند تقریباً خیال می کند که تواتر است. وقتی صد سال جلوتر می رود می بیند که این هزار نوشته می شود، پانصد تا یا چهارصدتا. یک وقت می رویم به زمان مرحوم مجلسی و مانند آن می بینیم که اینها می شود پنجاه تا، برای اینکه همه اینها یکی پس از دیگری جلوتر بودند. قدری جلوتر می رویم زمان مرحوم طبرسی و اینها می رسیم می بینیم پنجاه تا می شود ده تا. قدری جلوتر زمان مرحوم شیخ طوسی و اینها می رسیم می بینیم که کم کم شده چهار تا کتاب؛ کتب اربعه شد. یک وقت بررسی می کنیم که کتب اربعه، چهار تا کتاب نیست، چون متعلق به سه نفر است، چون تهذیب و استبصار برای شیخ طوسی است می ماند مرحوم صدوق و کلینی(رضوان الله علیهم) این چهار تا کتاب به سه نفر برمی گردد. قدری جلوتر می رویم می بینیم گاهی این مطلب را مرحوم شیخ طوسی، یا از صدوق نقل کرده یا از کلینی، این سه نفر می شود دو نفر. قدری جلوتر می رویم می بینیم که مرحوم کلینی و مرحوم صدوق هر دو از «غیاث بن ابراهیم» یا «زراره» نقل کردند که شده یک نفر؛ با یک نفر، این شده خبر واحد! خبر متواتر؛ یعنی جمیع طبقات آن متواتر باشد نه اینکه اول یک دانه باشد آخرش هزار تا باشد و بشود خبر متواتر! قدری جلوتر رفتیم ریزش کرده و شد خبر واحد؛ با این خبر واحد شما در مسئله عقیده، خلقت آسمان و زمین، اوصاف الهی، مسئله عصمت، چه کار می خواهید بکنید؟! هیچ چاره ای نیست مگر کار دقیق علمی بشود و فاصله بین «کتب اربعه» و «اصول اربعه مأه» کار علمی بشود که الآن چندین سال، چندین بار انسان داد می کشد که این کار عمل نمی شود. آن وقت دیگری اشکال می کند که این خبر واحد است، شما با خبر واحد چه چیزی را می خواهید اثبات بکنید؟! دست آدم خالی است. تا فاصله بین «کتب اربعه» و «اصول اربع مأه» پُر نشود، دست آدم خالی است. شما اول وقتی بازار را می بینی، نمایشگاه کتاب را می بینی، می بینی که هزار تا کتاب است، این هزار تا کتاب که تواتر درست نمی کند! درست است که بیگانه ها فشار آوردند، زمان هایی نقل حدیث دشوار بود؛ ولی به برکت اهل بیت راه محفوظ است، یا خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه، ابن ادریس در عصری بود که خبر واحد را حجت نمی دانست، به خبر واحد عمل هم نمی کرد؛ ولی او به اخبار واحد عمل کرده، معلوم می شود که قرائن و شواهدی برخی از امور، اخبار واحد را تأیید می کند که یقین آور است، وگرنه تعبیر خیلی تُندی در جلد اول سرائر نسبت به خبر واحد دارد، خیلی تند است، آن تعبیر را که نمی شود ذکر کرد که بگوییم با خبر واحد مگر می شود به دین عمل کرد. [(۱)] نظر ایشان این است، با اینکه به خبر واحد عمل نمی کند، خبر واحد را حجت نمی داند، در خیلی از مطالب مشترک با فقهای دیگر است؛ معلوم می شود که راهی هست برای اینکه خبر واحد را از خبر واحد بودن به دربیاوریم. وقتی کار نشود یک روز مشکل دست آدم را می دهد؛ یک شبهه از کسی پیدا می شود؛ آن وقت شبهه یک ویروس است، مگر به این زودی می شود شبهه را برداشت؛ همین که شبهه آمد مستقر می شود. این کار تا نشود ما دستمان پُر نیست و کار شدنی است، چون جای آن هست. به هر تقدیر این روایت را هم مرحوم کلینی نقل کرد، هم مرحوم صدوق(رضوان الله علیهما).

۱- السرائر، ابن ادريس الحلی، ج۱، ص۲۰.

مطلب آخر این است که این روایات یکسان نیست. در بعضی از روایات دارد که آیا می شود کالای مشخص را تا زمان مشخص به کسی فروخت؟ روایت باب سه این بود، می شود این کار را کرد یا نه؟ «أَ لَیسَ یُسلِمُ فِی أَسنَانٍ مَعمُولَه إلی أَجلٍ مَعلُومٍ قُلتُ بَلَی قَالَ لابَأسَ»؛ (۱) [۱۴]در بعضی از امور دارد که خود سائل سؤال می کند که آیا می شود کالایی را با کیل یا با وزن مشخص کرد و سلمی فروخت؟ حضرت فرمود: «لابَأسَ»؛ این دلالت نمی کند که اگر غیر این صورت باشد نمی شود؛ ولی وقتی این قید در کلام خود امام(سلام الله علیه) باشد، این به منزله تحدید است. در این پنج - شش روایتی که الآن اشاره کردیم و خواندیم، بعضی از اینها این دو قید در کلام سائل است و سؤال می کند که این طور باشد عیب دارد یا نه؟ حضرت می فرماید که عیب ندارد، معنای آن این نیست که طور دیگر عیب دارد! اما وقتی این در فرمایش خود امام باشد؛ یعنی تحدید؛ یعنی غیر از این عیب دارد. این روایت ها یکسان نیست، در بعضی از اینها قید، در خود کلام امام هست، مثل روایت پنج باب سه، که وجود مبارک حضرت امیر فرمود: «لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ کَیْلًا مَعْلُوماً إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ وَ لَا تُسْلِمْهُ إِلَی دِیَاسٍ وَ لَا إِلَی حَصَادٍ». در روایت ششم هم آمده است که سؤال شده است «عَنْ رَجُلٍ یُسْلِمُ فِی غَیْرِ زَرْعٍ وَ لَا نَخْلٍ» حضرت فرمود: «یُسَمِّی شَیْئاً إِلَی أَجَلٍ مُسَمًّی»؛ (۲) [۱۵] این باید مشخص باشد. آنجا که در کلام خود امام است به صورت ضابطه است که غیر از این نمی شود، آنجا که در کلام سائل است، قدر متیقن است و اطلاق ندارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۰، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

مرحوم محقق در بیع «سلم» شش شرط ذکر کردند، (۱) بعضی از فقها یک مقدار کمتر، بعضی یک مقدار بیشتر؛ ولی شرایط را ذکر کردند؛ آیا این شرایط در حقیقت بیع «سلم» دخیل است، به طوری که این بیع را از سایر بیوع نوعاً جدا می کند یا یک قسم از اقسام بیع است که این شرایط مربوط به آن قسم است؟ البته بیع «سلم» را همه قبول کردند که نوعی از انواع بیع است و تباینی با انواع دیگر ندارد، در حقیقت قسمی از اقسام بیع است؛ ولی آیا این امور باعث می شود که بیع «سلم» یک خصیصه جدایی داشته باشد یا یک قسم از اقسام رایج بیع است؟ شرط بعدی که قبل از شرط ششم ذکر کرده بودند، مسئله تعیین أجل است؛ این تعیین أجل به عنوان فصل مقوّم بیع «سلف» است یا آن أجلِ مذکور باید معین باشد؟ خیلی فرق است بین این دو تعبیر؛ تعبیر اول این است که یکی از شرایط صحّت بیع «سلم»، «تعیین الأجل» است.

عبارت دیگر این است که یکی از شرایط صحّت بیع «سلم» این است که أجلی که در آن ذکر می شود باید معین باشد. آیا «تعیین الأجل» معتبر است یا مدتی که برای آن ذکر می شود، مثل سایر موارد، باید معین باشد؟ این مدت گاهی برای ثمن ذکر می شود، گاهی برای مثمن ذکر می شود. ثمن دو قسم است: گاهی مدت دار است و گاهی بی مدت؛ مثمن هم دو قسم است: گاهی مدت دار است و گاهی بی مدت. این طور نیست که این اقسام چهارگانه، انواع چهارگانه باشند و فصول چهارگانه طلب کنند که حقیقت بیع «سلف» با حقایق دیگر فرق جوهری داشته باشد.

ص: ۹۹۹

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۶ و ۵۸.

اینکه می بینید مرحوم صاحب جواهر فوراً عبارت را عوض می کند، چون در متن شرایع که سخن از أجل است ایشان می فرماید: «تعیین الأجل» معتبر نیست، أجل باید معین باشد؛ بین این دو عبارت خیلی فرق است. یک وقت می گوییم یکی از مقوّمات بیع «سلف» این است که باید أجل را معین کنید؛ یعنی اگر نقد بود دیگر سلم نیست، اگر «تعیین الأجل»، فصل مقوّم بیع «سلف» بود، دیگر ما بیع «سلم» نقدی نداریم؛ زیرا تعیین أجل و مدت دار بودن، مقوّم آن است؛ اما این تعبیری که فوراً صاحب جواهر برگرداند «تعیین الأجل» را به أجل معین؛ یعنی اگر مدتی برای آن ذکر کردید باید مدت آن معین باشد وگرنه بیع «سلم» دو گونه است: یک مقدار آن نقد است و یک مقدار هم نسیه؛ همین که آن کالا مشهود نبود، کلی در ذمه بود می شود «سلم»؛ تحویل آن یا نقد است یا نسیه. اگر «تعیین الأجل» مقوّم بیع «سلم» باشد، ما دیگر بیع «سلم» نقدی نداریم؛ ولی اگر أجلِ معین معیار باشد؛ یعنی اگر برای «سلم» مدت ذکر کردید این مدت باید معلوم باشد، مثل قدوم حاج و مانند آن نباشد. این معلوم می شود که بیع سلم دو قسم است: یک قسم آن نقد است و یک مقدار نسیه است، وقتی که نسیه است زمان آن باید مشخص باشد، مثل ثمن؛ گاهی ثمن نقد است و گاهی نسیه؛ اگر نقد بود که فعلی است و اگر نسیه بود زمان آن باید

مشخص باشد. این چنین نیست که بین بیع نقد و نسیه، یک تباین فصلی یا تمایز فصلی باشد، اینها دو نوع باشند؛ بلکه دو فرد از یک نوع و یک صنف هستند. بیع نقد و نسیه یک حقیقت است که دو تا فرع دارد؛ بیع «سلم» نقدی و نسیه، حقیقتی است که دو فرع دارد؛ این طور نیست که بیع «سلم» یک نوع جدا و حقیقت جدا باشد. این راز تغییر عبارت صاحب جواهر است (1) که چرا ایشان فوراً تعیین أجل را به أجل معین بر گرداند، یعنی در حقیقتِ بیع «سلف» تعیین شرط نیست، برای اینکه سلم نقدی هم ما داریم؛ ولی اگر أجل ذکر کردید باید معین باشد. شما درباره ثمن اگر گفتید که ثمن این است که مدت را تعیین کنید، این درست نیست؛ چون ثمن گاهی نقد است و گاهی نسیه، اگر نسیه شد مدت آن باید مشخص باشد. پس بین «تعیین الأجل» که معتبر نیست و أجل معین که معتبر است، خیلی فرق است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۲۹۹.

این شـرطی که مرحوم صاحب جواهر و مرحوم محقق در متن شـرایع ذکر کردند، ظاهر آن این است که باید أجل معین باشد؛ یعنی تعیین أجل بشود؛ یعنی بیع «سـلم» نقـدی نـداریم. حالا به چه دلیل بیع «سـلم» نقدی نداریم؟ برای این ذکر کردند که اولاً بیع «سـلم» مشـروع است، برای اینکه نیـاز مردم بـا این بر طرف می شود، خیلی از کشـاورزان هسـتند که نیازمنـد به مـال و پول هسـتند و فعلاً پول ندارنـد و موقع پاییز که شـد وقت خرمنکوبی که شـد دست آنها باز است، اینها سـلف فروشـی می کنند، به اصطلاح پیش فروش می کنند، این بنای عقلاست و رایج و دارج هم هست و شارع مقدس هم این را امضا کرده است، نه تنها فعلاً ـ امضـا کرده، بلکه قولاً ـ هم امضـا کرده، فرمـود اگر أجـل آن معین باشـد «لابـأس به». پس اصـل مشـروعیت آن هم بنـای عقلاست و هم بنای شرع.

چه دلیلی داریـد بر اینکه قوام آن به تعیین أجـل است؟ اگر بگوییـد مغروس در اذهـان است؛ مـا هم قبول داریم؛ امـا چون فرد غـالب آن این است. اگر بگوییـد مـذکور در نصوص است؛ مـا هم قبول داریم؛ ولی سـرّ آن این است که فرد غالب این است. اگر کسـی خواست بیع «سـلم» منعقـد و انشا کنـد، با لفظ «سـلم» و با قرائن حافّه که منظور آن است که این کالا را نقداً تحویل بدهد، چه دلیلی بر بطلان است که اگر بگوید «اسـلمتُ» و «اسلفتُ» و منظور او از این «اسلفتُ» و «اسلمتُ»؛ یعنی «بعت» کالای کلی در ذمه و الآن می خواهم تحویل بـدهم، چه دلیلی بر بطلان داریـد؟! این بیع «سـلم» است که دو قسم است یا نقـد است یا نسـیه؛ مثـل بیع ثمن که گاهی نقـد است و گـاهی نسـیه. پس شـهرت یا غلبه یا مـذکور در نصوص، نمی توانـد باعث بشود که تعیین أجل مقوّم «سـلم» است و بـدون این اصـلاً «سـلم» نیست. البته اگر یک وقت «بعتُ» گفتند عنوان «اسـلمتُ» و «اسـلفتُ» و مانند آن ذکر نکردند که بیع معمولی است؛ ولی اگر «سلم» و «سـلف» را اراده کردند؛ منتها «سلف» نقدی، چه دلیلی بر بطلان هست؟! آن غلبه فرد غالب را نشان می دهد نه فرد منحصر را، آن مرتکز این چنین است، آن مذکور در نصوص هم این چنین است.

ص: ۱۰۰۱

پرسش: ...؟پاسخ: خود قسمی از اقسام بیع است، مثمن گاهی نقد است و گاهی نسیه، یا ثمن گاهی نقد است و گاهی نسیه؛ اینها افراد چهارگانه حقیقت بیع هستند؛ این طور نیست که یک حکم خاصی داشته باشیم. البته درباره بیع «صَرف» خصیصه ای هست، درباره بیع «صرف» تعبداً واجب است، واجب تعبدی است که عده ای بر این هستند که باید قبض شود، وگرنه «بعت و اشتریت»، ایجاب و قبول که به نصاب تام رسید، تملیک و تملک حاصل شده است، قبض برای چیست؟ در خصوص بیع «صرف» قبض را ذکر کردند، این قبض در خصوص بیع «سلف» هم هست آنجا هم ذکر کردند، چرا؟ برای اینکه یک امر تعبدی محض است یا اگر ثمن قبض نشود و نسیه باشد، مثمن هم که در ذمه است و قبض نشده، این می شود بیع دَین به دَین، بیع کالی به کالی. گفتند «لایُبَاعُ الدّینُ بِالدَّینِ»، (۱) [۳]این را شامل می شود. البته در تحلیل آن اشکال شد که «لایُبَاعُ الدّینُ بِالدَّینِ»؛ یعنی اگر بایع یک طلب داشت، مشتری هم یک طلب داشت، هر دو از یک نظر دائن بودند و از یک نظری مدیون، این دَین ها را می خواهند با هم معامله کنند، «لایُبَاعُ الدّینُ بِالدَّینِ»، ناظر به آن است؛ اما اگر هر دو نسیه بود که با بیع، دَین حاصل می شود، نه اینکه دَینی را به دَینی فروختند؛ یعنی بایع در ذمه یک مقدار گندم به مشتری فروخت، مشتری همین را در ذمه خرید، هم بایع بدهکار می شود و هم مشتری؛ با بیع، دَین حاصل می شود، نه اینکه دَین قبلی بود و دَینی را با دَینی معامله کردند. آیا «لایُبَاعُ الدّینُ بِالدَّینِ» شامل هر دو قسم می شود یا «لایُبَاعُ الدّینُ بِالدَّینِ» این است که اگر کسی طلبی در ذمه کسی دارد، این طلب هایی که در ذمه هم هست با هم تبادل بشود؟ به هر حال در خصوص «صرف» گفتند قبض شرط است، اینجا هم گفتند قبض شرط است که بحث آن قبلاً گذشت.

ص: ۱۰۰۲

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

اگر نظر شـریفتان باشد اشاره شد که مرحوم محقق در متن شرایع که شرط اول و دوم را ذکر کرد؛ یعنی «ذکر الجنس» و «ذکر الوصف»، اینها دو شـرط است، بعد از ذکر شـرط اول و دوم و قبل از ذکر شرط چهارم، مسئله قبض را ذکر کرد (۱) که عرض شد این منسـجم نیست و متوقع نبود از محققی که این قدر منظم کتاب می نویسد، اینجا مسئله قبض را قبل از مسئله شرط سوم ذکر کند. شـرط سوم هم به همین خصوصـیت مبیع برمی گردد. شـرط سوم مثل شـرط اول و دوم که کیل و وزن است به مبیع برمی گردد. اوصاف مبیع بایـد مشـخص بشود «ذکر الجنس و الوصف و الکیل أو الوزن أو العـدد أو المساحه» اینها ذکر بشود، بعد «و یشترط القبض». شرط قبض را در اثنای ذکر اوصاف مبیع بیان کردن، با آن نظم دقیقی که لازم هست، هماهنگ نیست. لذا پسـر مرحوم کاشف الغطاء؛ مرحوم آقا شـیخ محمد حسن بن جعفر کاشف الغطاء(رضوان الله علیهما)، ایشان آمده همین را در انـوار الفقـاهه تنظیم کرده، قبض را بعـد از مسـئله کیـل و وزن ذکر کرده؛ یعنی «ذکر الجنس، ذکر الوصف، ذکر الکیـل أو الوزن» را اول ذکر کرد که اینها اوصافی هسـتند که «یرجع الی المبیع»؛ بعد «ذکر القبض» را بیان کرد. (۲) در مسئله قبض آنجا اشاره شد که قبض شـرط صـحّت این عقد است که اگر این عقد قبض نشود صـحیح نیست؛ نظیر «صـرف»، چرا؟ شرط تعبدی محض نیست که یـک واجب تکلیفی محض باشـد، قبض آنچنان در مسـئله «سـلف» دخیل است که بـدون آن ملکیت حاصـل نمی شـود، بـدون آن عقـد صـحیح نیست، بـدون آن بیع و شـراء سـلفی حاصـل نمی شود. یـک وقت می گوییم قبض در بیع «سـلف» معتبر است؛ یعنی اگر قبض شـد، کشف می کنیم که آن بیع صـحیح بود، این از آن قسم نیست؛ یـک وقت می گوییم قبض در بیع «سـلف» معتبر است، به طوری که اگر قبل از قبض، مجلس بیع را ترک کردند، آن بیع منفسخ می شود؛ این از آن قبیـل نیست. یـک وقت می گوییم قبض در بیع «سـلف» شـرط است اما در مرحله ثانیه بیع شـرط است نه در مرحله اُولی، چون مستحضـرید که بعضـی از عقود یک مرحله ای هستند بعضی از عقود دو مرحله ای؛ آن عقودی که یک مرحله ای هستند، مثل هبه، وکـالت؛ در عقـد هبه و عقـد وکالت، واهب اگر مالی را به متّهب هبه کرد، دیگر مرحله بعـدی نـدارد که من پای امضای خود می ایستم، چون عقد جایز است و فقط بخشودن است. توکیل هم چنین است اگر موکل شخصی را وکیل کرد، معنای آن این نیست که من پـای توکیـل و امضـا می ایستم، چون عقـد جـایز است ممکن است منفسـخ کنـد، اینها عقود یک مرحله ای اسـت؛ امـا عقـد بیـع، عقـد تجـارت و ماننـد آن، اینهـا عقـود دو مرحله ای است. معنـای دو مرحله این است که در مرحله اُولی تملیـک و تملّـک، تبـادل ملکَین است، بعـد از اینکه مرحله اول تمـام شـد، نوبت مرحله دوم است. مرحله دوم این است که هر کدام از دو طرف تعهد کنند که پای امضای خود بایستند؛ مرحله اُولی می شود مرحله (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ)، (۳) [۶]مرحله دوم می شود مرحله (أَوفُوا بِالعُقُودِ). (۴) [۷](أَوفُوا بِالعُقُودِ)، یعنی شما که تعهد کردید باید پای آن بایستید. این است که برخی از این مغـازه دارهـا می نویسـند که کالا‌یی که فروختیم پس نمی گیریم؛ حق شـرعی آنهاست، چون بیع یک عقـد لازم است؛ همان طوری که مشتری می توانـد بگویـد کالایی که خریـدم پس نمی دهم. حالا یک وقت اقاله می کننـد و تقایل طرفین است، آن یک مطلب دیگر است؛ یک وقت خیاری از اقسام چهارده گانه و ماننـد آن است، آن یک مطلب دیگر است؛ اگر خیار و اقاله نبود، طرفَین حق دارند بنویسند مالی که خریدیم پس نمی دهیم، چون خاصیت عقد لازم همین است. پرسش: ...؟پاسخ: آنکه اصـل مقوّم هبه است؛ مرحله اُولی ایجـاب و قبولی دارد، این ایجـاب و قبول مرحله اُولی است، چون هبه ایقـاع که نیست، بلکه عقد است؛ اما مرحله دومی در کار نیست که من پای امضای خود می ایستم، هم او می تواند پس بدهد، هم این می تواند پس بگیرد؛ ولی بر خلاف بیع؛ هیـچ کـدام بـدون رضایت دیگری نمی تواننـد پس بدهنـد یا پس بگیرنـد، چون عقـد لازم است و (أَوفُوا بِالعُقُودِ) می گوید پای آن بایست، معنای عقد لازم همین است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۶ و ۵۷.

۲-

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

در جریـان قبض در باب «سـلف» در گوهر آن بیع دخیل است؛ یعنی اگر قبض نشود معامله درست نیست، چرا؟ چون بر اساس این تفسـیر که «لایُبَاعُ الـدّینُ بِالدَّینِ» که شامل مسـئله ثمن و مثمن سـلفی بشود، ثمن که دَین است؛ چون نسـیه است، فرضاً که قبض نشده، مثمن هم که دَین است، هیچ کدام قبض نشد، اگر هیچ کدام از عوضَـین قبض نشود می شود بیع دَین به دَین؛ این معـامله باطـل است. اگر «لایُبَاعُ الـدّینُ بِالـدَّینِ» شامل مقام ما بشود، این معامله باطل است. پس قبض مقوّم صحّت بیع «سـلف» است؛ نه شـرطِ کـاشف از صـحت است، یـک؛ نه اینکه اگر قبض نشـد و تفرقه بین طرفین حاصـل شـد و از مجلس بیع فاصـله گرفتنـد معامله منفسـخ بشود، دو؛ نه در مرحله دوم، یعنی مرحله وفا دخیل است که در مرحله اول سـهمی نداشـته باشـد، این سه. پس قبض در مرحله اول دخیـل است که در نقـل و انتقال ملکی سـهیم است، یک؛ این چنین نیست که از مرحله اول جـدا باشد و اگر قبض شد کاشف از صـحت باشد، دو؛ این چنین نیست که اگر قبض نشود و مجلس بیع را ترک کنند، عقد منفسخ بشود، سه؛ این چنین نیست که یک حکم تعبـدی محض بـدون اثر وضـعی باشد، چهار؛ پس پنجمی حق است و آن این اسـت که وزان قبض برای بیع «سـلف»، وزان فصل مقوّم در فضای شـریعت است؛ چه اینکه وزان قبض در باب «صـرف»، وزان فصـل مقوم در فضای شریعت است که اگر در معامله صرفی قبض نشود، این معامله باطل است.

ص: ۱۰۰۴

«فتحصل ان هاهنا اموراً خمسه»: که چهار تا باطل و یکی حق است؛ قبض چه در بیع «صرف» و چه در بیع «سلم» این طور نیست که تعبدی محض و تکلیفی صِرف باشد و در گوهر بیع دخیل نباشد، این یک؛ این طور نیست که در حریم بیع دخیل نباشد و اگر قبض حاصل شد کشف بکند که معامله صحیح بود، این دو؛ این طور نیست که در حریم بیع دخیل نباشد که اگر قبل از قبض تفرق حاصل بشود معامله فسخ بشود، این سه؛ این طور نیست که در مرحله بیع دخیل نباشد و در مرحله وفا شرط لزوم باشد، این چهار؛ پس در متن بیع مأخوذ و معتبر است به طوری که به منزله فصل مقوّم بیع «صرف» است و بدون آن معامله باطل است، این پنج. این امور خمسه همان طوری که در بحث «صرف» معتبر است، در بحث «سلم» هم معتبر است، چرا؟ در آنجا احتمال تعبدی بود که بعضی ها ذکر کردند، اما چرا تعبدی ذکر کردند؟ برای اینکه اگر در بیع «صرف»، ثمن و مثمن از یک جنس بود هر دو طلا یا هر دو نقره بود، یکی نقد بود و دیگری نسیه، این مسئله ربا پیش می آید. اگر هر دو نسیه باشد که بیع دَین به دَین لازم می آید. اگر «متحد الجنس» باشند یا محذور رباست، اگر یکی نقد باشد و دیگری نسیه، یا محذور بیع دَین به دَین و کالی به کالی است، اگر هر دو نسیه باشند؛ اما در اینجا اگر «متحد الجنس» یا «مختلف الجنس» باشند، مسئله ربا مطرح نیست، در صورتی که مکیل و موزون نباشند. آنجا این سخن بود که یا ربا یا بیع دَین به دَین است، اینجا ممکن است بیع دَین به دَین بشود اگر هر دو نسیه باشد؛ ولی مسئله ربا مطرح نیست؛ لذا احتمال حکم تعبدی در اینجا در بخشی از اینها راه دارد؛ لکن حکم تعبدی در معاملات بسیار بعید است و این باید به حکم وضعی برگردد.

بنابراین در مسئله قبض این چنین است که در متن بیع دخیل است؛ لذا این شرط را از شرایط دیگر باید جدا کرد؛ لکن «تعیین الأجل» این طور نیست که «تعیین الأجل» در حوزه قوام بخشی بیع دخیل باشد؛ «تعیین الأجل» معتبر نیست، اگر أجل ذکر شد باید متعین باشد. «الأجل المتعین» معتبر است، نه «تعیین الأجل»؛ زیرا اگر «تعیین الأجل» مقوّم بیع «سلف» باشد، ما دیگر سلف نقدی نداریم؛ در حالی که سلف قسمی از اقسام چهارگانه بیع است، مثمن یا نقد است یا نسیه، ثمن یا نقد است یا نسیه، اگر ثمن یک قسمش نقد بود و یک قسمش نسیه، اینها دو قسم از بیع هستند یا هر دو یک قسم هستند و دو فرد از یک قسم هستند؟ مثمن گاهی نقد است و گاهی نسیه، ثمن گاهی نقد است و گاهی نسیه، اگر سلم حالّ بود؛ لذا احتمال صحت آن هست؛ یعنی اگر با قرائن فهمیدند که ما بیع «سلم» داریم کلمه «اسلمتُ» یا «اسلفتُ» را با ذکر قرائن به کار بردند و بخواهند بیع «سلم» معتبر کنند و به تعبیر مرحوم میرزا در قوانین که فکر می کردند هر جا کمبود فرع دارند، مسئله نذر را مثال بزنند، (۱) اگر کسی نذر کرده که بیع «سلم» داشته باشند حالا این بیع «سلم» مثمن نقد است و کلی در ذمه است و مشهود خارجی نیست؛ ولی فعلاً می خواهد بپردازد، این دلیلی بر بطلان نیست. غرض این است که اگر در روایات دارد که «إلی أجلٍ مُسَمّی» (۲) [۹]معنای آن این نیست که «تعیین الأجل» مقوم بیع «سلم» است؛ معنای آن این است که اگر بیع سلمی بود و تأخیر داشت و زمان دار بود، زمان آن باید مشخص بشود.

۱- قوانین الاصول، المیرزا ابوالقاسم القمی، ج۱، ص ۴۳ و ۴۸ و ۵۱.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۰، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

حالا بعضـی از روایات آن قبلاً خوانده شد و بعضی روایات را هم فعلاً اشاره می کنیم. در مسئله «دیاس و حصاد» که در بحث قبل گـذشت آنجا ملاحظه فرمودید که یک وقت است که هیچ فرقی نیست و وقت مشـخص است و تاریخ مشـخص دارد، آن عیب نـدارد، امـا وقتی به اوضاع جوی وابسـته است که کی بارنـدگی می شود، کی هوا سـرد می شود، کی هوا گرم می شود، این مشـخص نیست، بگوینـد «عنـد الحصاد»، وقتی که ما درو می کنیم یا «عند الدیاس» آن وقتی که خرمنکوبی می کنیم، اینها نمی شود. (۱) پرسش: ...؟پاسخ: یک روزش هم مشکل است چون یک روز هم اگر تأخیر بیاندازند، خسارت تأخیر و تأدیه و مشکلاتی دیگر آن را همراهی می کند، نمی شود برای یک روز هم در شرایط کنونی، ثمن یا مثمن کسی را تأخیر بیاندازند.

بنابراین اگر کسـی بگوید در حقیقت «سلم»، «تعیین الأجل» شرط است یا برای این است که ذکر أجل در بعضی از اخبار آمده یا برای آن است که مرتکز در ذهن است، هیـچ کـدام از اینها دلیل نیست یا اینکه معهود نیست، یعنی غالباً این طور نیست؛ غیر از این ما دلیل نـداریم. حالا در باب «سـلم» باب سوم روایاتی که در بحث قبل خوانده شد «الی أجل معین» دارد. روایت اول را مرحوم صـدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد، (۲) صفحه ۲۸۸ بود، «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَـيْنِ بِإِسْـنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ» که روایت معتبر است، «عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ» می گوید: از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم «عَنِ الرَّجُلِ يُسْلِمُ فِي غَيْرِ زَرْعٍ وَ لا نَخلٍ» در غیر زرع و در نظر او نخل معلوم هست که بیع «سلف» جایز است، در غیر اینها جایز است یا نه؟ «قَالَ(عَلَيهِ السَّلام) يُسَـمِّي كَيْلًا مَعْلُوماً إِلَى أَجَلٍ مَعْلُوم»؛ این کیل معلوم که مربوط به اوصاف مبیع است در همه مبیع باید همین طور باشد، مبیع به هر وسیله ای که خرید و فروش می شود به همان وسیله باید معلوم بشود؛ مثلاً میوه در سه مقطع با سه واحـد معامله می شود، مادامی که روی درخت است با مشاهـده کارشناسیِ کارشـناسان خرید و فروش می شود، وقتی که زیر درخت آمـد و به جعبه منتقل شـد که جعبه فعلی کار پیمانه قبلی را می کند، این کیل است و دیگر وزن نیست؛ قبلاً پیمانه بود الآن جعبه است و این جعبه کار کیل را می کند، یک جعبه مثل یک پیمانه است، این با جعبه فروخته می شود؛ وقتی آمده در دست دست فروش و بـازار جزئی رسـید بـا وزن فروخته می شـود؛ هر سه قسم آن صـحیح است، چون مصون از غرر است. اینکه فرمود «كَيْلًا مَعْلُوماً»، معنای آن این نیست که قبل و بعد را جدا کرده باشد، بلکه سلف فروشی میوه درخت صحیح است، سلف فروشـی میوه روی طبق صحیح است، سلف فروشی روی کیل هم صحیح است، هر سه قسم صحیح است؛ حالا یک قسم را حضـرت ذکر کرده است. «إِلى أَجَـلٍ مُعَيَّن»؛ به معنـای مقوم بودن تعیین أجـل است یـا اگر زمـان را ذکر کردیـد، الآـن باید مشخص باشد؟ این روایت اول.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۵۹.

روایت دوم این باب هم دارد که «عَن أَبی عَبدِالله(عَلَیهِ السَّلام)» که وجود مبارک امام صادق می فرماید که پدر بزرگوارم وجود مبارک امام باقر(علیهما السلام) که «أَنَّ أَبَاهُ لَمْ یَکُنْ یَرَی بَأْساً بِالسَّلَمِ فِی الْحَیَوَانِ بِشَیْ ءٍ مَعْلُومٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُوم»؛ (۱) [۱۲]حیوان با مشاهده و کارشناسی خرید و فروش می شود، با وزن و کیل که قبلاً خرید و فروش نمی شد حالا الآن با وزن خرید و فروش می شود. پرسش: ...؟پاسخ: در حقیقت «سلم»، تعیین أجل شرط نیست، آنجا هم که شرط أجل می شود بیع عادی است. ثمن گاهی نقد است و گاهی نسیه، دو تا حقیقت که نیست؛ مثمن هم گاهی نقد است و گاهی نسیه.

اقسام چهارگانه، افراد چهارگانه یک صنف هستند، این طور نیست که یک حقیقت داشته باشند. اصرار صاحب جواهر بر تغییر عبارت که «تعیین الأجل» در «سلم» شرط نیست، بلکه «سلم» آن است که وقتی مدت دارد، مدت آن معین باشد. این تغییر عبارت برای همین است که مثمن گاهی نقد است و گاهی نسیه؛ حالا به هر لفظی خواستید بگویید، یک وقت می گویید «بعت» که همان «بعت» مصطلح است، یک وقت می گویید «اسلمتُ» و «اسلفتُ» بیع سلفی است که مثمن نقد است، مثل آنجا که انسان نسیه می خرد، گاهی ثمن نقد است و گاهی ثمن نسیه، در اینجا هم گاهی مثمن نقد است و گاهی مثمن نسیه. پرسش: ...؟ پاسخ: در همه بیوع این طور است، در هر بیعی مبیع باید معیّن باشد ثمن هم باید مشخص باشد. ذکر وصف برای اینکه «صوناً عن الغرر» است، یک امر جامعی است، اگر مثمن معلوم نباشد غرر است، ثمن معلوم نباشد غرر است، چه اینکه أجل اگر معین نباشد غرر است؛ همه اینها زیر مجموعه یک اصل هستند. اگر شیئی نظیر میوه که در سه مقطع با سه واحد با سه بخش، خرید و فروش می شود، در هر بخشی باید حکم خاص خود را داشته باشد. آنجا که روی درخت است اگر کارشناسی نشود و همین طور خرید و فروش بشود می شود غرر؛ آنجا که در جعبه است اگر کارشناسی نشود می شود غرر، با اینکه در جعبه و پیمانه است، آنجا که در ترازو است باید مشخص بشود. این میوه در سه مقطع با سه دستگاه با سه واحد خاص، سنجیده و خرید و فروش می شود هر سه واحد آن هم درست است، هر کدام از اینها هم می تواند نقد باشد و می تواند نسیه باشد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

روایت سوم این باب که آن را هم مرحوم کلینی نقل کرد (۱) از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) «فِی الرَّجُلِ یُسْلِمُ فِی أَسْنَانٍ مِنَ الْغَنَمِ مَعْلُومَهٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ»؛ آن گاه در موقع تسلیم مثلاً برخی ها را نقد و برخی ها را نسیه بخواهد بدهد یا همه را نسیه بخواهد بدهد چه کار کند؟ فرمود: اگر این کار هست، «أَلَیْسَ یُسْلِمُ فِی أَسْنَانٍ مَعْلُومَهٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ قُلْتُ بَلَی قَالَ لَا بَأْسَ»؛ (۲) [۱۴]فرمود: اگر مبیع سنّ آن مشخص است که این گوسفند یک ساله یا دوساله باشد، این گاو یک ساله یا دوساله باشد، مدت آن هم معلوم است، این عیب ندارد. مدتش معلوم است؛ یعنی «تعیین الأجل» مقوم حقیقت «سلف» است یا اگر سلف مدت دار داشتید باید مدتش مشخص باشد؟

روایت چهارم را به این صورت نقل کرد: «قَالَ نَعَمْ إِذَا کَانَ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ»؛ (۳) [۱۵] این روایت چهارم را که مرحوم کلینی نقل کرده (۴) مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرد. (۵)

روایت پنجم را که مرحوم کلینی نقل کرد؛ (۶) «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ غِیَاثِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ» که در بحث قبل خوانده شد؛ البته به قرینه اینکه «محمد بن یحیی» از «غیاث بن ابراهیم» نقل می کند می گویند این «غیاث بن ابراهیم» مشترک با مشخص شدن ناقل معلوم می شود که آن «غیاث بن ابراهیم» موثق است. «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(عَلَیهِ السَّلام) لَا بَأْسَ بِالسَّلَمِ کَیْلًا مَعْلُوماً إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍ وَ لَا تُسْلِمْهُ إِلَی دِیَاسٍ وَ لَا إِلَی حَصَادٍ»؛ (۷) [۱۹] بگویید تا زمان درو کردن که در بعضی از آیات هست که (منهَا قَائِمٌ وَ حَصِیدٌ)؛ (۸) [۲۰]یعنی اقوام و مللی در قراء و قصبات و شهرها و روستاها، ستمگرانه زندگی می کردند که ما همه اینها را از بین بردیم و البته بعضی از اینها هنوز سرپا هستند و بعضی ها درو شده هستند؛ (منهَا قَائِمٌ)؛ هنوز سرپا هستند، (حَصِیدٌ)؛ به معنی مفعول است؛ یعنی بعضی «محصود» و دروشده هستند. این قسمت «دیاس» هم «دوس»؛ یعنی کوبیدن، خرمنکوبی که ممکن است دروکردن و خرمن کوبیدن در اثر بارندگی یک هفته تأخیر بیافتد.

ص: ۱۰۰۹

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۲۰، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۹۹، ط اسلامی.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۲۷.

۶- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۴، ط اسلامی.

۷- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۸- هود/سوره۱۱، آیه ۱۰۰.

روایت ششم این باب هم دارد که «سلیمان بن خالد» می گوید که از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کرد: «عَنْ رَجُلٍ يُسْلِمُ فِي غَيْرِ زَرْعٍ وَ لَا نَخْلٍ قَالَ يُسَمِّي شَيْئاً إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى»؛ (۱) [۲۱] این روایت را مرحوم شیخ طوسی (۲) و مرحوم کلینی نقل کرد. (۳)

روایت هفتم که مرحوم شیخ کلینی نقل کرد (۴) آنجا هم فرمود: «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) رَجُلٌ اشْتَرَى الْجُلُودَ مِنَ الْقَصَّابِ فَيُعْطِيهِ كُلَّ يَوْمٍ شَيْئاً مَعْلُوماً فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ (۵) [۲۵]این قسطی است، چون در سلم گاهی کل مبیع تأخیر و زمان دارد، گاهی قسطی است و قسط می پردازد؛ چه اینکه ثمن در نسیه هم گاهی همه آن نقد است یا همه آن نسیه است یا قسطی است؛ مثمن هم همین طور سه قسم دارد.

روایت هشتم این باب، همان موثقه سماعه است؛ اینکه می گویند مضمره سماعه، اینها را نمی شود مضمره حساب کرد، برای اینکه خدمت حضرت بود و از اول نام مبارک حضرت را می برد بعد جمله های بعدی با «سألته، سألته» شروع می شود. سؤال کردم «عَنِ السَّلَمِ وَ هُوَ السَّلَفُ فِي الْحَرِيرِ وَ الْمَتَاعِ الَّذِي يُصْنَعُ فِي الْبَلَدِ الَّذِي أَنْتَ فِيهِ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ». (۶) [۲۶]

ص: ۱۰۱۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۰، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۲۹.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۵، ط اسلامی.

۴- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۲۱، ط اسلامی.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۰، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۰، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

پس در غالب این روایات و همه این روایات هشت گانه باب سه از ابواب «سلف»، سخن از أجل معلوم است؛ معنای آن این نیست که در حقیقت «سلم»، تعیین أجل شرط است که مقوّم آن باشد، بلکه اگر مدت دار بود، أجل آن باید مشخص باشد. اگر نقدی بر این فرمایش بود، در بحث بعد مطرح می شود، اگر نبود که شرط ششم را ذکر می کنیم.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

شرط پنجم از شرائط شش گانه ای که مرحوم محقق در متن شرایع برای صحت بیع سلم ذکر فرمودند، تعیین اجل است. عبارت محقق در متن شرایع این است «الشرط الخامس تعیین الأجل. ف لو ذکر أجلا مجهولا کأن یقول متی أردت أو أجلا یحتمل الزیاده و النقصان کقدوم الحاج کان باطلا و لو اشتراه حالا قیل یبطل و قیل یصح و هو المروی لکن یشترط أن یکون عام الوجود فی وقت العقد». (۱) [۱] شرط پنجم این است که آن مدت را مشخص بکنند، همان طوری که ذکر جنس ذکر وصف تعیین کیل وزن مساحت عدد و همچنین قبض لازم است تعیین مدت هم لازم است. در ذیل عبارت تعیین اجل که در متن شرایع آمده، مرحوم صاحب جواهر همان طوری که ملاحظه فرمودید، فرمود «بل الاجل المتعین»، که آیا شرط صحت بیع سلف تعیین مدت است یا مدت معین؟ فرق آنها این است که در جوهره این بیع مدت اخذ شده است؛ منتها باید آن مدت را معین کرد یا نه اگر مدت دار بود باید معین بشود؟ فرمایش صاحب جواهر این است که شما که ناظر به این هستید که مدت در درون بیع سلف شرط است نباید بگویید تعیین مدت، باید بگویید مدت معین. فرق الاجل معینی که صاحب جواهر آورده با «تعیین الاجل»ی که در متن شرایع آمده این است آنچه محقق در متن شرایع فرمود، که اگر بیع سلف زمانی بود زمان دار بود آن زمان باید معین باشد مثل این که می گویند شرط آن تعیین کیل است تعیین کیل غیر از «الکیل المتعین» است. معنای تعیین کیل این است که آن کالایی که با بیع سلف فروخته می شود اگر مورون است کیل نمی خواهد، اگر معدود یا ممسوح است کیل نمی خواهد اگر بالمشاهده خرید و فروش می شود کیل نمی خواهد اگر کیلی است کیل آن باید معین باشد. این معنای تعیین کیل است. (۲)

ص: ۱۰۱۲

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۸.
۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۲۹۹.

ولی اگر گفته شد که شرط پنجم یا شرط چهارم یا شرط دوم بیع «سلف»، «الکیل المعین» است؛ یعنی حتماً الا و لابد این بیع سلفی باید در مکیل باشد، اینکه مرحوم صاحب جواهر گفته که «الاجل المعین»، نه «تعیین الاجل»؛ یعنی اصلاً مدت در درون بیع «سلف»، اخذ شده؛ لذا سلف نقدی ما نداریم، مثل اینکه نسیه مدت در درون این واژه اخذ نشده، ما نسیه نقدی نداریم، مگر می شود گفت نسیه دو قسم است یا نقد است یا زمان دار؟ نسیه؛ یعنی زمان دار. دیگر نمی شود گفت نسیه دو قسم

است، بیع نسیه یا نقد است یا زمان دار! بیع «سلف» زمان دار است نمی شود گفت که بیع «سلف» یا نقد است یا زمان دار. پس زمان در جوهره بیع «سلف» اخذ شده است وقتی در جوهره بیع «سلف» اخذ شد، «الاجل» را باید شما در درون بیع «سلف» راه بدهید؛ منتها اجل باید متعین باشد شرط پنجم زمان معین است، نه اینکه اگر زمان دار بود زمان را معین کنید. اگر گفتید مثلاً فلان شئ، شرط آن «الکیل المعین» است، مثل اینکه در کالای ربوی می گویند یا باید مکیل باشد یا موزون، در غیر مکیل و موزون ربا نیست، این در جوهره این معنا، کیل اخذ شده؛ اما اگر گفتید خرید و فروش اگر دارید، آن مبیع اگر مکیل بود باید کیل آن معین باشد، وگرنه اگر یکی از آن اقسام چندگانه یاد شده بود دیگر تعیین کیل لازم نیست. پس این مطلب اول که چرا محقق در متن شرایع گفت «تعیین الاجل» و چرا صاحب جواهر گفت «بل الاجل المتعین»؟

ص: ۱۰۱۳

مطلب دوم آن است که محور بحث کجاست؟ محور بحث این نیست که آیا بیع به لفظ «سلم» گفته می شود یا نه! این قبلاً گذشت یکی از مباحث مربوط به همین بیع «سلف» این بود که آیا می شود به جای «بعتُ و اشتریتُ» «اسلمتُ» یا «اسلفتُ» و مانند آن بکار برد یا نه؟ این مربوط به صیغه است رأساً از محل بحث بیرون است و چون لفظ خاص و صیغه مخصوص در بیع «سلف» معتبر نیست، شرط نیست اگر قرینه هایی در یک فضایی یا سرزمینی یا مردم منطقه ای، خرید و فروش خود را با لفظ «اسلمتُ» و «اسلفتُ» و مانند آن انجام می دهند این معامله صحیح است یا اگر با قرائن حالی و مقالی معلوم شد که منظور از «اسلمتُ» و «اسلفتُ» بیع است این صحیح است. بحث در این نیست که آیا بیع به لفظ «سلم» فروخته می شود یا نه، که به صیغه بیع برگردد! بحث در آن است که این «سلم» معهود همان طوری که زمان دار است می تواند بی زمان هم باشد یا نه؟ آیا زمان دار بودن در درون مسئله «سلف» اخذ شده است؟ چه اینکه می گویند، مرتکز این است، ما هر چه شنیدیم این است، بیع سلفی؛ یعنی پیش فروش؛ یعنی زمان تسلیم بعد است؛ اگر این باشد آن وقت «سلم» مثل نسیه است این دیگر تقسیم بردار نیست ما بگوییم نسیه یا نقد است یا زمان دار! نسیه آن است که زمان دار باشد، منتها در ناحیه ثمن. اگر «سلف» و «سلم» زمان دار بودن در درون آن اخذ شده باشد این هم مثل نسیه است منتها در ناحیه مثمن. خرید و فروشی که مثمن آن زمان دار باشد می گویند بیع «سلف». خرید و فروشی که ثمن زمان دار باشد می گویند بیع نسیه. پس اگر زمان دار بودن در درون «سلف» و «سلم» اخذ شده باشد مثل اینکه در درون نسیه اخذ شده است تقسیم معنا ندارد دو قسم نیست یک قسم بیشتر نخواهیم داشت. اینکه مرتکز در اذهان است معهود در بین مردم است این است.

ص: ۱۰۱۴

ولی اگر گفتیم «السلم بیع ما لیس عنده» چیزی که ندارد می فروشد، بعد پیدا می کند، این به «کلی فی الذمه» برمی گردد بیع شیئی که فعلاً نیست یا او ندارد، می تواند نقدی بفروشد منتها ظرف تسلیم و مدت کوتاه است یا در همان مجلس فراهم می کند و می دهد. اگر «سلف» و «سلم» «بیع ما لیس عند البایع» بود این می تواند دو قسم باشد: حالّ و مؤجل. اما اگر «سلف» و «سلم» همان طوری که مرتکز در ذهن مردم است بیع زمان دار است؛ منتها نسبت به مثمن، این دیگر بیش از دو قسم ندارد، «الاجل المتعین» در درون «سلم» اخذ شده است.

پس هاهنا امور: امر اول این است که بحث در صیغه بیع نیست که آیا صیغه بیع به لفظ «اسلمتُ» و «اسلفتُ» و مانند آن انجام می شود یا نه؟ اگر انجام شد، دیگر بیع سلمی، بیع سلفی نیست، این به صیغه بیع برمی گردد و چون در خرید و فروش لفظ خاص اخذ نشده است، اگر در یک سرزمینی «اسلمتُ» و «اسلفتُ» به معنای «بعتُ» و مانند آن بود یا با قرینه این معنا را تفهیم کرد این می شود صحیح و این صیغه درست است. بحث در این نیست، بحث در این است که آیا آن بیع «سلف» معهود، دو قسم است یا یک قسم؟ در اینجا باید گفت اگر زمان داشتن در دروه «سلف» و «سلم» اخذ شده، نظیر اینکه در درون نسیه اخذ شده، این بیش از یک قسم نیست؛ لذا عبارت «الأجل المتعین» باید بکار برد، نه «تعیین الأجل»، زیرا در درون بیع «سلم» زمان اخذ شده است مثل اینکه در درون عنوان نسیه، زمان اخذ شده است و اگر نه در حقیقت «سلم» زمان اخذ نشده، «سلم بیع ما لیس عند البایع»، کلی را دارد می فروشد، حالا یا نقد یا مؤجل یا زمان دار یا بی زمان، این می تواند دو قسم باشد.

ص: ۱۰۱۵

مطلب بعدی آن است که اینکه گفته می شود «سلم بیع ما لیس عنده»، این مخالف با آن حدیثی که فرمود: «لا تَبع مَا لَیسَ عِندَک» (۱) [۳]یا «لا بَیعَ إلا فِی مِلک» یا «لا بَیعَ إلا فِیمَا تَملِک» (۲) [۴]که هر کدام از اینها با یک عنایتی درست است، با آنها هیچ؛ یعنی هیچ، هیچ ارتباطی با آنها ندارد، آنجا که می گویند «لا تَبع مَا لَیسَ عِندَک» درباره اعیان است. یک عین خارجی که نزد شما نیست نفروش! یا باید مالک باشی، این می شود ملک شما، یا باید مَلِک باشی، این می شود تحت مُلک شما؛ اگر مالک بودی این مِلک شماست اگر؛ ولی بودی وکیل بودی وصی بودی نائب بودی، این می شود مُلک شما، سلطنت بر فروش دارید، ولو مِلک شما نیست؛ ولی مُلک و نفوذ و سلطنت و قدرت شما در اینجا هست. بالاخره انسان اگر مالک بود مَلِک هم هست اگر مَلک بود ممکن است مالک نباشد بای نحو آنچه معتبر است «لا بَیعَ إلا فِیمَا تَملِک»؛ یعنی بایع باید حق فروش داشته باشد، این طور نیست که بایع حتماً باید مالک باشد اگر گفتیم بایع حتماً باید مالک باشد؛ آن وقت به ادله دیگر متولی و وکیل و وصی و مالک و مانند آن را باید اضافه کنیم؛ ولی اگر گفتیم «لا بَیعَ إلا فِیمَا تَملِک» یا «لا تَبع مَا لَیسَ عِندَک»؛ یعنی چیزی که تحت نفوذ شما نیست، نه مِلک شماست نه تحت تولیت، وصایت، وکالت و نیابت شماست، این را اگر بفروشی صحیح نیست. آن الا و لابد به عین برمی گردد، چون کلی در ذمّه که بیع فضولی برنمی دارد، تمام بحث های بیع فضولی مال عین خارجی است که انسان مال مردم را دارد می فروشد وگرنه چیزی که کلی در ذمه است که مال مردم نیست، این شخص ندارد، ندارد؛ ولی می فروشد، اگر در ظرف تسلیم توانست، ادا کند که معامله لازم است و انجاز می شود، اگر نتوانست که خریدار خیار تعذر تسلیم دارد. نعم اگر کسی اصلاً فاقد این مال است، نه در ظرف بیع، نه در ظرف وفا و تسلیم، قدرت بر چنین کاری ندارد، این بیع باطل است، در حقیقت معدوم فروشی است؛ اما اگر کلی فروخت و الآن ندارد، بعد فراهم می کند این بیع صحیح است.

ص: ۱۰۱۶

۱- فقه القرآن، القطب الراوندی، ج۲، ص۵۸.

۲- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص ۲۳۰.

پس اینکه می گوینـد «لا تَبع مَا لَیسَ عِنـدَک» یا «لا بیع الا فی مِلک» یا «لا بَیعَ إلا فِیمَا تَملِک»؛ الا و لابد ناظر به اعیان خارجی و اعیـان شخصـی است؛ لـذا نمی شود گفت که بیع فضولی یـا کلی است یا شخصـی، بیع فضولی الا و لابـد در اعیان شخصـیه است. پس بعضـی از امور است که تقسـیم پذیر نیست بیش از یک قسم ندارد، نسـیه بیش از یک قسم ندارد، بیع فضولی بیش از یـک قسم نـدارد، سـایر موارد می شود گفت مبیع یا کلی است یا جزئی، در سایر موارد می شود گفت، ثمن یا نقـد است یا نسـیه، امـا نمی شود گفت نسـیه یـا حالّ است یا مؤجل. ما ببینیم «السـلم ما هو»؟ «سـلم» چیست؟ «سـلم» هم که حقیقت شـرعیه نـدارد، قبل از اسـلام همین معاملات سـلفی و پیش فروشـی بود، بعـد از اسـلام هم هست، بعد از اسـلام در بین مسـلمین و غیر مسـلمین همه این سـلف فروشـی را دارنـد، آیا در حقیقت این سـلف فروشـی، زمان دار بودن، اخـذ شده است یا نه؟ برخی ها خواسـتند بگوینـد زمان دار بودن اخـذ شده است چون مرتکز ذهنی این است از مرتکز ذهنی ما بیش از غلبه چیزی نمی فهمیم نه در حقیقت آن، غالبـاً این است امـا دائماً این است یا منحصـراً این است این اثبات نمی شود. از کجا فرد غالب نباشـد؟! مگر اینکه این تعین آن را همراهی بکنـد، طرزی ارتکاز ذهنی است که اگر بشـنوند که این کار نقدی است و زمان ندارد انکار می کننـد نفی می کنند، این معلوم می شود که غرائز آنها منحصـراً درباره بیع «سـلم» زمان دار بودن است؛ اما صِرف مرتکز ذهنی این فرد غالب است.

روایات باب سه از ابواب «سلف» هم که در بحث روزهای اخیر مخصوصاً جلسه قبل اشاره شد و خوانده شد، این ذکر غالب است دارد که تا زمان معین، تا زمان معین آیا این در حقیقت «سلف» اخذ شده است یا فرد غالب است؟ مرتکز در اذهان بودن، معهود بودن، بیش از این را نمی رساند، روایات هم شاید فرد غالب را بگوید. بعضی از روایات است که از آن استفاده می شود که این می شود حالّ هم باشد، حالا آن روایات را در باب عقود «ابواب العقود» آنجا اشاره کردند که بعضی از آنها إن شاء الله خوانده می شود ببینیم که از آنها استفاده تعمیم می شود یا نه؟ پرسش: ...؟ جواب: بله، اما آن قسم حالّ اگر باشد ضرورتی بر قبض ندارد؛ ولی قبض باید بشود، چون اگر حالّ بود و قبض نشد چون قبض به مقام تسلیم برمی گردد، اصل بیع به مقام انشای عقد برمی گردد، اگر آن قبض نشود حالّ است؛ ولی قبض نشد، ثمن هم قبض نشد، این به منزله بیع دین به دین محسوب می شود بالاخره قبض باید بشود احدهما باید قبض بشود؛ یعنی یا ثمن یا مثمن، اگر حالّ بود و قبض نشد، ثمن هم قبض نشد، این به منزله بیع دین به دین است یا خالی از احتیاط نیست چون بالاخره یک چیزی در ذمه، کلی فروخت در ذمه شخص که نفروخت، شخص خارجی را اگر می فروشد که دیگر «سلم» نیست کلی در ذمه است این کلی در ذمه که دین شده، ثمن هم که دین شده آن وقت این می شود بیع دین به دین، بالاخره یک چیزی باید قبض بشود. اگر قبض شد آن کلی به شئ خارج متشخص شد این معامله صحیح است یا لااقل ثمن باید قبض بشود یا ثمن یا مثمن احدهما باید قبض بشود، اگر هیچ کدام قبض نشد آن مشروعیتش مشکل دارد.

ص: ۱۰۱۸

بعضی از روایات است که در ابواب عقود به آنها استشهاد کردند: وسائل، جلد هیجدهم، صفحه۴۶، باب هفت از ابواب عقود، این روایت را مرحوم شیخ طوسی نقل کرده است (۱) و قبل از ایشان محروم صدوق (۲) و کلینی(رضوان الله علیهم) (۳) نقل کردند، مشایخ ثلاثه این روایت را نقل کردند؛ ولی مرحوم صاحب وسائل از مرحوم شیخ طوسی نقل می کند «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ جَمِيعاً»، این روایت معتبر هم هست؛ « قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الطَّعَامَ مِنَ الرَّجُلِ لَيْسَ عِنْدَهُ»؛ مشتری یک طعامی را مثل گندمی را از یک فروشنده می خرد که فروشنده ندارد، «عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الطَّعَامَ مِنَ الرَّجُلِ لَيْسَ عِنْدَهُ» این فروشنده ندارد؛ ولی خریدار از او نسیه - نسیه؛ یعنی مدت دار - مدت دار نمی خرد که او بعداً بپردازد، الآن می خرد، «فَيَشْتَرِي مِنْهُ حَالًّا» مشتری از بایع بیع حالّ، بیع حاضر می خرد، در حالی که بایع ندارد، «قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ» عین ندارد. اگر «سلم» به معنار «بیع ما لیس عند البایع» بود این بیع سلمی نقد است الآن فروخت ندارد، می رود از دیگری تهیه می کند به او می دهد تسلیم آن یک ساعت طول می کشد یا مثلاً همانجا نشسته تلفن می کند به او می دهد حاضر است. یا مال دیگری آنجا در مجلس عقد هست این به او می گوید من از شما خریدم، یا به هر نحوی است از او می گیرد به این می دهد. کالایی است مال شخص ثالث در همان میدان بارفروشی، این شخص فروشنده، مالک آن کالا نیست، چیزی را می فروشد که «لیس عنده» این یک، مبیع «لیس عند البایع». دو: حالّاً می فروشد نه مؤجلاً؛ ولی در همان کنار او مغازه او که هست از آن آقا می گیرد به او می دهد. پرسش: ...؟پاسخ: بیع فضولی اشاره شد که الا ـ و لابد در عین خارجی است ذمه فضولی بردار نیست انسان مالك ذمه خودش است. پرسش: ...؟پاسخ: آن را که نمی فروشد، این «ما لیس عنده» کلی در ذمه خودش را می فروشد، خودش می شود مدیون، بدهکار، در موقع تسلیم این را یا می خرد یا امانت می گیرد یا هر چه هست به اذن او تحویل این آقا می دهد.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۴۹.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۸۲.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۴۷، ابواب احکام العقود، باب۷، ط آل البیت.

اگر معنای «سلم» «بیع مالیس عند البایع» بود این می تواند دو قسم باشد: حالّ و مؤجل، اما اگر زمان دار بودن در درون معنای «سلم» اخذ شده باشد «کما هود المعهود و المرتکز»، بگوییم این معنای حقیقی «سلم» است نه مصداق غالب؛ آن وقت «سلم» می تواند دو قسم داشته باشد: حالّ و مؤجل و به تعبیر دیگر آیا وزان «سلم» وزان نسیه است که در درون نسیه، زمان دار بودن اخذ شده است؛ لذا نسیه دو قسم ندارد: نسیه نقد، نسیه زمان دار؛ نسیه الا و لابد زمان دار است. اگر زمان داشتن در درون معنای «سلم» اخذ شده باشد «سلم» بیش از یک قسم ندارد؛ ولی اگر در درون آن اخذ نشده باشد و «سلم» به معنای «بیع مالیس عند البایع» باشد، منتها کلی در ذمه است و جا برای فضولی در بیع کلی که نیست، آن مال بیع شخصی است که مال مردم را دارد می فروشد، اگر این شد فعلاً چیزی را ندارد؛ ولی الآن می فروشد در همان مجلسی که نشسته از دیگری می خرد و یا دیگری به او هبه می کند این تسلیم او می کند. پرسش: ...؟ پاسخ: چون بیع نقد، اعم از «ما عنده» و «ما لیس عنده» است، اعم است، بیع اعم از این است که مبیع «عند البایع» باشد یا نباشد، داشته باشد یا نداشته باشد؛ اما معنای «سلم»، «بیع ما لیس عنده» است این شخص سؤال می کند که فروشنده این کالا را ندارد و حالّاً می فروشد، فرمود: عیب ندارد. اگر معنای «سلم» «بیع ما لیس عند البایع» باشد و محور بحث هم کلی در ذمه است، این می شود بیع «سلم»؛ آن وقت «البیع السلمی: اما مؤجل و اما غیر مؤجل»، این درست است. اما اگر زمان دار بودن در درون معنای «سلم» اخذ شده باشد؛ نظیر اینکه زمان داشتن در درون نسیه اخذ شده است، نسیه دیگر دو قسم ندارد یا زمان دار یا بی زمان، نسیه الا و لابد زمان دار است.

آن بزرگانی که نظیر بعضی از فرزندان مرحوم کاشف الغطاء (رضوان الله علیه) (۱) و سایر بزرگان اصرار بر این داشتند که زمان در درون بیع «سلم» اخذ شده است، مثل اینکه زمان در درون نسیه اخذ شده است البته این مقایسه در فرمایشات اینها نیست اگر این باشد همان طور که نسیه بیش از یک قسم ندارد «سلم» هم بیش از یک قسم ندارد. پرسش: ...؟ پاسخ: اگر در حقیقت «سلم» زمان اخذ شده باشد، بعد بگوییم زمان بدون مدت است این می شود مجاز؛ ولی اگر «سلم» «بیع ما لیس عند البایع» بود، زمان در حقیقت آن اخذ نشده است؛ آن وقت می شود دو قسم کرد؛ دو تا فرد دارد، یک فرد آن زمان دار است، یک فرد آن بی زمان. پرسش: ...؟ پاسخ، بله؛ لذا بیع صحیح است، فعلاً چیزی نیست، در ذمه او هست، بعد در مقام تسلیم باید داشته باشد، آن وقت شرط ششم که تسلیم است بحث آن خواهد آمد.

پس روایت اول باب هفت از ابواب عقود این شد که «إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ» اینها همه شان می گویند ما از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردیم، مردی است که «يَشْتَرِي الطَّعَامَ مِنَ الرَّجُلِ لَيْسَ عِنْدَهُ»؛ یعنی مشتری طعامی را از فروشنده ای می خرد که آن فروشنده آن طعام را ندارد و آن را حالّاً می خرد، نه زمان دار، «فَيَشْتَرِي مِنْهُ حَالًّا قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ»؛ سائل عرض می کند که «إِنَّهُمْ يُفْسِدُونَهُ عِنْدَنَا» این ضمیر برمی گردد به فقهای اهل سنت، یعنی آنها می گویند این معامله فاسد است «قَالَ وَ أَيَّ شَيْ ءٍ يَقُولُونَ فِي السَّلَمِ» اینها درباره «سلم» چه می گویند؟ اگر معامله فاسد است این یک قسمی از «سلم» است حالا «مالیس عنده» هر وقت فروخت در بیع «سلم» آنها چه می گویند؟ «قَالَ وَ أَيَّ شَيْ ءٍ يَقُولُونَ فِي السَّلَمِ قُلْتُ لَا يَرَوْنَ بِهِ بَأْساً» آنها معامله سلمی را می گویند، عیب نیست صحیح است «يَقُولُونَ هَذَا إِلَى أَجَلٍ فَإِذَا كَانَ إِلَى غَيْرِ أَجَلٍ وَ لَيْسَ عِنْدَ صَاحِبِهِ فَلَا يَصْلُحُ»؛ حرف آنها این است که در «سلم» زمان اخذ شده است فعلاً ندارد بعداً پیدا می کند اما در معامله نقدی اگر چیزی را بفروشد که «لیس عنده» این درست نیست. «قُلْتُ لَا يَرَوْنَ بِهِ» به این «سلم»، «بَأْساً يَقُولُونَ هَذَا إِلَى أَجَلٍ»؛ یعنی «سلم» مدت دار است؛ «فَإِذَا كَانَ إِلَى غَيْرِ أَجَلٍ» اگر فروشنده کالایی را بفروشند که ندارد و زمان دار باشد، این دیگر درست نیست، «فَلَا يَصْلُحُ فَقَالَ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ إِلَى أَجَلٍ كَانَ أَجْوَدَ»، اگر نداشتند و زمان دار هم نباشد، این «اجود» است۳۵:۳۰ این بعضی از نسخه های وسائل ممکن است که این را به صورت دیگر ضبط کرده باشند، «احق» ضبط کردند، در من لایحضره الفقیه بجای «اجود»، «احق» ضبط شده است (۲) «ثُمَّ قَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَشْتَرِيَ الطَّعَامَ وَ لَيْسَ هُوَ عِنْدَ صَاحِبِهِ وَ إِلَى أَجَلٍ»؛ یعنی هر دو قسم آن درست است، هم مدت دار درست است هم بی مدت. «فَقَالَ لَا يُسَمِّي لَهُ أَجَلًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْعاً لَا يُوجَدُ مِثْلَ الْعِنَبِ وَ الْبِطِّيخِ وَ شِبْهِهِ فِي غَيْرِ زَمَانِهِ»؛ فرمود که لازم نیست مدت ذکر بکند مگر آن کالایی که الآن فصل آن نیست در برخی کالایی که در اثر توسعه صنایع علمی و سردخانه ها و اینها این میوه ها را در طول فصول نگه می دارند آن روزها میوه تابستانی در زمستان نبود، میوه زمستانی در تابستان نبود، فرمود: اگر یک چیزی که در فصل خود نیست، حتماً باید زمان دار باشد یا بالصراحه یا بالقرائن فعلی باید زمان آن ذکر بشود. «فَقَالَ لَا يُسَمِّي لَهُ أَجَلًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْعاً» که «لَا يُوجَدُ» «بیع»؛ یعنی مبیع آن یافت شود، مثل انگور و خربزه و اینها که در غیر فصل یافت نمی شوند «فَلَا يَنْبَغِي شِرَاءُ ذَلِكَ حَالًّا». (۳) [۱۰]وقتی چیزی الآن نیست، چگونه شما حالّاً می فروشی، قدرت بر تسلیم نداری؟! یک وقت است یک چیزی هست در بازار هست و شما این را نقداً فروختی و در زمان تسلیم مشکلی پیدا کردی، این بیع صحیح است، یک؛ مشتری خیار تعذر تسلیم دارد، دو؛ خیار داشتن نشانه صحت معامله است، سه؛ چون معامله باطل که خیار برنمی دارد، اما اگر چیزی نداری اصلاً، چیزی که انسان ندارد این بیع باطل است، نه اینکه این بیع صحیح است و مشتری خیار تعذر تسلیم دارد. میوه ای که در این فصل یافت نمی شود، شما بخواهید نقداً بفروشی، این معامله باطل است. اما اگر میوه در فصل خودش هست و موجود است، این بایع ندارد، به

امید اینکه از جای تهیه کند بپردازد این بیع صحیح است اگر موفق نشد تهیه کند و تحویل مشتری بدهد، مشتری خیار تعذر تسلیم دارد چون این بیع «انعقد صحیحا». پس یک وقت معامله باطل است همین است که حضرت در ذیل این حدیث فرمود: اگر در غیر زمان شد «فَلَا يَنْبَغِی شِرَاءُ ذَلِكَ حَالًّا» شما الآن داری می خرید چیزی که نیست نه فروشنده دارد نه در بازار موجود است این معامله باطل است، یک وقت است که فروشنده ندارد؛ ولی در بازار موجود است او می تواند تهیه کند به شما بدهد. اگر تهیه کرد و به شما داد که به عقد وفا کرد، اگر تهی نکرد و به شما نداد شما خیار تعذّر تسلیم داری. بنابراین این روایت نشان می دهد که بیع «سلم» حالّاً عین ندارد.

۱-

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۸۲.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۴۶، ابواب احکام العقود، باب۷، ط آل البیت.

استدلال به این روایت خالی از نقد نیست، چون حضرت نخواست بفرماید و از روایت استفاده نمی شود که این قسمی از «سلم» است، حضرت نقض کرده فرمود: پس اینها در باب «سلم» چه می گویند! نه اینکه این بیع «ما لیس عنده حالّاً» «سلم» است! فرمود نقض کرد فرمود اینها در «سلم» چه می گویند؟ فرمود هر حرفی که در «سلم» می زنند اینجا هم می زنند، نه این بیع کلی است حالّاً فروخته، ثابت نمی شود که این روایت می گوید بیع «سلم»، دو قسم است! فرمود: اینها درباره بیع «سلم» چه می گویند؟ هر چه درباره بیع «سلم» گفتند اینجا هم هست نه اینکه این بیع قسمی از بیع «سلم» است استفاده این کار آسانی نیست.

روایت دوم هم مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هست و از این دو بزرگوار نقل نشده یعنی از کلینی و صدوق که این روایت را نقل کرده باشند، «بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: نَهَی رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) عَنْ سَلَفٍ وَ بَيْعٍ وَ عَنْ بَيْعَيْنِ فِی بَيْعٍ وَ عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ وَ عَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ» (۱) [۱۱] این «لایبع شیئا معینا قبل ان یملکه» چیزی ندارد؛ یعنی عین خارجی، وگرنه آدم چیزی را که ندارد در ذمه و کلی بخواهد بفروشد که عند الکل جایز است خب این دلیل نیست که در باب «سلم» زمان اخذ شده است یا نشده است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۴۶، ابواب احکام العقود، باب۷، ط آل البیت.

روایت سوم این باب که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) «عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ» که روایت معتبر است حالا- یا صحیحه است یا حسنه، «عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ یَجِیئُنِی یَطْلُبُ الْمَتَاعَ فَأُقَاوِلُهُ عَلَی الرِّبْحِ ثُمَّ أَشْتَرِیهِ فَأَبِیعُهُ مِنْهُ فَقَالَ أَ لَیْسَ إِنْ شَاءَ أَخَذَ وَ إِنْ شَاءَ تَرَکَ قُلْتُ بَلَی قَالَ فَلَا بَأْسَ بِهِ قُلْتُ فَإِنَّ مَنْ عِنْدَنَا یُفْسِدُهُ قَالَ وَ لِمَ قُلْتُ قَدْ بَاعَ مَا لَیْسَ عِنْدَهُ قَالَ فَمَا یَقُولُ فِی السَّلَمِ قَدْ بَاعَ صَاحِبُهُ مَا لَیْسَ عِنْدَهُ قُلْتُ بَلَی قَالَ فَإِنَّمَا صَلَحَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُمْ یُسَمُّونَهُ سَلَماً إِنَّ أَبِی کَانَ یَقُولُ لَا بَأْسَ بِبَیْعِ کُلِّ مَتَاعٍ کُنْتَ تَجِدُهُ فِی الْوَقْتِ الَّذِی بِعْتَهُ فِیهِ» (۲) [۱۳] این روایت می گوید که «بیع مالیس عنده»، چه حال باشد، چه مؤجل باشد، درست است؛ اما آیا «سلم» به معنای «بیع ما لیس عنده» است؟ حضرت نمی خواهد بفرماید که این قسمی از اقسام «سلم» است می خواهد نقض کند می فرماید اینها در باب «سلم» چه می گویند؟ اگر «بیع مالیس عند البایع» - بحث در آن مسئله کلی در ذمه است، عین خارجی می شود باب فضولی و رأساً از بحث بیرون است مال مردم را بخواهد بفروشد می شود بیع فضولی و آن بحث های درازدامن خودش را دارد، هیچ ارتباطی با بحث بیع فضولی ندارد، زیرا بیع فضولی در ذمه نیست کلی نیست بیع شخصی خارجی مال مردم است. «بیع ما لیس عنده»؛ یعنی چیزی را آدم در ذمه بفروشد و کلی بفروشد و ندارد، آیا این مؤجلاً که درست است حالّاً هم درست است یا نه؟ حضرت فرمود حالّاً هم درست است، ما هم می گوییم حالّاً درست است؛ اما آیا این بیع «سلم» است قسمی از باب «سلم» است یا نه؟ این محتاج به آن است که شما «سلم» را چه تعریف کرده باشی؟ اگر «سلم» به معنای «بیع ما لیس عند البایع» باشد، بله «السلم علی قسمین: مؤجّل و غیر مؤجل، حالّ و مؤجّل» اما اگر «سلم» یعنی بیع پیش فروش؛ یعنی زمان دار نظیر نسیه که زمان در آن اخذ شده باشد، این فقط یک قسم دارد.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۰۰، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۴۷ و ۴۸، ابواب احکام العقود، باب ۷ و ۸، ط آل البیت.

از این روایت استفاده نمی شود که بیع «سلم» دو قسم است حال و مؤجل، از این روایت استفاده می شود همان طوری که در «سلم» «بیع ما لیس عند البایع» مشروع است، حالّ آن هم «بیع ما لیس عند البایع» مشروع است؛ منتها در وقت تسلیم باید داشته باشد، اگر در وقت تسلیم داشت که به عقد وفا می کند، اگر در وقت تسلیم نداشت که مشتری خیار تعذر تسلمی دارد.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

این تعبیری که مرحوم صاحب جواهر در هنگام شرح شرایع بیان کردند، منشأ آن نکته ای است که مرحوم صاحب ریاض توجه داشت و صاحب ریاض هم همین کار را کرد، مرحوم محقق در متن شرایع شرط پنجم را تعیین أجل قرار دادند؛ (۱) در متن المختصرالنافع هم چنین کاری کردند، گفتند: «تعیین الأجل». (۲) [۲]مرحوم صاحب ریاض کلمه «المشترط» را اضافه کرده است. همان کاری که مرحوم صاحب ریاض قبلاً کرده بود، «المشترط» را بعد از أجل ذکر کرد، (۳) مشابه آن را مرحوم صاحب جواهر انجام داده است (۴) و خلاصه این دو تأویل یکی است؛ زیرا مرحوم محقق در شرایع در تعریف بیع «سلم» أجل را اخذ کرده است، پس أجل جزء قیود تعریفی «سلم» است، بعد از اینکه این مسئله تعریف «السلم ما هو» گذشت، وارد مسئله شرایط «السلم ما هی»، شدند. آن بخش اول این بود که «البیع سلم ما هو؟»؛ گفتند بیع سلمی عبارت است از فروش چیزی است «الی أجل»، پس أجل در تعریف بیع سلم أخذ شد؛ این بخش که تمام شد، وارد بخش بعدی شدند که «شرائط الثمن ما هی؟» وقتی وارد این بخش شدند، اگر بگویند یکی از شرایط تعیین أجل است، با آن أجلی که در متن تعریف اخذ شده است هماهنگ نیست، چون شما در تعریف «أجل» را اخذ کردید؛ لذا مرحوم صاحب ریاض این کلمه «المشترط» را اضافه کرد، بعدها هم مرحوم صاحب جواهر، این تعبیر را فرمود که مناسب بود مصنف بگوید «الأجل المتعین»، نه «تعیین الأجل»، چرا؟ چون «تعیین الأجل» در بیوع دیگر هم است، در بیع های دیگر أجل در تعریف آنها أخذ نشده، بلکه اگر مدت دار بود، باید مدت معین باشد، بیع های دیگر مدت دار نیستند؛ یعنی مدت درون تعریف اخذ نشده است. «فهاهنا امران»: امر اول این است که «البیع السلم ما هو؟» اگر کسی بگوید بیع سلمی، بیع «ما لیس عند البایع» است؛ آن وقت این می تواند در بخش دوم که «شرائط البیع ما هی» بگوید یکی از شرائط آن تعیین أجل است؛ اما اگر کسی در تعریف بیع سلمی که از او سؤال کنند «البیع السلم ما هو؟» بگوید «بیع ما هو لیس عند البایع الی أجل» که أجل را در تعریف و حدّ بیع سلمی اخذ کند، دیگر در شرائط نباید أخذ کرد. اگر از ما سؤال کردند «الانسان ما هو؟» ما ناطق را در تعریف انسان أخذ کردیم، بعد بگویند شرایط انسانیّت چیست؟ ما بگوییم شرایط انسانیّت ناطقیت است، ناطقیّت را در متن تعریف أخذ کردیم؛ شرط بیرون از مشروط است، شرط خارج از ذات مشروط است و ما آن را به عنوان جزء حدّ أخذ کردیم. بین این دو عبارت مرحوم محقق در شرایع و المختصرالنافع چون هماهنگی نبود و نیست، لذا هم مرحوم صاحب ریاض و هم مرحوم صاحب جواهر آن را هماهنگ کرد. شما اصل تعریف مرحوم محقق را در بحث سلم ملاحظه فرمایید فرمود: «الفصل العاشر فی السلف» بیع سلفی را معنا کرده «و النظر فیه یستدعی مقاصد»؛ چند مقصد باید بگوییم: «المقصد الاول» که تعریف سلم است «السلم ما هو؟» فرمود: «السلم هو ابتیاع مال مضمون إلی أجل معلوم بمال حاضر أو فی حکمه»؛ پس أجل معلوم را شما در تعریف سلم أخذ کردید؛ این مقصد

اول. (۵) بعد از اینکه مقصد اول به پایان رسید، نوبت به شرایط بیع سلم می رسد فرمود: «المقصد الثانی فی شرائطه»؛ در شرائط فرمود: «و هی سته»؛ اول و دوم ذکر جنس و وصف است که گذشت، سوم قبض است که مناسب بود بعدها ذکر بشود که تناسب آن هم بازگو شد، چهارم تعیین کیل و وزن و عدد و مساحت است، پنجم «تعیین الأجل»؛ شما أجل معلوم را در متن تعریف بیع سلم أخذ کردید، دیگر تعیین أجل؛ یعنی چه؟ باید بگویند که «الأجل المتعین». در متن فرمودند: «إلی أجل معلوم»؛ «المقصد الاول، السلم هو ابتیاع مال مضمون إلی أجل معلوم بمال حاضر أو فی حکمه»، (۶) [۶]پس أجل معلوم در متن تعریف بیع سلف أخذ شده است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۸.

۲- المختصرالنافع، المحقق الحلی، ج۱، ص۱۳۴.

۳- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص۱۲۶.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۲۹۹.

۵- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۵.

۶- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۶ و ۵۸.

گویا در المختصرالنافع تعبیر «إلی أجل» آمده؛ لذا مرحوم صاحب ریاض می فرماید که شما در مقصد دوم در صدد بیان شرایط آن هستید نباید بگویید یکی از شرائط آن «أجل» است، بلکه باید بگویید، أجلی که ما شرط کردیم یا در تعریف او أخذ کردیم، باید معین بشود. تعیین أجل در متن مختصر النافع به عنوان شرط آمده است، صاحب ریاض «المشترط» را اضافه کرد؛ یعنی شما که أجل را شرط کردید، الآن می گویید، اینکه أجل باید معلوم باشد. این نقد از دو جهت بر محقق وارد است: یکی اینکه شما در تعریف بیع سلف گفتید که أجل، أجل معلوم باشد، دیگر تعیین أجل چیست؟ اگر در تعریف آن «معلوم» را أخذ نکرده بودید و «الی أجل» فرموده بودید، این جا می توانستی بگویی شرط پنجم تعیین آن أجل است؛ این ممکن بود، اما حالا که أجل معلوم را ذکر کردید دیگر جزء شرایط نمی تواند باشد و بر فرض هم جزء شرایط باشد، آنچه که شرط است به زعم شما أجل معلوم است، نه «تعیین الأجل». فرق آن این است که أجل در متن بیع سلم أخذ شده است. اما در امور دیگر أخذ نشده است، مثلاً در کالاهایی که گاهی به مشاهده است، گاهی به پیمانه است، گاهی با وزن است؛ نظیر میوه که اگر بر روی درخت باشد با مشاهده است و اگر در جعبه انداختند با پیمانه و جعبه ای است و اگر به ترازو آمد وزنی است، اگر کیل بود آن کیل باید معلوم باشد، اگر جعبه ای است آن جعبه باید معلوم باشد؛ ولی وقتی شما أجل معلوم را در تعریف بیع سلف أخذ کردید دیگر نباید بگویید در مقصد ثانی یکی از شرایط صحت بیع سلف تعیین أجل است؛ به این نقد ادبی هم مرحوم صاحب ریاض و مرحوم صاحب جواهر توجه داشتند.

اما شرط ششم؛ «الشرط السادس» که آخرین شرط از شرایط شش گانه بیع سلف است: «أن یکون وجوده غالباً وقت حلوله و لو کان معدوماً وقت العقد»، (۱) [۷]بعد دوباره به مسئله أجل برگشت، ذکر مسئله أجل در بیع سلف تقریباً صبغه اصلی دارد؛ لذا در تعریف بیع سلف أجل را أخذ کردند، هم به عنوان شرط پنجم ذکر کردند، هم بحث مبسوطی را از این به بعد درباره أجل دارند. شرط ششم این است که وجود آن غالب باشد. یک بحث در این است که کی باید وجود داشته باشد و کجا باید وجود داشته باشد؟ یک بحث هم در این است که این شرط، شرط واقعی است یا شرط علمی؟ در کالاهایی که نقد است در همان وقت باید موجود باشد، اگر در ظرفی که کالا موجود نیست، فروشنده بفروشد، اگر عالم باشد که جدّ او متمشی نمی شود، اگر جاهل باشد بیع واقعاً باطل است، او با خبر نیست؛ زیرا چیزی که معدوم است قابل فروش نیست، مبیع باید موجود باشد و حلال و ملک معین و منفعت محلله غالبه داشته باشد، اگر او بداند که معدوم است که جدّ متمشی نمی شود، صورت بیع است. اگر نداند جدّ او متمشی می شود؛ ولی بیع باطل است، برای اینکه معدوم قابل خرید و فروش نیست. ولی اگر «وقت البیع» موجود بود و بعد در هنگام تسلیم از بین رفت، خریدار خیار تعذّر تسلیم دارد. یک وقت می گوید من صبر می کنم هر وقت این کالا پیدا شد، به بازار عرضه شد، ولو شش ماه دیگر آوردند تحویل بدهید، این می تواند؛ چون بیع صحیح است، خیار تعذّر تسلیم، برای مشتری است. یک وقت است می گوید مورد لزوم من بود و اگر شما ندادید معامله را فسخ می کنم. پس اگر عالم بود که معامله باطل است و جدّ متمشی نمی شود و اگر جاهل بود جدّ متمشی می شود؛ ولی معامله باطل است و اگر واقعاً موجود بود و بعد از بین رفت، جدّ متمشی می شود، معامله واقعاً صحیح است و مشتری خیار تعذر تسلیم دارد، چون خیار از احکام بیع صحیح است؛ این اصل کلی در همه معاملات است.

ص: ۱۰۲۷

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۸.

در بیع سلم که فروشنده باید این کالا را در زمان معین بعداً تحویل بدهد، معیار، زمان معین است، خواه در وقت بیع موجود باشد یا معدوم؛ «علی فرض وجود»، نادر باشد یا غالب و شایع؛ خواه بین عقد و ظرف تسلیم، موجود باشد یا معدوم، و «علی فرض وجود» نادر باشد یا شایع، هیچ کدام از این گروه چهارگانه در صحت و فساد آن دخل ندارد، چون اینها ظرف تسلیم نیستند. در ظرف تسلیم وقتی را که مشخص کردند باید موجود باشد، یک؛ شایع باشد، دو؛ چون موجود نادر که برای تهیّه آن به زحمت بیفتد، منصرف از ادله و اطلاقات است، پس در بیع سلف باید مبیع موجود باشد، اما نه وقت بیع یا بین بیع و وقت تسلیم؛ بلکه در ظرف تسلیم باید موجود باشد، یک؛ شایع و غالب و «سهل الوصول» باشد، دو. برخی گفتند «امکان الوجود» باشد، (۱) برخی گفتند عمومیّت وجود باشد، (۲) برخی گفتند غلبه وجود باشد، (۳) برخی گفتند قدرت بر تسلیم داشته باشد؛ (۴) حالا این قدرت بر تسلیم آن به صعوبت هم منتهی نشود؛ بهترین تعبیر همین قدرت بر تسلیم است و این قدرت بر تسلیم در سایر بیوع هم است.

مرحوم شیخ حسن پسر مرحوم کاشف الغطاء - حشر همه آنها با اولیای الهی باشد - در کتاب شریف انوار الفقاهه که نظر شریف او این است که این یک شرط زائدی بر قدرت تسلیم است که در همه بیوع شرط است، (۵) در هر بیعی قدرت بر تسلیم شرط است. آن مالکیت حرف دیگر است؛ اگر کسی مالک بود و قدرت بر تسلیم نداشت مالش را کشور دیگر بلوکه کرده، در اختیار او نیست، او چه چیزی را دارد تملیک می کند؟! جدّ او متمشی نمی شود؛ بر فرض متمشی بشود، چون قدرت بر تسلیم ندارد به منزله معدوم است، این بیع نمی تواند صحیح باشد؛ عجز طاری باعث خیار تعذر تسلیم است، اما عجز مستوعب، باعث بطلان معامله است، او هم اکنون عاجز است، در ظرف تسلیم هم عاجز است، بین ظرف بیع و ظرف تسلیم هم عاجز است.

۱- قواعد الاحکام، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۲.

۲- اللمعه الدمشقیه، الشهیدالاول، ص۱۱۶.

۳- حدائق الناضره، الشیخ یوسف البحرانی(صاحب الحدائق)، ج ۲۰، ص۲۹.

۴- نهایه الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص۴۸۲.

۵-

بنابراین اینکه این بزرگوار فرمود این شرطی است برای شرط قدرت بر تسلیم که در سایر معاملات معتبر است، اثبات آن کار آسانی نیست. همین که در ظرف تسلیم بتواند به مشتری بپردازد کافی است و این شرط شرط واقعی است نه شرط علمی؛ اگر عالم بودند به خیال اینکه این در ظرف تسلیم موجود است؛ ولی واقعاً در ظرف تسلیم موجود نبود، راهی برای صحت آن نیست، یا «علی العاده، علی الرسم» اینها که مزروعات و محصول باغ خود را پیش فروش می کنند، علم به وجود که ندارند، عادت این است که باغ میوه را می دهد، این مزرعه گندم می دهد؛ ولی اگر خشک سالی شد و یا تگرگ و سرما آمد و همه میوه ها تگرگ و سرما زد، آن وقت آن فروشنده خیار تعذر تسلیم دارد، یا معامله اصلاً معلوم نیست، صحیح بود، چون وجود ندارد. در بعضی موارد، معامله باطل است، چون شرط، شرط واقعی است، نه شرط علمی، اینها یا عالم هستند یا بر اساس جریان عادی، علم عادی دارند، مظنه و طمأنینه معتبر دارند، اینها مطمئن هستند که طبق آزمونی که دارند، در موقع پاییز می توانند آن زراعت را درو کنند یا آن میوه را بچینند؛ این طبق علم عادی است، همان طمأنینه عادی است یا ظن متآخم است؛ ولی اگر چنین حادثه تلخی برای همه اینها رخ داد، خشک سالی شد یا تگرگی آمد و میوه ها ریخت، واقعاً معامله باطل است، چون معدوم بود، نه اینکه موجود بود بعد معدوم شد تا خیار تعذّر تسلیم داشته باشد، چون معدوم بود بیع معدوم هم باطل است؛ منتهی تا حال نمی دانستند و چون نمی دانستند جدّ آنها متمشی شد.

ص: ۱۰۲۹

نتیجه اینکه این شرط یک شرط جدایی نیست، همان شرطی است که در سایر بیوع معتبر است، یک؛ شرط واقعی است نه شرط علمی، دو؛ معیار وجود در ظرف تسلیم است نه در ظرف عقد، نه «بین العقد و التسلیم»؛ بلکه در خصوص وقت تسلیم است، سه؛ وجود آن هم به نحو شیوع و غلبه و «سهل الوصول» و عادی بودن است، چهار؛ اگر نادر بود این مشکلات را به همراه دارد.

در بعضی از روایات به این نکات اشاره شد، غالب اینها یا با «لا ضرر» (۱) [۱۳]تأمین می شود یا با نفی از غرر تأمین می شود یا با ارتکازات و غرائز عقلا و امضا صاحب شرع تأمین می شود، نص خاصی در این مسئله نیست، بنا بر قواعد تأمین می شود، چون غالب بحث های معاملات این طور است؛ ولی در خصوص این، بعضی از روایات آن را تأیید می کند.

روایت سیزده باب سلف، وسائل جلد هجدهم، صفحه ۳۱۳ این است. باب سیزده، «بَابُ حُكْمِ مَنْ أَسْلَفَ فِي طَعَامِ قَرْيَةٍ بِعَيْنِهَا». (۲) یک وقت است که می گوید گندم فلان شهر را من می دهم، معنای آن این نیست که در فلان شهر من تسلیم می کنم گندم فلان شهر را باید بدهد؛ اما یک وقت است می فرماید که من در فلان شهر تسلیم می کنم، در آن شهر را باید تسلیم کند. اگر بگوید گندم فلان شهر را می دهم غیر از آن است که در فلان شهر این گندم را تحویل می دهم.

ص: ۱۰۳۰

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۹۴، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

روایت اول که مرحوم شیخ طوسی «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلٍ»، این روایت معتبر هم است. «عَنْ زُرَارَهَ» نقل کرد: « قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(عَلَیهِمَا السَّلام) عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَی طَعَامَ قَرْیَهٍ بِعَیْنِهَا»؛ گفت گندم فلان استان را خریدم، «قَالَ لَا بَأْسَ إِنْ خَرَجَ فَهُوَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ یَخْرُجْ کَانَ دَیْناً عَلَیْهِ»؛ (۱) [۱۵] آن را با علم عادی خرید؛ اما این غیر از آن است که در فلان شهر تحویل او بدهد، گندم فلان شهر را خریدن، غیر از آن است که در فلان شهر تسلیم او بکند. این روایتی را که برخی برای مسئله ما نقل کرده اند این تام نیست. حالا اگر یک وقت گندم در اثر خشک سالی رشدی نکرد، حضرت فرمود: این دَین است، چون معامله صحیح است؛ وقتی معامله صحیح بود این می شود دَین، البته خیار تعذر تسلیم برای مشتری هست و می تواند معامله را فسخ کند و این کاری ندارد که در کجا تسلیم بکند. پرسش...؟پاسخ: مکان مثل زمان باید مشخص باشد که در کجا باید تحویل بدهند، قبلاً در طلیعه بحث هم اشاره شد که در همان شهر باشد یا در شهر دیگر باشد؛ گندم فلان شهر را می خرد غیر از آن است که در فلان شهر تسلیم کند، اگر شرط کرده که در فلان شهر تسلیم بکند، باید در همان شهر تسلیم بکند. این روایت را مرحوم صدوق (رضوان الله تعالی علیه) نقل کرد. (۲)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۱۳، ابواب بیع الثمار، باب۱، ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۱۱.

روایت دوم که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ ابْنِ حَجَّاجٍ الْكَرْخِيِّ» نقل کرد از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) - این بخش از حدیث نقل نشده است، بخش دیگر آن در این جا به این صورت آمده است -: «كُلُّ طَعَامٍ اشْتَرَيْتَهُ فِي بَيْدَرٍ أَوْ طَسُّوجٍ فَأَتَى اللَّهُ عَلَيْهِ فَلَيْسَ لِلْمُشْتَرِي إِلَّا رَأْسُ مَالِهِ وَ مَنِ اشْتَرَى مِنْ طَعَامٍ مَوْصُوفٍ وَ لَمْ يُسَمِّ فِيهِ قَرْيَةً وَ لَا مَوْضِعاً فَعَلَى صَاحِبِهِ أَنْ يُؤَدِّيَهُ». [17] (1) ذیل این بی ارتباط به مسئله ما نیست. فرمود: اگر گندم یا کالایی را فروختی و جایی را معین کردی، باید همان جا باشد؛ اگر جایی را معین نکردی و لو طعام شهر دیگر باشد، شما باید در شهری که معامله کرده اید و در شهری که زندگی می کنید بپردازید، حالا از هر جایی می آوری بیاور؛ اگر نتوانست بیاورد آن وقت می شود خیار تعذر تسلیم. این روایت را مرحوم صدوق هم نقل کرد. (2)

روایت سوم دارد که اگر کسی طعام قریه ای را به عینه بخرد باید همان را بپردازد، «وَ إِنْ لَمْ يُسَمِّ قَرْيَةً بِعَيْنِهَا أَعْطَاهُ مِنْ حَيْثُ شَاءَ»؛ (3) [19] اگر گندم شهر معین را نفروخت، گندم فروخت، از هر گندمی می تواند بپردازد. این هیچ ربطی به مسئله ظرف تسلیم ندارد، این ارتباط به آن کالا ـ دارد که که چگونه آن کالا را بپردازد. پس روایات باب سیزده خیلی به بحث ما ارتباط وثیقی ندارد، مگر از بعضی جهات.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۱۴، ابواب السلف، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۰۹.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۱۴، ابواب السلف، باب۱۳، ط آل البیت.

روایت یک باب هفت از احکام عقود - که این به مناسبتی در بحث قبل خوانده شد - در آنجا دارد که «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الطَّعَامَ مِنَ الرَّجُلِ لَيْسَ عِنْدَهُ فَيَشْتَرِي مِنْهُ حَالًّا»؛ مشتری کالایی را از بایع می خرد در حالی که بایع الآن ندارد، این کلی در ذمه است، او حَالًّا هم می خرد، البته می تواند تهیه بکند و به او بپردازد، این را سائل سؤال کرد، حضرت فرمود: «لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ»؛ سائل که «اسحاق بن عمار» و همچنین «عبد الرحمن بن حجاج» هستند، هر کدام از اینها گفتند که ما به عرض حضرت رساندیم: «إِنَّهُمْ يُفْسِدُونَهُ عِنْدَنَا»؛ فقها عامه می گویند این معامله فاسد است، برای اینکه چیزی را که ندارد، چگونه می تواند بفروشد، حضرت فرمود: «وَ أَيَّ شَيْءٍ يَقُولُونَ فِي السَّلَمِ»؛ آنها در سلم چه می گویند؟ در سلم هم همین طور است، در سلم بایع چیزی را که الآن ندارد می فروشد. وقتی حضرت فرمود: اینها در مورد سلم چه می گویند؟ سائل عرض کرد که «لَا يَرَوْنَ بِهِ بَأْساً»؛ اینها می گویند، بیع سلم درست است. «يَقُولُونَ هَذَا إِلَى أَجَلٍ فَإِذَا كَانَ إِلَى غَيْرِ أَجَلٍ وَ لَيْسَ عِنْدَ صَاحِبِهِ فَلَا يَصْلُحُ»؛ اینها می گویند، سلم، أجل و مدت دارد تا آن مدت فراهم می شود؛ اما اگر نقد باشد و مدت دار نباشد می گویند صحیح نیست. «فَقَالَ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ إِلَى أَجَلٍ كَانَ أَجْوَدَ ثُمَّ قَالَ لَا بَأْسَ بِأَنْ يَشْتَرِيَ الطَّعَامَ وَ لَيْسَ هُوَ عِنْدَ صَاحِبِهِ (وَ إِلَى أَجَلٍ)» - داخل پرانتز است که در برخی از نُسَخ آمده است - «فَقَالَ لَا يُسَمِّي لَهُ أَجَلًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْعاً لَا يُوجَدُ مِثْلَ الْعِنَبِ وَ الْبِطِّيخِ وَ شِبْهِهِ فِي غَيْرِ زَمَانِهِ»؛ (1) [20]آن وقت این طور نبود که میوه در هر فصلی از فصول چهارگانه حاصل بشود، میوه تابستانه در زمستان نبود، حالا که نیست و شما بخواهید بفروشید، این بیع باطل است، چون قدرت بر تسلیم ندارید؛ یا اصلاً معامله منعقد نمی شود. اینکه فرمود: اگر میوه تابستانه را در زمستان بفروشید صحیح نیست؛ یعنی شما خیار تعذر تسلیم دارید، چون بایع قدرت بر تسلیم ندارد، یا اصلاً معامله صحیح نیست و بیع معدوم است. یک وقت چیزی موجود است و بایع توان تسلیم ندارد، مشتری خیار تعذر تسلیم دارد؛ یک وقت چیزی اصلاً معدوم است و این شرط هم شرط واقعی است، نه شرط علمی، اگر چیزی معدوم است، اصلاً معامله باطل است؛ لذا این تعبیر حضرت که فرمود: این را نمی تواند؛ یعنی معامله باطل است، نه اینکه معامله صحیح است و خیار تعذّر تسلیم دارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۴۶، ابواب احکام العقود، باب۷، ط آل البیت.

نتیجه اینکه مسئله شرط ششم، یک شرط تعبدی جدای از آنچه که در سائر بیوع است نیست، خلافاً از فرزند بزرگوار مرحوم کاشف الغطاء که تلاش و کوشش او این است که شرط جدایی از شرایط ششم است، یک؛ شرط واقعی است، نه شرط علمی، دو؛ اگر آن معدوم واقعی بود، معامله باطل است، سه؛ اگر معدوم واقعی نبود موجود بود؛ ولی دسترسی به آن نداشت، مشتری خیار تعذر تسلیم دارد. بنابراین در بین این شروط شش گانه نمی شود چیزی را به عنوان شرط تعبدی خاص، برای بیع سلم ذکر کرد. شرط اول، «ذکر الجنس» است، در غیر سلم هم هست؛ شرط دوم، «ذکر الوصف» است که در غیر سلم هم هست؛ شرط سوم، قبض است که این را بعداً متعرض می شویم؛ شرط چهارم، تعیین کیل در مکیل، وزن در موزون، عدد در معدود، مساحت در مذروع هست، در بیوع دیگر هم چنین است؛ شرط پنجم، ذکر أجل است، اگر چیزی مدت دار بود، باید أجل آن مشخص باشد مثل نسیه. فرقی بین معامله نسیه و معامله سلم نیست، در سلم کالا نسیه است، در نسیه ثمن نسیه است؛ باید مدت مشخص باشد، نقد و اقساط آن هم باید مشخص باشد که چند قسط است و قسط های آن چگونه است. شرط ششم، قدرت بر تسلیم بود که قدرت تسلیم همه جا هست. بنابراین یک شرط جوهری نیست که بیع سلف را از بیوع دیگر جدا کند.

می ماند مسئله قبض؛ در مسئله صرف آنجا می تواند شرط جدایی باشد، در کالاهای دیگر اگر معامله نقد بود، لازم نیست قبض بشود، حالا ـ قبض یک ساعت یا دو ساعت دیرتر، بعد از مفارقت از مجلس بیع، بعداً قبض بکند، عیب ندارد؛ ولی در خصوص صرف، ولو ثمن و مثمن از یک جنس نباشد - چون اگر از یک جنس باشد احتمال ربا است - اگر هیچ کدام قبض نشود، بیع دَین به دَین است، اگر یکی قبض بشود و یکی نشود، یکی نقد بشود و یکی نسیه؛ شبهه ربا در کار است؛ آنجا این مشکل است. در خصوص بیع صرف، تعبداً قبض لازم است ولو از یک جنس نباشند، مثل طلا و نقره؛ اما در بیع سلم، چه شرطی ما پیدا کردیم. مسئله قبض مانده، چون ثمن که قبض نمی شود، مثمن هم اگر قبض نشود، می شود بیع دَین به دَین؛ کالی به کالی هم همین طور است که «لا یُبَاعُ الدَّینِ بِالدَّین»، (۱) [۲۱]اگر «لا یُبَاعُ الدَّینِ بِالدَّین» شامل این قسمت هم بشود، نه اینکه فروش دَینی که در ذمه کسی است به دَین دیگر یا به ذمه خود خریدار.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

بنابراین یک شرط تعبدی محض در بین شروط شش گانه پیدا نشد. حالا چون قوام بیع سلم به مدت است، مثل قوام نسیه به مدت است، دوباره به مسئله أجل و مدت پرداختند. مرحوم محقق در شرایع در مقصد اول که بیع سلم را معنا کرده اند، در مقصد دوم که شرایط شش گانه را معین کرده اند، شرط ششم هم این بود که قدرت بر تسلیم باشد؛ آن وقت دوباره برمی گردند به شرط پنجم که تعیین أجل باشد ، زیرا شرط محوری بیع سلم همان مدت است؛ لذا شرط ششم که تمام شد فرمود: «و لابد أن یکون الأجل معلوماً للمتعاقدَین»؛ معلوم واقعی باشد کافی نیست، بلکه معلوم «متعاقدَین» باشد؛ اگر بگویند اول فروردین، اول فروردین مشخص است، اما اینها نمی دانند چند ماه یا چند روز مانده به فروردین، اول پاییز یا اول تابستان یا اول زمستان، اینها معلوم واقعی است؛ اما اینها نمی دانند، چند ماه مانده به اول تابستان؛ این باطل است؛ باید معلوم باشد «للمتعاقدَین»، «صوناً عن الغرر». یک وقت معلوم واقعی نیست، مثلاً می گویند «قدوم الحاج»، نه اینکه معلوم واقعی نیست؛ یعنی تاریخ مشخص «عند الله» ندارد، چون هر چه که در جهان است مخلوق خدای سبحان است (أَ لاَ یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ)، (۱) [۲۲] می فرماید: او به کل شیء محیط است؛ (۲) اما معلوم بر واقعیت تاریخی و راه علمی ندارد، ما نمی دانیم که امسال باران می آید یا خشک سالی یا تر سالی است، یک هفته یا دو هفته تفاوت است در دروکردن جو و گندم، این معلوم نیست و واقع خارجی ندارد تا برای طرف معلوم بشود. یک وقت چیزی واقع خارجی دارد، مثل اول تابستان، اول پاییز؛ ولی اینها تاریخ را نمی دانند؛ لذا فرمود: أجل باید نزد «طرفَین» معلوم باشد: «و لابد أن یکون الأجل معلوماً للمتعاقدَین».

۱- ملک/سوره۶۷، آیه۱۴.

۲- فصلت/سوره۴۱، آیه۵۴.

بخشی از فرمایشاتی که محقق در متن شرایع آوردند، این حرف ها دیگر حرف های متنی نیست، این حرف ها، حرف های شرحی است، این ها را شارح باید بگوید، نه ماتن. فرمود: «و إذا قال الی جمادی»؛ به عنوان نمونه، اگر مشتری یا بایع گفت ما این را می خریم در اول جمادی؛ اول «جمادی الاولی» یا اول «جمادی الثانیه»؟ فرمود «و إذا قال إلی جمادی، حُمل علی أقربهما»؛ حمل می شود بر می شود بر جمادی اولی؛ «و کذا إلی ربیع» و اگر گفتند تا ربیع؛ یعنی «ربیع الاول»، این برای ماه است. اما درباره ایام «و کذا إلی الخمیس»، اگر گفتند تا پنج شنبه؛ یعنی اولین پنج شنبه؛ «و الجمعه»؛ یعنی اولین جمعه. این حرف ها، حرف های شارح باید باشد نه حرف های ماتن؛ ماتن باید دقیق آن خطوط را بیان کند، این مثال های جزئی بر عهده شارح است، متن نویسی حسابی دارد، شرح کردن هم یک حساب جدایی دارد. گاهی ممکن «تبعاً لنص» این کار را بکنند، وگرنه نحوه متن نویسی این نیست.

مطلب دیگر اینکه این یک چیز مشخصی «عند الکل» است. یک وقت است که زمان ها و تاریخ ها فرق می کند؛ بعضی ها با تاریخ هجری قمری کار می کنند و بعضی ها با هجری شمسی کار می کنند و بعضی ها با میلادی کار می کنند. سال شان همین طور است؛ سال شمسی، سال قمری، سال میلادی فرق می کند؛ شمسی و قمری هر دو هجری هستند، هر سال با تفاوت ده روز، از هم جدا می شوند. میلادی خیلی با این ها فرق می کند، هر کسی در زمان خاص خود، در عصر و مصر و ملت خود و در کشوری که زندگی می کند، باید برابر تاریخ آن ملت، معاملات او مشخص باشد. حالا اگر گفتند یک شهر، گفتند یک ماه، این یک ماه، نه یعنی«بین الهلالَین»، مگر اینکه اول ماه باشد، اگر چکی یا سندی امضاء کردند یا معامله ای کردند تا یک ماه؛ یعنی سی روز. و اما اگر گفتند تا اول ماه یا تا اول برج، دیگر سی روز معیار نیست، از آن روز تا اول برج؛ حالاـ یا شمسی است یا قمری یا میلادی؛ اگر گفتند تا اول برج ما این مال را می پردازیم؛ یعنی از آن روز تا اول ماه، ولو حدود ده روز باشد یا پنج روز باشد، یک هفته ا یا کمتر بیشتر؛ لذا فرمودند: «و یحمل الشهر عند الاطلاق علی عده بین هلالین»؛ اگر گفتند یک ماه؛ یعنی بین «غُرّه» و «سَلخ»، سابقاً در این تقویم ها می نوشتند «غره»؛ یعنی اول ماه، «سلخ»؛ یعنی آخر ماه. ماه هایی که کسر داشته بود، به اصطلاح سی پُر نبود و ۲۹ روز بود، ستون آخر تقویم می نوشتند «سلخ» ندارد؛ یعنی روز سی ام ندارد؛ این اصطلاحی بود. «غرّه»؛ یعنی اول ماه، «سلخ»؛ یعنی آخر ماه و اگر سی پُر بود که آن روز را می نوشتند و اگر سی پُر نبود که می گفتند «سلخ» ندارد؛ یعنی روز سی ام ندارد. پرسش:؟پاسخ: بله، خودشان تعیین می کنند الآن اینجا گفتند مشخص باشد، اما خودشان باید بدانند؛ الآن وقت در زمان است نه در کالا، از کالا گذشتیم معلوم «عندالمتعاقدَین» باشد؛ یعنی باید بدانند که وجود دارد، الآن ما در بحث زمان هستیم، البته زمان را خودشان باید مشخص بکنند، آنجا که گفته بود، بحث کالا؛ یعنی این ها باید بدانند که این کالا هست یا نیست که مسئله قبلی بود. «و یحمل الشهر عند الإطلاق علی عده بین هلالین»؛ اگر گفتند یک ماه؛ یعنی بین «غرّه» و «سلخ»، بین آغاز و انجام؛ مگر اینکه ماه شمسی باشد که یک برج ملاک است، یا ماه رومی و میلادی باشد که آن هم حساب دیگری دارد. «علی عده بین هلالین أو ثلاثین یوماً» یا بر این حمل می شود یا بر سی روز حمل می شود برابر آن قرینه و محیط زندگی و تاریخ رسمی آن محیط است. «ولو قال اذا شهر کذا حلّ بأول جزء لیله الهلال»؛ اگر گفت که الآن تا اول «ربیع الثانی»؛ در مسئله ماه های شمسی، آغاز آن روز است، ماه های قمری آغاز آن شب است. وقتی گفتند اول ماه؛ یعنی همین که اول شب شد، این دَین را باید بپردازد؛ اما اگر کسی برجی کار می کند و گفت اول ماه؛ یعنی صبح فردای آن باید بپردازد، چون ماه های قمری از شب شروع می شود و به شب ختم می شود؛ ماه های شمسی از روز شروع می شود و به روز ختم می شود. حالا الآن روز را از ساعت ۲۴ – نیمه شب – شروع می کنند که

این جزء بامـداد روز فردا است. به هر حال این طبق قرار داد خواهد بود؛ لکن ماه شمسـی از روز شـروع می شود و به روز ختم می شود؛ ماه قمری از شب شـروع می شود و به شب ختم می شود. اول شب که ماه طلوع کرده، این ماه موجود شـد و تا پایان روز سـی ام که هلاـل دیگر طلوع بکنـد، این مـاه تمـام می شود. لـذا فرمودنـد که اگر گفت: «إلی شـهر حلّ بأوّل جزءٍ من لیله الهلاـل، نظرا إلی العرف»؛ مگر اینکه قرار خاص بگذارنـد، وگرنه ماه های قمری این طور است. «ولو قال الی شـهرین فإن کان فیه أول الشـهر عدّ شهرین» که هلال آمده، باید دو ماه را حساب بکنند. (۱) ملاحظه فرمایید این تعبیرات، تعبیرات شرح است، نه تعبیرات متن. سرّ اینکه مرحوم محقق(رضوان الله علیه) این ها را در متن ذکر کرده «ظاهراً تبعاً للنص» است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۸.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل دهم از فصول کتاب بیعِ شرایع درباره بیع «سلف» بود. (۱) «سلف» را مرحوم محقق در شرایع طوری معنا کرد که ذکر أجل در معنای آن أخذ شده است. بنابراین جزء شرایط صحت «سلم» نخواهد بود، جزء مقوّمات بیع «سلم» است، مگر اینکه این تعریف را تعریف حدّی ندانند، چه اینکه غالباً هم این طور است و این امور شش گانه ای که در مقصد دوم در بیان شرایط بیع «سلف» ذکر کرده اند، بازگشت آن به این خواهد بود که حدود و قیودی که در تعریف بیع «سلف» ذکر شده است، دارند تبیین و تشریح می کنند؛ شرط اول ذکر جنس بود که اختصاصی به بیع «سلف» ندارد، سایر بیوع همین طور است، شرط دوم ذکر وصف بود که اختصاصی به بیع «سلف» ندارد، سایر بیع ها هم همین طور است، شرط سوم قبض بود که مختص بیع «صرف» است، در بیوع دیگر نیست و جای آن هم آنجا نبود که ایشان به عنوان «الثالث» ذکر بکنند، چون قبض برمی گردد به مقام وفا، نه در اصل ایقاعِ عقد، گرچه صحت آن متوقف بر قبض باشد؛ ولی باید قبض را بعد از شرایط صحت و انعقاد عقد ذکر کرد. بعد هم تعیین کیل و وزن بود؛ کالاـ گاهی با مشاهده خرید و فروش می شود؛ نظیر میوه های روی درخت و گاهی با کیل است که امروز کیل، همان جعبه است دیگر کیل مصطلح آن وقت نیست، جعبه ای خرید و فروش می شود، یا وزن است وقتی که کنار ترازو آمده و جزئی شده، پس یا «مشاهدةً» یا «کیلاً» یا «وزناً»؛ و اگر معدود است که با شمارش و اگر مساحت است که با مساحت؛ مساحت هم گاهی طول و عرض است، مثل پارچه، گاهی خود حجم است، مجموع طول و عرض و عمق است، مثل چند سی سی خون که می خرند یا چند اینچ آبی که می خرند؛ این ها حجم است، یعنی تنها طول و عرض نیست، بلکه عمق هم است؛ این جرم باید مشخص بشود می گویند چند اینچ آب ما به فلان مزرعه فروختیم یا چند سی سی خون فروختیم.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۵.

شرط پنجم ذکر أجل و مدت بود که قوام بیع «سلف» به مدت دار بودن آن است. شرط ششم تسلیم بود که در حال تسلیم باید مبیع به طور عادی موجود باشد، اگر معدوم یا «نادر الوجود» بود چنین بیع «سلفی» درست نیست. (۱) جریان موجود بودن، اختصاصی به بیع «سلف» ندارد در همه بیع ها آن مبیع باید موجود باشد حالا یا شیوع داشته باشد یا «سهل الوصول» باشد، پس این هم مختص نیست. ذکر أجل جزء مقوّمات بیع «سلف» است، چه اینکه ذکر أجل هم جزء مقوّمات «نسیه» است؛ در معامله «نسیه» که ثمن مؤجل است باید مدت مشخص بشود، در بیع «سلف» هم که مثمن مؤجل است باید أجل آن مشخص باشد.

بعد از اینکه شرایط شش گانه را ذکر کردند، دوباره به مسئله ذکر أجل بر می گردند، برای اینکه أجل سهم تعیین کننده ای در بیع «سلف» دارد. عبارت مرحوم محقق در متن شرایع را بخوانیم، توضیحی که لازم است و نقدی که مرحوم علامه در

تذکره دارد و راه حلّی که باید إرائه کرد هم مطرح بشود.

مرحوم محقق بعد از ذکر آن شرط ششم فرمودند: «و لابد أن یکون الأجل معلوماً»؛ دوباره برگشتند به شرط پنجم، زیرا شرط پنجم در بین شرایط یاد شده، سهم تعیین کننده دارد، زیرا قوام بیع «سلف» به مؤجل بودن مثمن است. پس آن أجل باید واقعیتی داشته باشد، یک؛ معلوم باشد، دو؛ چیزی که واقعیت ندارد، مثلاً می گویند هر وقت باران آمد، - شاید نیامد! - هر وقت هوا سرد شد یا هر وقت هوا گرم شد، این اموری که البته «عند الله» واقع خارجی خواهد داشت؛ ولی روشن نیست. یک وقت است، واقع خارجی دارد؛ ولی این شخص نمی داند؛ مرحوم صاحب جواهر این مثال ها را ذکر کردند، (۲) مرحوم آقا شیخ حسن پسر مرحوم کاشف الغطاء(رضوان الله علیهما) (۳) این مثال ها را ذکر کردند، آن بزرگوار ماه های رومی، ماهی که رایج نزد یهودیان است، ماهی که رایج نزد مسیحی ها است، این ها را ذکر کرد که برای خودشان درست است؛ ولی برای کسی که آشنا به آن ماه نیستند، این واقعیت دارد، اما او علم ندارد، چون علم ندارد، مسئله ضرر و غرر و مانند آن هست.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۵ و ۵۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۳۱۲.

۳-

پس آن زمان هم باید واقعیت داشته باشد، مثلاً نگویند اگر باران آمد، اگر تگرگ آمد، اگر برف آمد، یا تا زمان برف، معلوم نیست که می آید یا نمی آید. یک وقت است که واقعیت مشخص دارد و می گوید اول نوروز است یا اول فلان ماه است؛ ولی این شخص نمی داند، باز هم درست نیست. پس آن سررسید باید واقعیت داشته باشد، اولاً و معلوم باشد «عند الطرفین»، ثانیاً. در این زمینه به «ربیعَین» و «جمادَین» مثال می زدند. وقتی محقق به «ربیع» و «جمادی» مثال زد، مرحوم علامه در تذکره اشکال کردند گفتند «ربیع» مشترک بین «ربیع الاول و ربیع الثانی» است، وقتی مشترک باشد شما چگونه می توانید یک شيء مشترکی را که روشن نیست آن را مدت قرار بدهید؟! «جمادی» هم چنین است؛ این نقد مرحوم علامه است در تذکره است. (۱)

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) در پاسخ در جواهر می فرماید که ما باید به این دو نکته توجه بکنیم که «ربیع» مشترک معنوی است نه مشترک لفظی، «جمادی» مشترک معنوی است نه مشترک لفظی؛ فاصله بین ماه «صفر» و «جمادی الاُولی» را «ربیع» می گویند، این شصت روز «ربیع» است؛ منتها وقتی می خواهند بشمارند، سی روز اول را «ربیع الاول» می گویند و سی روز دوم را «ربیع الثانی» می گویند. «ربیع» برای آن زمان فاصله بین پایان «صفر» و اول «جمادی» وضع شده است، چه اینکه «جمادی» مشترک معنوی است برای زمان بین پایان «ربیع الثانی» و اول «رجب» وضع شده است، این شصت روز را «جمادی» می گویند، آن شصت روز را «ربیع» می گویند؛ منتها در شمارش آن سی روز اول را «ربیع الاول» می گویند و سی روز دوم را «ربیع الثانی» می گویند. در بخش «جمادی»، سی روز اول را «جمادی الاُولی» می گویند و سی روز دوم را «جمادی الثانی» می گویند؛ بنابراین مشترک معنوی است، چون مشترک معنوی است ابهامی از این جهت نیست. این بحث می ماند که در سی روز کدام زمان مراد است؟ این برابر انصراف است، وقتی که گفتند «جمادی»، به «جمادی الاُولی» منصرف می شود، اگر «ربیع» گفتند به «ربیع الاول» منصرف می شود؛ این یک مطلب. (۲)

ص: ۱۰۴۰

۱- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج۱۱، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۳۱۲.

برخی از محققان مثل مرحوم آقا شیخ حسن پسر مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء(رضوان الله علیهما)، اینها جریان «نَفرَین» را هم مثال زدند، (۱) آن روزها در فضای نجف و امثال نجف، این گونه از قراردادها بود؛ مستحضرید که حاجیان دو تا «نَفر» دارند «نَفر» اول دارند و «نَفر» ثانی؛ روز دهم هم می توانند «نَفر» کنند، روز دوازدهم هم می توانند «نَفر» کنند و اگر تأخیر شد حکم خاص خود را دارد. حالا در حج ممکن است این قرارداد را بگذارند بگویند این را ما تا «نَفر» فروختیم که حاجی ها از منا به طرف مکه بیایند؛ آیا «نَفر» اول بیایند یا «نَفر» دوم که دو روز فاصله است؟ آنجا اگر خرید و فروشی شد، بیع مؤجل شد و گفتند «عند النفر»، باید مشخص بشود «نَفر» اول یا «نَفر» ثانی، مگر اینکه به انصراف به همان «نَفر» اول برگردد. می بینید که این ریز مسئله است که محل ابتلای مردم همان منطقه است و سایر مناطق و سایر موارد ابتلا هم همین طور است، اگر دو چیز بود و مورد حد واقع شد، این باید مشخص باشد که اولی است یا دومی، مگر اینکه خود انصراف تعیین کننده باشد. هیچ کدام از اینها نص خاص نیست؛ ولی برابر قاعده «لاضرر» (۲) و «نفی غرر» دارند حل می کنند. اگر گفتند تا روز جمعه یا این کالا را به شما فروختیم تا روز شنبه، این غایت داخل در مغیّا است یا نه؟ اینها که به دیگری چک می دهند و می گویند تا فلان روز؛ یعنی اول روز ساعت هشت باید تحویل بدهد، آیا غایت داخل در مغیّا است یا نه؟ اینکه غایت داخل در مغیّا است، توجه دارید که طبق موارد گوناگون فرق می کند؛ یک وقت است که غایت داخل در مغیّا است، اگر کسی بگوید «قرأت السوره الی آخرها»؛ یعنی تا پایان آن خواندم؛ اگر گفتند «الی الآخر»؛ یعنی تا پایان آن خواندم؛ اینجا غایت داخل در مغیّا است. یک وقت است داخل در مغیّا نیست؛ نظیر (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ)؛ (۳) [۹]وقتی گفتند «الی اللیل»؛ یعنی اول لیل که شد روزه گرفتن تمام است. یک وقت «محتمل الامرین» است؛ نظیر (فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ)، (۴) [۱۰]آیا «مِرفَق» داخل در غسل است یا نه؟ پس اگر چیزی مغیّا ذکر بشود، گاهی غایت داخل در مغیّا است، گاهی خارج از مغیّا است، گاهی «محتمل الامرین» است، باید مشخص بشود. در این گونه از موارد که گفت تا روز شنبه، اگر قرینه خاصه ای آن را همراهی نکند، برای اینکه نزاع و درگیری نشود، باید معین کند، مگر اینکه انصراف، تعیین کننده باشد که وقتی گفت تا شنبه؛ یعنی اولین فرصت. اگر چنین انصرافی «لدی العرف» نبود، باید معین بکند که تا پایان روز، تا چه ساعتی، کالاهای مهم این طور است، دستگاه های مهم این طور است؛ بنابراین این أجل باید مشخص بشود هم از نظر زمان، هم از نظر حد خاص.

۱-

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۹۴، ط اسلامی.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۸۷.

۴- مائده/سوره۵، آیه۶.

مطلب بعدی درباره عبارت هایی که مرحوم محقق در متن شرایع داشتند؛ ایشان فرمودند که «و اذا قال الی جمادی حمل إلی أقربهما و کذا الی ربیع»؛ (۱) [۱۱]مرحوم علامه در تحریر، جلد دوم، صفحه۴۲۶ ایشان دارد: «أو نفر الحجیج»؛ این «نفر حجیج» را که مرحوم علامه ذکر کرد باعث شد که دیگران هم همین را ذکر کنند؛ گاهی معامله در حج، در مکه، در منا است، کارشان به «نَفر» اول و دوم برمی گردد، مثلاً می گویند این خیمه ها را به شما اجاره دادم تا «نَفر»؛ کدام «نَفر»؟ «نَفر» اول یا «نَفر» دوم؟ یا بخشی از این ظروف را به شما اجاره یا کرایه دادم تا «نَفر»؛ «نَفر» اول یا «نَفر» دوم؟ در اجاره این طور است، در بیع «سلف» این طور است، در «نسیه» این طور است که من این ثمن را تا «نَفر» به شما می دهم؛ «نَفر» اول یا «نَفر» ثانی؟ مرحوم علامه در تحریر استدلالی برای مطالب فقهی ندارد، غالب آن فتواست بر خلاف منتهی و تذکره که آنها با براهین فقهی همراه است، تحریر غالباً بدون استدلال است. ایشان در جلد دوم تحریر، صفحه ۴۲۶ بعد از ذکر مسئله «ربیعَین و جمادَین»، مسئله «نَفرَین» را هم ذکر فرمود: «نَفر حجیج». «و کذا الی الخمیس» اگر گفتند پنج شنبه یا جمعه؛ یعنی اولین فرصت، این یک مطلب.

حالا اگر گفتند ماه، ماه شمسی است، ماه قمری است، ماه رومی است، کدام است؟ فرمود: «و یحمل الشهر عند الاطلاق علی عده بین هلالین»؛ (۲) [۱۲]ماه، یعنی ماه قمری این طور است، «یحمل»؛ یعنی در فضایی که عرب ها و کسانی که مأنوس به این «اَشهُر هلالیه» هستند، وگرنه اگر کسی در فضای عربی نخواهد معامله کند و در فضای دیگر گفت یک ماه، این دیگر اول این هلال و اول آن هلال نیست، بلکه این برج و آن برج را حساب می کنند و دیگر کاری به هلال ندارند. اینکه «و یحمل الشهر عند الإطلاق علی عده بین هلالین»، این برای منطقه عرب نشین و کسانی که با «شُهور قمریه» معامله می کنند که (یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَهِلَّهِ قُلْ هِیَ مَواقیتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَج)، (۳) [۱۳]این «اهله» برای آن منطقه است یک شناسنامه عادی است؛ اما کسانی که با هلال معامله نمی کنند، بلکه با برج معامله می کنند، با سیر شمس معامله می کنند، نه با سیر قمر، دیگر «یحمل الشهر عند الطلاق علی عده بین هلالین» مطرح نیست.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۸.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۸.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۸۹.

پرسش: ...؟ پاسخ: «أَلفِقهُ ثُمَّ المَتجَر» (۱) [۱۴]برای همین است که اول مسئله دان بشود بعد تجارت کند. اگر مسئله دان نبودند که معامله می شود غرری، یا ضرر هست یا غرر هست که مایه بطلان معامله است و این بیع باطل خواهد بود؛ حالا اگر رضای تصرف داشته باشد، غصب و حرمتی در کار نیست؛ ولی بیع مصطلح نیست. اینکه حضرت فرمود: «أَلفِقهُ ثُمَّ المَتجَر» برای همین است، نه تنها خطر رباست، حضرت فرمود: «مَن إتَّجَرَ بِغَيرِ فِقهٍ فَقَد ارتَطَمَ فِي الرِبَا»؛ (۲) [۱۵]«رُطمه»؛ یعنی گودال، تنها فرو رفتن در گودال ربا نیست، این خطرات هم هست.

البته مسئله «ثلاثین یوم» را که برج است، آن را هم ذکر کردند. فرمود: «و یحمل الشهر عند الاطلاق علی عده بین هلالین» یا «ثلاثین یوما و لو قال الی شهر کذا»؛ اینجا آیا غایت داخل است یا داخل نیست؟ در این گونه از موارد ظاهراً اول ماه که آمده باید بپردازد «حلّ باوَّل جزء من لیله هلال»؛ اگر ماه قمری باشد چون ماه قمری از شب شروع می شود به اول طلوع هلال باید بپردازد. اگر بر اساس ماه شمسی داد و ستد بشود، باید اول صبح را حساب بکند. «بأوّل جزء من لیله هلال نظرا إلی العرف و لو قال إلی شهرین» دو ماه «و کان فی أوّل الشهر»؛ این بین دو تا هلال در اول و بین دو تا هلال در دوم، از این «اهله» باید بگذرد. «و إن أوقع العقد فی أثناء الشهر أتم من الثالث بقدر الفائت من شهر العقد»؛ اگر گفت من بعد از یک ماه می دهم و این قرارداد آنها هم در نیمه ماه اول است تا نیمه ماه دوم باید صبر کند و بپردازد، چون در اثنای ماه وقتی گفت من یک ماهه می دهم؛ یعنی سی روز، بین این ماه و ماه دیگر، «و قیل یتمه ثلاثین یوما و هو اشبه». حالا چون همان تفکر عربی بود، تفکر هلال و تفکر «غُرّه و سلخ» در اذهان شریف اینها بود؛ مرحوم محقق می فرماید که ولو در اثنای ماه اگر کسی بگوید تا یک ماه، لازم نیست پانزده روز از ماه دیگر را ضمیمه کند، پایان همین ماه که شد باید بپردازد؛ این شاید به انصراف آنهاست؛ یعنی پایان ماه من می دهم و گرنه چرا ایشان می فرماید: «هو اشبه». «و قیل یتمه ثلاثین یوماً»، «ثلاثین یوما»، البته همان نه بین «هلالین» که شاید ماه کسر داشته باشد، بلکه سی روز باید باشد؛ اینجا حق با ایشان است، «و هو اشبه».

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۵۰، ط اسلامی.

۲- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص۹۷.

«ولو قال إلى يوم الخميس حلّ بأوّل جزءٍ منهُ»؛ یعنی غایت در داخل در مغیّا نیست. اگر کسی چِک دارد برای روز پنج شنبه؛ یعنی اولین فرصت باید بدهد، اگر تأخیر انداخت، باید به رضایت طلبکار باشد، در غیر این صورت بر اساس این فتوا، در اولین فرصت ساعت هشت باید بپردازد «لو قال إلى یوم الخمیس حلّ»؛ این «أجل» حلول می کند، «بِأَوّل جزءٍ منهُ». (۱) [۱۶]

در جریان تسلیم که شرط ششم بود لازم نیست مشخص بکند، کجا تسلیم بکند، یک قرارداد عرفی است، یک انصراف عرفی است؛ کالا را که خریدند، یک وقت است همان شهر، همان محل، همان منطقه تحویل می دهند، اگر چیزی باشد که حمل و نقل آن مئونه دارد، مشخص بکنند؛ ولی نمی شود خریدار یا طرفی که باید بپردازد را مجبور بکنند در فلان مکان تحویل بدهد، مگر اینکه قرار داد باشد؛ اگر قرار داد نشد، هر جا که بایع، کالا را تحویل مشتری داد باید بپذیرد، مگر در صورت دو امر: یا انصراف یا تعیین؛ اگر منصرف شد و معهود بود که فلان مکان تحویل بدهد، همان مکان است؛ اگر قرار داد آنها فلان مکان است، همان مکان است؛ در غیر این صورت «أی مکانٍ» بایع کالا را تحویل مشتری بدهد او باید بپذیرد. اگر جای خاص باشد و مئونه داشته باشد، آن مئونه را باید تحمّل بکند. تا این جا پایان مقصد دوم است که شرایط شش گانه أجل را ذکر کردند. جلسه بعد - به خواست خدا - احکام مقصد سوم است که احکام بیع «سلف» را ذکر می شود.

ص: ۱۰۴۴

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۸.

حالا مقداری هم بحث های اخلاقی مطرح کنیم که محل ضرورت و نیاز روزانه و هر لحظه ما است، گرچه جای این بحث در کتاب های فقهی و امثال فقهی نیست؛ ولی ما با دنیا درگیریم؛ ما تا دنیا را نشناسیم، راهی برای تهذیب نفس ما نیست یا پیمودن آن سخت است. آیا دنیا وجود حقیقی دارد یا در درون ما موجود است؟ آیا دنیا به معنای زمین است؟ به معنای آسمان است؟ به معنای «بَینَ الأَرضِ وَالسَّمَاء» است؟ به معنای هوای سرد و هوای گرم و مانند آن است؟ اینها که آیات الهی و مخلوق الهی هستند، قرآن کریم از آنها به نیکی یاد می کند فرمود: این ها آیات الهی و نعمت های الهی هستند، (۱) برای بشر تسخیر شدند؛ (۲) در حالی که در سوره مبارکه «حدید» در پنج بخش، دنیا را منحصر کرده در «لهو» و «لعب» و «زینت» و «تفاخر» و «تکاثر». این «زینت» و «تفاخر» و «تکاثر»، قسیم «لهو» و «لعب» نیست؛ قسمی از «لهو» و «لعب» است؛ ولی چون شاخص بود در کنار آن قرار گرفت؛ وگرنه قسم شیء، قسیم شیء خواهد بود. این پنج مرحله که همه مراحل پنج گانه را سوره «حدید» فرمود: (اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَیاةُ الدُّنْیا) «لهو» و «لعب» و «زینت» و «تفاخر» است و «تکاثر»، (۳) لازمه آن جعل قسم شیء قسیم شیء می شود؛ ولی در اثر اهمیت این سه قسم، آنها را جداگانه ذکر کرده است؛ شاهد آن هم این است که در بعضی از آیات منحصراً دنیا را در «لهو» و «لعب» ذکر کرده و دیگر پنج قسم نبود همین دو قسم بود: (إِنَّمَا الْحَیاةُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْو). (۴) [۲۰]پس آن حصر پنج گانه با این حصر دوگانه منافاتی ندارد، چون آنها در حقیقت تکثیر همان قسم «لهو» و «لعب» هستند، نه مقابل «لهو» و «لعب».

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۶۴.

۲- نحل/سوره۱۶، آیه۱۲.

۳- حدید/سوره۵۷، آیه ۲۰.

۴- محمد/سوره۴۷، آیه۳۶.

پس دنیـا غیر از بـازیچه چیز دیگری نیست و ذات اقـدس الهی فرمود: مـا بـازیگر نیستیم (مـا خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبینَ)؛ (۱) [۲۱]دنیا هم که ابزار بازی است، این چیست و کجاست؟ که فقط بازیچه است، اسـباب بازی است، اسـباب بازی یک وجود واقعی دارد، یک عروسک را پـدر برای دخترک خود تهیه می کنـد یک وجود واقعی دارد، یک جسـمی است که او بـا آن بازی می کنـد یا ابزار بازی دیگر، یک توپ را که برای پسـر خود می گیرد این ابزار بازی است و وجود واقعی دارد؛ آیـا دنیـا وجود واقعی دارد که انسان می شود به آن اشاره کرد که این دنیا است و این «لهو» و «لعب» است یا اگر انسان نباشـد دنیـایی نیست؟ چـون دنیـا وجود اعتبـاری و قرار داد «من و مـا» است؛ این برای من است، من بایـد به این مقـام برسم، من بـاید دارای این وضع بـاشم، من بایـد بالا بنشـینم، اینهاست دیگر غیر از اینها که دنیا نیست؛ اینها هم اگر انسان نباشـد وجود نـدارد. پس دنیا در درون خود ما است و ما اگر این ها را راه دادیم می شویم آدم دنیایی، اگر راه ندادیم می شویم آدم اُخروی.

یک بیان نورانی حضـرت امیر(سـلام الله علیه) در نهج البلاغه دارد فرمود که هر بشـری پدر و مادری دارد، شـما که شـیعیان ما هستیـد، فرزنـدان آخرت هستیـد، از آخرت آمدیـد: «فَكُونُوا مِن أَبنَاءِ الآخِرَه وَ لا تَكُونُ مِن أَبنَاءِ الـدُّنیَا»؛ (۲) [۲۲]چرا از پدر و مادرتان قهر می کنید، پدرخوانده دارید مادرخوانده دارید؟! شما از جای دیگر آمدید از آنجا متولد شدید و به همان جا برمی گردید، بهشت پدر شماست، بهشت مادر شماست: «فَكُونُوا مِن أَبنَاءِ الآخِرَه»، از آنجا آمدید. بنابراین این قراردادی است که ما خودمان باید شناسنامه آن را بگیریم؛ اگر لعن می کنیم این یک خودزنی است. حقیقتاً یک چیزی جدای از ما باشد به نام دنیا اینکه نیست، بله آنکه جدای از ماست و وجود خارجی است این زمین است، آسـمان است، هوا و فضاست، باغ و بستان است، آب و دریـاست، اینهـا وجود واقعی دارد؛ اینهـا را بـد می گوییم یـا چیزی به لهو و لعب را بـد می گوییم؟! پس اگر ما نباشـیم دنیایی نیست. یک وقت می گوییم «ارض و سـماء»، بله «ارض و سـماء» آیات الهی و مخلوق الهی و نعمت الهی هسـتند. همان بیـانی که وجود مبـارک حضـرت امیر در خطبه دیگر دارد که شـما چه چیزی را داریـد مـذمت می کنیـد؟ این زمین و فضـا را مذمت می کنید؟! اینکه مَتجَر اولیای الهی است، هر کسی به هر مقامی رسید، روی همین زمین رسید، زیر همین آسمان رسید؛ فرمود: دنیـا مَتجَر اولیاست، این سیر زنـدگی هم صادقانه با آدم عمل می کنـد، فرمود کجا دروغ گفته خیانت کرده؟! (۳) اگر دبسـتان و دبیرسـتان را به شـما نشـان داده، بوسـتان را نشان داده، بیمارسـتان و تیمارسـتان را هم به شـما نشان داده، قبرسـتان و آرامسـتان را به شما نشان داده، این مخفی چیزی را نکرد. اگر اقبال یک عده را نشان داد، ادبار دیگران را هم نشان داد، خیلی صادقـانه بـا شـما برخورد کرد. این زنـدگی جریـان عـادی، این طیب و طاهر است، متجر اولیاست، چرا این را بـد می گوییـد؟ بنابراین ما بایـد بـدانیم که دنیا در درون ماست، آخرت هم در درون ماست؛ اگر بخواهیم آخرتی بشویم، فرمود شـما فرزنـدان آخرت هستیـد. اگر بازیچه بودیم یا بازیگر بودیم و دیگران را به بازی گرفتیم یا دیگران ما را به بازی گرفتنـد، مصـداق سوره مبارکه «حدیـد» می شویم؛ اما اگر گفتیم ما بنـده خـدا هستیم و خدا فرمود: من بازیگر نیسـتم (وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُما لاعِبینَ)؛ ما نه کسـی را بازی می دهیم، نه با قیافه خودمان بازی می کنیم که دیگران فریب بخورنـد، بلکه به طور طبیعی زندگی می کنیم. حیف است واقعیتی به نام انسان که در فاز بازیگری و بازی دادن بیافتد.

۱- انبیاء/سوره ۲۱، آیه ۱۶.

۲- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۲، ص۳۱۸.

۳-

بنابراین اگر این مسئله معرفتی برای ما حل بشود، آن مسائل اخلاقی هم تاحدودی برای ما حل می شود، وگرنه بگوییم: «الدُّنیَا غَرَّ غَیرِی» (۱) [۲۴]حضرت همان وجود مثالی دنیا را گفته بود؛ ما این هستیم وضع ما این است.

یک بیان نورانی روایات است که ائمه(علیهم السلام) و وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود؛ چه اینکه یک بیان نورانی در قرآن کریم است. ما در مسائل معرفتی، هم در عقل نظری باید خیلی دقیق باشیم که این خواسته ها، جلوی برهان را نگیرد و هم در عقل عملی که این خواسته ها، جلوی عمل را نگیرد. آن بیان نورانی که قرآن کریم آورد فرمود که شما راه های تجربی که بشر پشت سر گذاشت و روزانه با آن روبه رو است همین است که «مَن فَقَدَ حِسَّاً فَقَد فَقَدَ عِلمَا»؛ (۲) [۲۵]حس و تجربه حسی، یکی از بهترین راه معرفت اشیای مادی است. اگر کسی تجربه بکند عالِم می شود، اگر تجربه و راه تجربه نباشد عالم نمی شود، طبابت این طور است، بیتاری این طور است، کشاورزی این طور است، مهندسی این طور است، همه علوم مادی این طوری هستند با تجربه پیش می روند. «مَن فَقَدَ حِسَّاً فَقَد فَقَدَ عِلماً»، یک اصل کلی است که فرمانروای علوم تجربی است. آنچه دین آورده یک مطلب تازه است و آن این است که «مَن فَقَدَ تَقوا فَقَد فَقَدَ عِلماً»؛ اگر طهارت و پاکدامنی را از دست داد، علم حاصل از آن را هم از دست می دهد، واقعاً بی سواد می شود؛ حالا اگر کسی نابینا بود، ناشنوا بود، این کسی که ناشنواست می تواند فن موسیقی بفهمد؟! کسی که نابیناست می تواند فن زیبایی شناسی و مناظر و مانند آن بفهمد؟! ممکن نیست. «مَن فَقَدَ حِسَّاً فَقَدَ عِلماً»؛ در اینجا هم دین، یعنی قرآن کریم می فرماید «مَن فَقَدَ تَقوا فَقَدَ عِلماً». اگر کسی آدم پاکی نبود، خیلی از علوم است که راهش برای او بسته است. چون فرمود: (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً)، (۳) [۲۶]این مفهوم هم دارد؛ (مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً)، (۴) [۲۷]اگر کسی متقی نباشد در همین دستگاه می ماند و برون رفت ندارد، اینها همه به صورت قضیه شرطیه است؛ آنجا که با «إن» شرطیه ذکر شد، (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً)، در سوره «طلاق» هم فرمود: (مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً)؛ هیچ وقت آدم وارسته در کار نمی ماند، بلکه در کار برون رفتی دارد، راه حلی برای او پیدا می شود. در مسائل علمی اگر کسی واقعاً آدم وارسته نباشد، خیلی از معارف دین را نمی فهمد.

۱-

۲- اساس الاقتباس، نصیرالدین الطوسی، ص۳۷۵.

۳- انفال/سوره۸، آیه۲۹.

۴- طلاق/سوره۶۵، آیه۲.

اینکه «حُبُّکَ الشَّیء یُعمِی وَ یُصِم»؛ (۱) [۲۸]آدم اگر دل بسته این زخارف بود، آن رذائل را نمی فهمد، واقع آن را نمی فهمد، اگر کسی به یک غذای دل بسته بود، زیان و ضرر آن غذا را که با دستگاه گوارش او نمی سازد نمی فهمد، فرمود: «حُبُّکَ الشَّیء یُعمِی وَ یُصِم»؛ مگر ما نمی خواهیم یک چیز را خوب بفهمیم؟ اگر به آن خیلی علاقه مند باشیم درست آن را نمی فهمیم. اشخاص هم همین طور هستند؛ می خواهم درباره کسی اظهار نظر کنیم، اگر او خیلی مورد علاقه ما باشد درست نمی توانیم اظهار نظر کنیم. «بُغضُکَ الشَّیء یُعمِی وَ یُصِم»؛ دشمنی هم همین طور است، اگر ما نسبت به مطلبی، نسبت به چیزی کراهت داشته باشیم، سود و زیان آن را درست تشخیص نمی دهیم؛ این راه را می بندد، برای اینکه بیرون از دروازه ادراک که نیست، بلکه تا آن محدوده درون ماست، تا عقل نظر بخواهد استدلال کند این پای او را می گیرد.

این حرف ها، حرف های آسمانی است، این حرف ها در علوم حسی و تجربی خریدار ندارد، کسی این حرف ها را نمی زند، هر چه فلان شخص بگوید که این بد است، چون دوست دارد، این بدی او را نمی فهمد، وقتی بدی او را می فهمد که «لابشرط» باشد؛ این گذشته از مسئله اخلاقی یک راه دقیق و عمیق و عریق معرفتی است. در معرفت شناسی اگر کسی خواست واقعاً یک شیء را بفهمد، باید بدون حبّ و بغض در آن برهان اقامه کند، وگرنه اگر چیزی محبوب او بود این درست نمی فهمد، مبغوض او بود درست نمی فهمد. حبّ اثر تعیین کننده دارد، چه اینکه بغض هم این چنین است و اینکه در بعضی از روایات آمده است که «هَل الدِّینُ إلا الحُبّ»، (۲) [۲۹]حبّ الهی اساس کار است. عبادت های ما، رفتار و گفتار ما، درس و بحث ما که این درس و بحث ما مثل نافله است یا واجب است که واجب کفایی است؛ ما می توانیم یک معامله و تعامل دو جانبه با خدای سبحان داشته باشیم؛ از بس، خدا کریم است، البته در فصل سوم او؛ یعنی مقام فعل، نه مقام ذات، نه صفات ذاتی که خارج از منطقه بحث است. ما اگر خدا را «خَوفَاً مِنَ النَّار» عبادت کردیم، این یک جانبه است، او دیگر از ما خوفی ندارد؛ ولی اگر «حُبّاً لَهُ» (۳) [۳۰]عبادت کردیم، دو جانبه است او هم محب ما می شود. ما یک تجارت دو جانبه بکنیم، هم عبادت بکنیم «حُبّاً لَهُ» و هم محبت او را به دست بیاوریم. ما اگر خدا را عبادت کردیم «خَوفَاً مِنَ النَّار» که این عبادت بردگان است و بر اساس ترس است، فقط نجات از آتش نصیب ما می شود؛ اما محبوب الهی که نمی شویم، فرمود چرا این را هدر می دهید؟ کاری کنید که هم از خطر برهید، یک؛ هم به شرف برسید، دو؛ اینکه «حُبّاً لَهُ» عبادت بکنید، اگر «حبا لله» عبادت کردید، محبوب او می شوید، (إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی) که (یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ). (۴) [۳۱]آدم تمام تلاش و کوشش خود را بکند یک جانبه که نسوزد! یک وقت است که تلاش و کوشش خود را می کند نمی سوزد، یک؛ بهشت می رود، دو؛ محبوب خدای خود می شود، سه.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص ۳۸۰.

۲- المحاسن، احمدبن محمدبن خالدالبرقی، ج۱، ص۲۶۳.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۸۴، ط اسلامی.

۴- آل عمران/سوره۳، آیه۳۱.

در سوره مبارکه «آل عمران» ذات اقدس الهی به رسولش(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: به مردم بگو! (قُل إِنْ كُنْتُم تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی)، چون من «حبیبُ الله» هستم حد وسط هستم، (فَاتَّبِعُونی)، چون من حبیب او هستم، پیرو «حبیبُ الله»، می شود «حبیبُ الله»؛ (فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْكُمُ اللَّهُ). ما یک وقت است که اعمال را انجام می دهیم فقط هراس از جهنم می گیریم که نسوزیم، یک وقت اعمال انجام می دهیم که هم نجات از دوزخ هم ورود در بهشت است، هم دریافت محبت الهی است؛ آن وقت این محبت با همه محبت های عالم فرق دارد؛ تا حال شنیدیم و گفتیم و نوشتیم که «حَبُّكَ الشّیء یُعمِی وَ یُصِم»، الآن می گوییم و می شنویم و می نویسیم که «حَبُّكَ الشّیء یُبَصِّرُ وَ یُسمع»؛ آدم را بینا می کند، شنوا می کند. یک محبّت است که آدم را کر و کور می کند، یک محبّت است که آدم را بصیر و سمیع می کند؛ حبِّ «الله» این طور است، این از آن قبیل است که «حَبُّكَ الشّیء یُعمِی وَ یُصِم» - معاذ الله - یا آدم را آدم را سمیع و بصیر می کند؟! درست است «الشیء» مطلق ذکر شده است، اما این «عما و بصر» نشان می دهد که شیء غیر الهی است. اگر کسی «حبیب الله» بود هم بصیر و هم سمیع می شود؛ برای اینکه فرمود: (اسْتَجیبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما یُحْییكُم) (1) هم زنده می شود. بنابراین به این صورت نیست که «حَبُّكَ الشّیء یُعمِی وَ یُصِم»، محبوب هر چه می خواهد باشد، بلکه اگر محبوب قرآن بود، اگر محبوب عترت بود که حرف خدا را می زند و بیگانه که نیست، اگر اینها بودند «یعمی و یصم» نیست؛ بلکه «یحیی و یبصّر و یسمّع» این طور است. پس آدم می تواند تمام سرمایه ها را بدهد برای اینکه دوزخ نرود، این همّت ضعیف است؛ یک وقت است می تواند سرمایه ها را بدهد دوزخ نرود، بهشت برود و محبت الهی را هم تأمین بکند که وقتی محبت الهی آمد همه چیز خواهد آمد.

۱- انفال/سوره۸، آیه۲۴.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل دهم از فصول «کتاب التجاره» شرایع درباره «سلف» بود. این فصل دهم دارای چند مقصد است: مقصد اول درباره تعریف «سلف» بود، دوم در شرایط صحّت سلف بود، سوم در احکام «سلف» است و چند مسئله مربوط به احکام «سلف» را مرحوم محقق(رضوان الله علیه) اینجا ذکر می کنند که حدود یازده مسئله است. (۱) محقق در متن شرایع فرمودند که «المقصد الثالث فی احکامه»: در احکام «سلف» یازده مسئله است: «و فیه مسائلٌ الأولی»؛ مسئله اول از مسائل یازده گانه «سلف» این است که «إذا أسلف فی شیء لم یجز بیعه قبل حلوله»؛ اگر کالایی را «سلفی» خرید، پول را نقد داد و پیش خرید کرد و بنا شد در پاییز هنگامی که خرمن کوبیده شد، در روز معین تحویل خریدار داده بشود، این معنی «سلف» است. پس عقد «سلف» منعقد شد، پول را مشتری تحویل بایع داد، منتظر هستند که در روز معین کالا ـ را تحویل مشتری بدهند. آیا قبل از آن سررسید، مشتری می تواند این کالا ـ را به دیگری بفروشد یا نه؟ آن دیگری خود خریدار باشد یا غیر خریدار؟ این جایز است یا نه؟ فرمود: «إذا أسلف فی شیء لم یجز بیعه قبل حلوله»؛ قبل از رسیدن آن فرصت، بیعش جایز و صحیح نیست؛ این جواز وضعی است که از صحت حکایت می کند. «و یجوز بیعه بعده و ان لم یقبضه»؛ اما بعد از حلول آن زمان، فروش آن کالا جایز است، ولو قبض نکرده باشد. فروش آن که جایز است نسبت به خریدار جایز است، خریدار به خود فرشنده بفروشد یا به دیگری، بعد از حلول أجل فروش این کالا جایز است هم به فرشنده اوّلی، هم به شخص ثالث. «و یجوز بیعه بعده و إن لم یقبضه علی من هو علیه و علی غیره کرایته»؛ نسبت به خود فروشنده شاید کراهت نداشته باشد، اما نسبت به غیر کراهت دارد و اگر قبض کرد دیگر یک کالا و یک بیع معمولی است و کراهتی هم ندارد. پس کالاهای «سلفی» سه مرحله دارد: مرحله اُولی اینکه قبل از حلول جایز نیست، «قبل القبض»جایز است «علی کراهةٍ» و «بعد القبض» دیگر جایز معمولی است بدون کراهت. «و یجوز بعده و إن لم یقبضه علی من هو علیه و علی غیره علی کراهیه»؛ که این «کراهیةٍ» یقیناً قید اخیر است، اما قید اولی باشد یا نه، باید بحث بشود. «و کذا یجوز بعضه و تولیه بعضه ولو قبضه المسلم ثم باعه زالت الکراهیه»؛ (۲) [۲]«مُسلم»؛ یعنی مشتری که «سلف» را می خرد، این صیغه را مشتری اعمال می کند و می گوید: «اَسلمتُ»؛ یعنی «اشتریتُ منک سلماً»، «اسلفت»؛ یعنی «اشتریتُ منک سلفاً»؛ این عصاره مسئله اولی که مرحوم محقق در متن شرایع ذکر کرد.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۹ و ۶۰.
۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

این نکات را ما باید ملاحظه کنیم ببینیم آیا پیشرفت علم، مطلبی را در بحث تجارت ارائه کرده است که فقه ما از بیان حکم آن عاجز باشد، نسبت به آن رسا نباشد یا نه؟ چنین چیزی را داریم یا نداریم؟ آیا ممکن است با پیشرفت علم، یک مطلب تجاری که یک عقد تجاری است، یا عهد تجاری که یک مسئله مالی است، با پیشرفت علم کشف شده که اسلام درباره آن

قانونی ندارد یا نه؟ مستحضرید عناصر محوری بیع، یکی خود حقیقت بیع است که این تعهّد متقابل چیست؟ یکی درباره بایع و مشتری است که شرایط آنها، اختیار و بلوغ و مانند آن است؛ یکی هم «معقود علیه» است که از آنها به مبیع و ثمن یاد می شود؛ این ها عناصر محوری بیع هستند. این مقدار هست که با پیشرفت علم، بعضی از کالاهای حرام، حلال شد، نه برای اینکه حکم الهی عوض شد، بلکه برای اینکه موضوع تغییر پیدا کرد. قبلاً خرید و فروش اعیان نجسه، مثل خون فتوا این بود که جایز نیست، برای اینکه منفعت محلله عقلایی ندارد، الآن معلوم شد منفعت محلله عقلایی فراوانی هم دارد، خرید و فروش آن جایز است. این تغییر موضوع است، علم این کار را کرد که بهره های صحیح و حلال خون را کشف کرد و تزریق خون را به راه انداخت. آن وقت هم اگر کسی می فهمید که این کار حلال است جایز بود؛ قبلاً منفعت نداشت و الآن منفعت دارد. گاهی ممکن است که کسی که سفر کرده به دامنه کوه، روی قله کوه، آن جا خرید و فروش یخ یک امر باطلی است، عقلایی نیست و در آن مکان مالیت ندارد؛ ولی اگر همان را بیاورد در شهر و روستا، خرید و فروش آن معقول و حلال است؛ گاهی مکان دخیل است، گاهی زمان دخیل است، گاهی در فصل سرما خرید و فروش یخ باطل است، در فصل گرما صحیح است، گاهی تغییر زمان است و گاهی تغییر مکان است. عمده آن است که این کالا ـ منفعت محلله عقلایی داشته باشد؛ یا بر اساس خصوصیت مکان است یا بر اساس خصوصیت زمان است یا بر اساس کشف علمی است؛ قبلاً کشف نکرده بودند که خون منفعت محلله عقلایی دارد، بلکه قبلاً می گفتند که میته و همچنین «الأجزاء المبانه مِن الحیّ» که میته است «نجس العین» است و خرید و فروش آن جایز نیست. اگر از بدن انسان یا حیوان زنده که دارای نفس سائله است، یک جزء کنده شود، این میته است. پوست بدن انسان، گوشت بدن انسان و همچنین حیوان وقتی در زمان حیات کنده شد، این حیوانی که دارای نفس سائله است که زنده است و همچنین انسان، پوست و گوشت بدن او اگر جدا بشود، این میته و نجس است. کسی که خواست ناخن بگیرد مقداری از گوشت دست خود را گرفت، آن گوشت میته است و «نجس العین» است، پاک نمی شود و چون نجس است خرید و فروش آن جایز نیست. «کلیه» این طور است، وقتی «کلیه» که از بدن انسان خارج شد میته و «نجس العین» است، پاک نمی شود و خرید و فروش آن جایز نبود، برای اینکه «نجس العین» است؛ اما علم کشف کرد که این منفعت محلله عقلائی دارد؛ لذا خرید و فروش آن جایز است، گر چه «نجس العین» است. وقتی که جراحی شد به بدن آن بیمار وصل شد و بدن آن را جذب کرد و جزء بدن خود قرار داد، دیگر پاک می شود، گرچه حکم باطن جدا است. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، آن روح نباتی در آن است، قابلیت اینکه در بدن دیگر جذب بشود را دارد تا مدتی این علاقه است؛ لذا برای پیوند به بدن بیمار صلاحیت دارد، مدتی که فاصله بشود، آن استعداد و عُلقه رفت، دیگر قابلیت ندارد.

ص: ۱۰۵۲

بنـابراین این گونه از امور را علم کشف کرد که چیزی که قبلاً ـ حرام بود در اثر اینکه منفعت نـداشت، الآن منفعت آن کشـف شـده است و شـارع مقـدس هم در این گونه از موارد می گویـد این حلاـل است؛ نظیر اختلاـف ازمنه، اختلاـف امکنه این هم همیـن طـور اسـت. حکـم دائر مـدار منفعت محلله عقلاـئی بـود. پس علم در این زمینه گرچه خـدمات فراوانی کرده است؛ اما مطلبی نیاورد که فقه نتواند جواب آن را بدهد.

دربـاره «معقود علیه» کالاهـای فراوانی اختراع کرد که قبلًا نبود، این کالاهای صـنعتی که قبلًا نبود، علم اختراع کرد، این ها هر کـدام منفعت محلله عقلائی داشـته باشـند، بیع آنها صـحیح است؛ هر کدام منفعت محلله عقلائی نداشـته باشـند خرید و فروش آنهـا باطـل است؛ نظیر اعیان قبل از کشف. پس در صـنایع پیشـرفته این چنین نیست که علم چیزی را کشف کرده باشـد و فقه جواب آن را ندهد.

مطلب دیگر نحوه قرارداد است؛ برخی از قراردادها و تعهّدها در صدر اسلام نبود، بعداً در اثر پیشرفت علم پیدا شد؛ نظیر اقسام و انحای بیمه که قبلًا بحث شـد، این بیمه قبلًا نبود و رواج نـداشت، وقتی که رواج پیدا کرد، شارع مقدّس هم برابر اطلاقات و عموماتی که دارد، این را زیر مجموعه اطلاقات و عمومات خود قرار داده است؛ دین درست است که یک سلسـله عقود خاص دارد، مثل بیع، اجاره، مزارعه، مضاربه، مقاسط، مساقات و اینها؛ اما یک سلسله عموماتی هم دارد، غیر از اینکه نصوص خاصه ای عنـاوین آنهـا را امضـا کرد، اطلاقـاتی هـم دارد؛ نظیر (أَوفُوا بِالعُقُودِ)؛ (۱) [۳]«أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُـرُوطِهِم»؛ (۲) کم نیسـتند بزرگانی مثل مرحوم آقا سـید محمد کاظم(رضوان الله علیه) که نظر شـریف او این است که «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُـرُوطِهِم»، شـروط ابتـدایی را هـم می گیرد؛ (۳) گرچـه مرحـوم شـیخ انصـاری(رضـوان الله علیه) در متـاجر و مکـاسب، تقریبـاً قائـل هسـتند که «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» شرط ابتدایی را نمی گیرد، شرط باید در ضمن عقد باشد؛ (۴) ولی حق این است که شروط ابتدایی را هم می گیرد، چه اینکه مرحوم آقا سید محمد کاظم فرمودند؛ بر فرض هم اگر شروط ابتدایی را نگیرد، اقسام بیمه می تواند شرط در ضـمن یک عقـد لازم، مطرح بشوند و ممضا هم بشوند و بر اساس آن عمل بشوند. پس این طور نیست که اقسام بیمه ای که کشف شده است، ما اطلاقات و عموماتی نداشـته باشـیم که حکم شرعی آن را بیان کند، پس از این جهت هم مشکلی نیست.

ص: ۱۰۵۳

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

۳- المکاسب و البیع، تقریر بحث المیرزا النائینی، الشیخ محمد تقی الاملی، ج۱، ص۱۸۳.

۴- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۵، ص۲۱.

می مانـد در آن بخش بیع و شـراء و همچنین بـایع و مشتری؛ این گونه از عقود مخصوصاً عقـد بیع و این تعهـد بیع به دو قسـم تقسـیم می شد: یا قولی بود یا فعلی؛ بیع قولی را عقد قولی می گفتند، بیع فعلی که معاطات است یا اعطا و اخذ در نقد و نسـیه است، این را می گفتنـد بیع عقـد فعلی، هر دو عقـد است، نه اینکه معاطـات عقـد نباشـد، معاطـات عقـدی است فعلی؛ «بعت و اشتریت» عقـد قولی است؛ این دو قسم رایـج بود. امـا الآن که مسئله تلفن راه دوری که یکی در غرب است، یکـی در شـرق یا یکی در زمین است، یکی در آسـمان دارنـد معامله می کنند، آن نه مشافهه عقدی است نه اعطا و اخذ فعلی است، این را هم شارع مقـدس امضا کرده است؛ به این صورت مادامی که این ارتباط برقرار هست ولو با تلفن، عقـد درست است؛ عقد یا قولی یا فعلی است، اگر لفظ خوانده نشود؛ ولی اشاره ای داشـته باشند می شود فعلی، مادامی که تلفن را گذاشتند، این عقد قطع می شود و خیار مجلس هم از بین می رود؛ مادامی که تلفن دست آنها است، دارنـد عقـد می کننـد، این عقد صـحیح است اولاً، و خیار مجلس دارنـد، ثانیاً؛ چه یکی در شـرق باشـد و یکی در غرب، چه یکـی در زمین باشـد و دیگری در آسـمان؛ مادامی که رابطه برقرار است این عقـد منعقـد می شود و خیار مجلس هم مادامی است که رابطه برقرار است و وقتی رابطه قطع شـد، خیار مجلس هم قطع می شود، این مشـکلی نـدارد. امـا الآـن یک سلسـله معاملاتی است که می گوینـد اگر کسـی فلان کالا را می خواهـد به فلاـن شـماره پول واریز کنـد، مـا برای او بفرستیم، این ارتبـاط ایجـاب و قبول، ارتباط بایع و مشتری، ارتباط قولی و فعلی به چه صورت ترسـیم می شود؟ او الآـن این پول را بریزد، بعـد از یک ساعت یا بعـد از یک روز یا بعـد از دو روز او می فهمـد که فلاـن پول ریخته شـد، بعـد در قبـال آن این کالاـ را برای او می فرسـتد. این زمـان اتصال و این اتصالی که بایـد بین ایجاب و قبول باشد، این موالاتی که باید بین ایجاب و قبول باشد، این به چه صورت است؟ آیا آن وقتی که پول را تحویل می گیرد، بـه منزله ایجـاب و قبـول است؟ البته ایجـاب و قبـول فعلی، یعنی معاطـاتی؟ یـا آن وقـتی آن شـخص پرداخت کرد، عقد معاطاتی از همان وقت شـروع می شود؟ اگر بگوییم آن وقتی که فروشـنده داد، فاصـله زیاد است و موالاتی بین ایجاب و قبول نیست؛ ولی اگر بگوییم آن وقتی که خریدار پول را فرسـتاد، فاصـله زیاد است، آن وقتی که فروشنده پول را تحویل می گیرد، معاطات از همین الآن شروع می شود بله، اینجا موالات و رابطه محفوظ است و می شود؛ لکن این سؤال هست که این شخصی که از بانـک تحویل می گیرد این فعل چه کسـی است؟ چون فعل بایـد به نحو انشا باشـد، این گونه از معاملات مقـداری تأمل می خواهـد که زمـان بیع کی شـروع می شود؟ آیا اینجا توکیل متقابل است یا خود بیع است؟ اگر بیع و عقـد قولی است، نباید بین ایجاب و قبول فاصله باشد؛ اگر عقد فعلی است، نباید بین اعطا و اخذ یا تعاطی متقابل فاصله باشد؛ یک راهی دارد که این را حل کند. بنابراین چیزی با پیشـرفت علم وجود ندارد که فقه نگفته باشد؛ منتها فقیه و همچنین پژوهشـگران فقهی باید به این مسائل توجه کننـد، فتواهای آن را هم نقل کننـد و هنگام سؤال بازگو کننـد که اگر کسـی خواست معامله را فسخ کند و خیار مجلس دارد، خیار مجلس آن کجاست؟ تا او بگوید من قبول ندارم و فسخ می کند، چون وقتی که فهمید قدری گران است یا مصلحت او نیست می تواند فسخ بکند، اگر خیار مجلس برای او هست – چه اینکه هست – محدوده آن کجاست؟ اینها را باید یک مقدار بحث کرد.

در جریان «سلف» که مقصد سوم از مقاصد چندگانه کتاب «سلف» است، یازده مسئله را مرحوم محقق مطرح کردند. مطلب اول این است که اگر کالا-یی را سلفی فروخت، و پول را گرفت، آن مشتری نمی تواند قبل از حلول اجل، کالای خود را بفروشد یا به خود خریدار بفروشد یا به شخص ثالث به نحو سلفی یا به نحو غیر سلف بفروشد. یک بحث بر اساس مقتضای قاعده اولیه است و یک بحث بر اساس مقتضای نص خاص؛ به حسب قاعده اولیه این بیع جایز است، چرا؟ برای اینکه با انعقاد عقد «سلف»، فروشنده مالک این پول شد و خریدار مالک آن کالا شد؛ منتها ظرف تسلیم این کالا در اول پاییز است؛ پس این کالا ـ ملک طلق خریدار است. وقتی مالک شد قبض در ملکیت دخیل نیست، حلول اجل در ملکیت دخیل نیست. اگر حلول اجل در ملکیت دخیل نبود و اگر قبض دخیل نبود، پس آن کالا ـ ملک طلق خریدار است، چون ملک اوست حق دارد بفروشد؛ این مقتضای قاعده اولیه. ببینیم نص خاص هست یا نه؟ اجماعی در کار هست یا نه؟ این دو مرحله، یکی پس از دیگری باید بررسی بشود: یکی مرحله حلول اجل، یکی مرحله قبض. این بزرگواران گفتند که قبل از حلول اجل جایز نیست؛ یعنی معامله باطل است، بعد از حلول اجل و قبل از قبض، مکروه است، چرا قبل از حلول اجل جایز نیست؟ عدم جواز یا برای آن است که ملکیت نیامده، یا برای اینکه قدرت تسلیم ندارند؛ هیچ کدام از این دو تا امر نمی تواند مانع باشد. اما ملکیت که با مجرد عقد آمده، بعضی از امور است که تا محقق نشود ملکیت نمی آید و مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) در بعضی از کتاب های خود - چه اینکه قبلاً هم اشاره شد و بحث شد - فرمودند که در زمان خیار تا خیار نگذرد، ملکیت حاصل نمی شود، گرچه از این فتوا هم عدول کردند؛ در بیع خیاری، ایجاب و قبول، سبب تملیک است، اما انقضای زمان خیار، متمم تملیک است؛ وقتی زمان خیار گذشت این کالا، ملک طلق شخصی که خیار ندارد یا خیار دارد می شود. این فرمایش آنها بر خلاف «ما هو المعروف» بود، انقضای زمان خیار دخیل در حصول ملکیت است.

ص: ۱۰۵۵

در اینجا که خیاری در کار نیست، حلول اجل چه سهمی در معامله نسیه دارد؛ وقتی کالایی را کسی نقداً فروخت و ثمن آن نسیه است، آیا آن ثمن را مشتری بالفعل مالک می شود یا نه؟ با آن ثمن می تواند معامله کند، ثمنی که در ذمه خریدار است یا نه؟ اگر بگویید نمی تواند براساس اینکه ملک نیست، این تام نیست، چون خود عقد «سلف»، مملّک طرفین است، هم کالا و هم ثمن ملک افراد متقابل می شود، پس ملکیت حاصل است. اگر بگویید قدرت تسلیم نیست، قدرت تسلیم مربوط به شرط تسلیم است؛ آن وقتی که باید تسلیم بکند، باید قدرت داشته باشد نه الآن. اگر کالای پیش فروش شده را این شخص الآن نمی تواند بفروشد، چون قدرت تسلیم ندارد، در ظرفی که اجل حلول کرده است، می تواند تحویل بگیرد و بفروشد، اگر بخواهد نقداً بفروشد، قدرت تسلیم ندارد؛ اما بخواهد سلفاً بفروشد، یا نسیه ای چیزی را بخرد، آن را به عنوان ثمن قرار بدهد، باز هم می تواند، چرا؟ چون در ظرفی که باید تسلیم بکند، باید قدرت داشته باشد، اما الآن که ظرف تسلیم نیست! پس کالاهای سلفی، نه محذور ملکیت دارند، نه محذور تسلیم، هم ملک طرف هست و هم قدرت بر تسلیم دارند؛ پس بنا بر قاعده اولیه نقل و انتقال و خرید و فروش آن جایز است.

دلیل خاصی هم در این زمینه نیست، فقط ادعای اجماع صاحب تنقیح [(۱)] و بعضی از بزرگان دیگر است که مرحوم صاحب جواهر، چون در این بخش ها زودتر از دیگران به مرحله اجماع دسترسی پیدا می کنند یا به زعم خود این طور است، می فرمایند این اجماع نقل شده «إن لم یکن محصلاً»؛ یعنی نزدیک است اجماع محصل باشد. [(۲)] اثبات اجماع تعبدی در معامله کار آسانی نیست. آن هم شما از چند فقیهی که کتاب های ایشان در کنار دست شماست، این همه بزرگانی که شما با آنها دسترسی پیدا نکردید، نه به کتاب و نوشته های آنها و نه به آرای آنها؛ بنابراین ادعای اجماع تعبدی در این گونه از مسائل، بسیار سخت است؛ البته احتیاط طریق نجات است؛ لکن به مقتضای اطلاقات و عمومات اولیه جواز بیع است.

ص: ۱۰۵۶

۱- تنقیح الرائع لمختصرالشرائع، الفاضل مقداد، ج۲، ص۱۴۵.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

در جریـان مکیـل و موزون ربـا می شود؟ پاسـخ: در جریـان مکیـل و موزون، اگر ثمن که شـخص داد و مثمن مکیل و موزون است، ببینیم آیـا آن بیـع دوم مکیـل و موزون هست یـا بیع دوم ثمن نقـد است؛ اگر بیع دوم که ثمن نقـد باشـد مـبیع مکیـل و موزون باشـد اثری ندارد. اگر این کالای سـلفی را در صورتی که مکیل و موزون باشد و ثمن بعدی هم مکیل و موزون باشد، ممکن است که فاقد بعضـی از شـرایط باشد و شـبهه ربا در کار باشد؛ اما بحث در سـلف، اختصاصی به مکیل و موزون ندارد، یـک؛ بر فرض هم که اختصاصـی به مکیل و موزون داشـته باشـد؛ یعنی در خصوص مسـئله، مبیع مکیل و موزون باشـد، معلوم نیست که ثمن مکیـل و موزون باشـد. چنـد تا پیش فرض را ما بایـد داشـته باشـیم تا بگوییم شـبهه رباست: پیش فرض اول این است که آن مبیع مکیـل و موزون باشـد؛ در حـالی که بحث اعم از آن است، این خودروهـایی که الآن می خرنـد، اینها سـلفی است، غالب این معاملاتی که انجام می گیرد اینها سـلفی است؛ خودرو، یخچال، رادیو، تلویزیون یا فرش می خرند، اینها پیش فروش شده است، بخش وسـیعی از این گونه از معاملات بیع سلفی است، هیچ کدام اینها مکیل و موزون نیستند و بر فرض که اینها مکیل و موزون باشند، بیع ثانی اگر ثمن آن، مکیل و موزون باشد ممکن است که شبهه ربا در بعضی از موارد پیدا بشود؛ در حـالی که بحث مـا نه در خصوص مکیـل و موزونی است که سـلفی فروخته شـده و نه دربـاره ثمنی است که در بیع بعـدی مطرح است.

حالاـ در خصوص قبض، بعضـی از امور است که قبض سـهیم است و بعضـی از امور است که قبض دخیـل نیست؛ می رویم به سراغ قبض، در جریان قبض مسئله چند صورت دارد: یک صورت اینکه اصـلاً قبض در معامله دخیل نیست، مثل معامله نقدی که ثمن هم نقد است و مثمن هم نقد، اینها معامله کردند؛ یعنی یک جعبه میوه را نقداً به فلان مبلغ خرید، هم جعبه میوه ملک خریدار شد، هم آن پول ملک فروشنده، ولو قبض نشده باشد با آن هم می تواند معامله کند. پس در این معامله نقدی که ثمن نقد و مثمن نقد است به هیچ وجه قبض دخیل نیست؛ این فرع اول.

فرع دوم این است که قبض دخیل باشد؛ حالا که قبض دخیل است یا «فی کلا الطرفین» دخیل است یا نه؛ اگر در «کلا الطرفین» دخیـل نبود یـا در مثمن دخیـل است یـا نه؛ اگر در مثمن دخیل نبود، قهراً در ثمن هست. تا بحث به صورت منطق ریاضـی و یا منطق صوری منسجم نباشد، حصر به دست نمی آید؛ آن گاه احکام چهارگانه از این چند تا منفصله به دست می آید: حکم اول این است که قبض اصـلاً دخیل نیست، مثل معامله ای که ثمن و مثمن هر دو نقـد است. قسم دوم آن است که قبض در دو طرف دخیل است؛ یعنی ثمن و مثمن، هر دو باید قبض بشود که معامله «صـرف» از همین قبیل است. قسم سوم آن است که در معامله نسـیه، مثمن حتماً بایـد قبض بشود؛ در معامله نسـیه، چون ثمن دَین است، مثمن اگر دَین باشـد بیع «کالی و کالی» و بیع «دَین به دَین» است، در حالی که در روایت آمده «لایُبَاعُ أَلدَّینُ بِالدَّین»؛ (۱) [۹]بنابراین این قسم را باید « دَین به دَین» بگویند؛ اینجـا حتمـاً مثمن بایـد قبض بشود چون ثمن قبض نمی شود. قسم چهـارم در بیع «سـلف» است که ثمن حتماً بایـد قبض بشود برای اینکه مثمن قبض نشـده، پس صُوَر قبض یا خصوص ثمن یا خصوص مثمن یا هر دو یا هیـچ کدام است؛ قبض این احکام چهارگانه را دارد. حالا در جریان بیع «سـلف» که این معامله منعقـد شـده است، ثمن قبض شـده و مثمن هم پیش فروش شـده، این معامله منعقـد شد. وقتی معامله منعقد شد، مثمن، ملک طلق خریدار است، چه اینکه ثمن، ملک طلق فروشـنده است. همان طوری که فروشـنده بـا این ثمن می توانـد معـامله بکنـد، چیزهایی را بخرد و بفروشـد، خریـدار هم می توانـد با آن مثمن پیش فروش شـده، به نحو «سـلف» و ماننـد آن بفروشـد، این محـذوری نـدارد. قبض در معـامله «صـرف» و «سـلم» دخیـل است و در خصوص «صـرف»، قبض طرفین دخیل است، در خصوص «سـلم»، خصوص ثمن بایـد قبض بشود که شـد. پس ارکان صـحت معامله حاصل است؛ وقتی ارکان صحت معامله حاصل بود، ملکیت می آید، وقتی ملکیت آمده دلیلی بر منع نیست؛ لذا مشتری کاملاً می تواند این کالای پیش فروش شده را به دیگری بفروشد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۸۹، ابواب السلف، باب۳، ط آل البیت.

منتها بر این اجماع خیلی تکیه می کنند؛ مرحوم صاحب ریاض به اجماع خیلی تکیه کرده، (۱) مرحوم صاحب جواهر بر اجماع تکیه کرده، اما روایتی نیست که بتوان به آن روایت استناد بکنند. این اجماع اگر اتفاقی باشد، نشان تعبد «فی الجمله» هست، چرا؟ برای اینکه این حکم بر خلاف قاعده است، یک؛ نص خاصی هم در مسئله نیست، دو؛ فتوای غالب فقها بر بطلان است، این سه. این معلوم می شود که یک رمز تعبدی دارد، اگر این اجماع تام باشد. بنابراین اگر اقوا عدم جواز نباشد، احتیاط لزومی عدم جواز است؛ یعنی احتیاط لزومی بطلان این معامله است.

اما «بعد الحلول و قبل القبض»، این همان ادله اطلاقات اولیه را داشت، چون قبض دخیل نبود و اگر آنجا که می گویند قبض است، برای آن سه صورت است، اینجا بیع ملک طلق اوست و می تواند قبض بکند و دارد قبض می کند و می فروشد، هیچ احتیاجی ندارد که قبض بکند. اگر قبض نظیر بیع «صرف» بود که در صحت معامله دخیل بود یا نظیر «سلم» بود که در اصل صحت دخیل بود بله؛ اما اینجا ملک اوست و وقتی ملک اوست حالا می خواهد نقدی بفروشد، چرا نتواند بفروشد؟!

روایاتی در مسئله هست که به این روایات اگر اشاره بشود بد نیست. «بعد الحلول و بعد القبض» که یقیناً هست، اما «بعد الحلول و قبل القبض» گفتند مکروه است. روایاتی در باب شانزده از ابواب عقود مطرح است که برخی از این روایات مسئله بعدی محقق را هم همراه دارد که ظاهر آن است که مثلاً جایز نیست. ببینیم کدام یک از روایات می تواند سند این بحث باشد. باب شانزده از ابواب عقود، روایات فراوانی دارد که تقریباً ۲۴ روایت دارد. (۲) این روایت های بیست و چهارگانه را که مرور بفرمایید، بعضی از اینها دلالت دارد که قبل از قبض نمی شود. برخی های هم شاید به آن استدلال کردند که قبل از حلول نمی شود و آن روایات ناظر به مکیل و موزون هم هست، برای اینکه شبهه ربا در آنهاست.

ص: ۱۰۵۹

۱- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص۱۲۸.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۶۵ و ۷۱، ابواب احکام العقود، باب ۱۶ و ۱۷، ط آل البیت.

روایت اول که در باب شانزده نقل شده است حدیثی است که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِم» که این روایت معتبر است «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) قَالَ: إِذَا اشْتَرَیْتَ مَتَاعاً فِیهِ کَیْلٌ أَوْ وَزْنٌ فَلَا تَبِعْهُ حَتَّى تَقْبِضَهُ إِلَّا أَنْ تُوَلِّیَهُ»؛ فرمود: کالایی که مکیل و موزون است وقتی خریدید، قبل از قبض نمی توانی بفروشی؛ این اختصاصی به بیع «سلف» ندارد، بیع نقدی را هم شامل می شود و لازم نیست که مربوط به پیش فروش باشد، کالایی را خریده مکیل یا موزون است و قبض نکرده ولو نقدی هم خرید، فرمود تا قبض نکردی این را نفروش، مگر اینکه تولیه داشته باشی. در جریان تولیه، اقسام چهارگانه بیع قبلاً مطرح شد و باز هم ممکن است طرح بشود که «مرابحه»، «مواضعه»، «تولیه» و «مساومه» که خرید و فروش از این چهار قسم بیرون نیست. «مرابحه» این است که فروشنده و خریدار می گوید قرارشان هم همین است که هر چه خریدند مثلاً ده درصد سود ببرند؛ این ربح بردن و اضافه گرفتن بعد از تعیین آن «رأس المال» و خرید است؛ منتها باید بگوید که من نقدی خریدم یا نسیه، بعد بر آنچه که خرید ده درصد اضافه کند. «مواضعه» این است که یک وقت است که بخواهد تخلیه کند، شغل خود را عوض کند، از این شهر به شهر دیگر یا از اینجا به جای دیگر برود، می خواهد کالای خود را ارزان تر بفروشد که زودتر از اینجا برود هر چه که خرید می گوید من ده درصد کم می کنم؛ این می شود مواضعه. این باید بگوید که من نقد یا نسیه خریدم، «رأس المال» و کیفیت خرید را بگوید تا کم کردن آن را بگوید. «تولیه» آن است که «رأس المال» باشد، می گوید هر چه خریدم فروختم. «مساومه» که بهترین قسم از اقسام معامله است این است که اصلاً کاری به «رأس المال» و خرید نداشته باشد بگوید که این کالا این قیمت است، شما می خواهید بخرید می خواهید نخرید؛ بهترین قسم از اقسام تجارت همان مساومه است. حالا قبل از آن «تولیه» که آیا این «تولیه»، آن «تولیه» هست یا نه؟ که بحث جدایی دارد. می فرماید که شما کالایی را که مکیل و موزون است تا قبض نکردی نمی توانی بفروشی؛ این اختصاصی به بیع «سلف» ندارد، اولاً؛ و شبهه ربا هست ثانیاً؛ در جایی که ثمن هم مکیل و موزون باشد یا ناظر به آن است که پرهیز از غرر باشد. «فَإِذَا لَمْ یَکُنْ فِیهِ کَیْلٌ وَ لَا وَزْنٌ فَبِعْهُ یَعْنِی أَنَّهُ یُوَکِّلُ الْمُشْتَرِیَ بِقَبْضِهِ»؛ (1) [12] حالا این «یعنی» یا از خود راوی است یا خود حضرت فرمود؛ البته وقتی تجویز کردند که خرید و فروش آن جایز است؛ یعنی مشتری وکیل از طرف بایع در قبض است. این وکیل از طرف بایع در قبض است؛ یعنی چه؟ این کالا را انسان خرید، وقتی خرید ملک اوست، وقتی ملک او شد، می تواند به مشتری بفروشد؛ وقتی به مشتری فروخت، دیگر ملک مشتری می شود و مشتری می رود مال خود را قبض می کند، نه اینکه از طرف بایع وکیل باشد! دیگر بایع مالک نیست تا اینکه مشتری را در قبض وکیل کند؛ مگر اینکه به این برگردد که بایع، مشتری را در قبض وکیل می کند، وقتی قبض حاصل شد، از آن به بعد بیع حاصل می شود؛ در حالی که این بر خلاف ظاهر روایت است، فرمود وقتی که کالا مکیل و موزون نبود ولو قبل از قبض هم می توانید بفروشید؛ وقتی فروختید، دیگر آن شخص مالک است، وکیل شما نیست، می رود قبض بکند. «فَإِذَا لَمْ یَکُنْ فِیهِ» در آن مبیع، «کَیْلٌ وَ لَا وَزْنٌ فَبِعْهُ»، بفروش، یعنی چه؟ «یَعْنِی أَنَّهُ یُوَکِّلُ الْمُشْتَرِیَ بِقَبْضِهِ»؛ یعنی به این شخص می گوید شما از طرف من وکیل هستید بروید آن را قبض بکنید بعد من به شما بفروشم که این در حقیقت مشتری آینده است که به علاقه «اُول» به او گفتند مشتری، یا بعد از اینکه بایع به مشتری فروخت، مشتری مالک آن شیء می شود و از طرف خود قبض می کند نه از طرف بایع.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۶۵، ابواب احکام العقود، باب۱۶، ط آل البیت.

روایت دوم این باب که «عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کند «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ» سؤال کردم از رجلی که «عَلَیْهِ کُرٌّ مِنْ طَعَامٍ فَاشْتَرَی کُرّاً مِنْ رَجُلٍ وَ قَالَ لِلرَّجُلِ انْطَلِقْ فَاسْتَوْفِ حَقَّکَ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ»، (۱) [۱۳]این روایت کاری به «سلف» ندارد ؛ البته اطلاق آن «سلف» را می گیرد. کسی یک مقدار چند کیلو گندم در ذمه کسی طلب دارد، آن را به دیگری می فروشد، به او می گوید برو از فلان کس بگیر، چون مال من است در ذمه اوست. این دَینی که در ذمه زید است، اگر عمرو طلبی در ذمه زید دارد، آن را می تواند بفروشد، ولو قبض نکرده باشد؛ پس معلوم می شود «حَتَّی تَقْبِضَهُ» که دارد در مواردی است که شبهه ربا و امثال ربا در آنجا مطرح باشد.

روایت سوم این باب که از «خَالِدِ بْنِ حَجَّاجٍ الْکَرْخِیِّ» از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال می کند این است که «أَشْتَرِی الطَّعَامَ مِنَ الرَّجُلِ ثُمَّ أَبِیعُهُ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ قَبْلَ أَنْ أَکْتَالَهُ فَأَقُولُ ابْعَثْ وَکِیلَکَ حَتَّی یَشْهَدَ کَیْلَهُ إِذَا قَبَضْتُهُ قَالَ لَا بَأْسَ»؛ (۲) [۱۴] من از حضرت امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم، طعامی را من می خرم بعد آن را به شخص دیگر می فروشم، قبل از اینکه خودم کیل بکنم؛ به خریدار می گویم، وکیلت را بفرست برو کیل بکن و بگیر، این جایز است یا نه؟ فرمود این جایز است. پس معلوم می شود انسان می تواند کالایی را که خریده قبل از قبض به دیگری بفروشد؛ لذا این بزرگان به روایتی از روایات باب «سلف» برای عدم جواز بیع تمسک نکردند، فقط به اجماع تمسک کردند. اگر کسی به این اجماع کاملاً اکتفا کرد و قانع شد که فتوا می دهد، وگرنه احتیاط لزومی دارد.

ص: ۱۰۶۱

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۶۵، ابواب احکام العقود، باب۱۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۶۵، ابواب احکام العقود، باب۱۶، ط آل البیت.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل دهم کتاب متاجرِ شرایع درباره «سلف» بود، سه مقصد در این فصل دهم هست که مقصد اول و دوم گذشت، مقصد سوم شروع شد. (۱) در مقصد اول، تعریف «سلف» را مطرح کردند که در آن مقصد «سلف» تعریف شد، که «سلف» چیست؟ در مقصد دوم، شرایط صحت «سلف» ذکر شد؛ در مقصد چهارم، احکام «سلف» ذکر می شود. در این مقصد سوم، یازده مسئله از مسائل «سلف» را ذکر می کنند؛ (۲) البته مسائل«سلف» هم می تواند بیش از این باشد و هم کمتر از این. کمتر از این را در المختصر النافع ذکر کرده اند، (۳) بیشتر از این را احیاناً مرحوم علامه در تحریر و رسائل دیگری که فروع را مبسوطاً ذکر می کنند، بیان کرده اند. (۴) در جریان «سلف» مشخص شد که «اسلاف» و «اسلام» از طرف مشتری شروع می شود؛ مشتری می گوید «اسلمتُ الیک کذا» یا «اسلفتُ الیک کذا» بایع هم می گوید «بعتُ» و اگر هم بگوید «قبلتُ» می تواند صحیح باشد. مشتری می گوید «اسلمتُ» یا «اسلفتُ»؛ یعنی «اشتریت منک سَلماً و سلفاً»، من از شما پیش خرید کردم، پس «مُسلِم» عبارت از مشتری است و «مسلَمَ اِلیه» عبارت از بایع است؛ «مسلَمُ فیه» عبارت از کالا است، چون «مسلِم» مشتری است و «مسلَم الیه» بایع است، «مسلَمُ فیه» آن کالا است. مرحوم محقق درباره «مسلِم» و «مسلَم الیه»، چند فرع را در ضمن مسئله دوم ذکر می کند. حالا این مسئله دوم را در متن شرایع توجه بفرمایید، تا به شرح آن برسیم. فرمودند: «الثانیه» - مسئله اُولی این بود که مشتری نمی تواند، چیزی را که پیش خرید کرده، قبل از حلول أجل بفروشد - اما مسئله ثانیه: «إذا دفع المسلم علیه دون الصفه و رضی المسلِم صحّ و برأَ، سواء شَرَطَ ذلک لأجل التعجیل أو لم یَشرَط - أو سواء شُرِطَ ذلک لأجل التعجیل أو لم یُشرَط - و ان أتی بمثل صفته وجب قبضه أو إبراء المسلَم إلیه و لو امتنع قبضه الحاکم إذا سأل المسلَم إلیه ذلک و لو دفع فوق الصفه وجب قبوله و لو دفع أکثر لم یجب قبول الزیاده؛ أما لو دفع من غیر جنسه لم یبرأ إلاـ بالتّراضی». (۵) عصاره این مسئله ثانیه، چندتا فرع است: فرع اول این است که «مسلِم»؛ یعنی مشتری و خریدارِ سَلم، قبل از رسیدن موعد، حق مطالبه ندارد، این یک؛ بر «مسلَم الیه»؛ یعنی بایع قبل از رسیدن موعد، تسلیم واجب نیست، این دو؛ نه مشتری مجاز است که مطالبه کند و نه بر بایع واجب است که تسلیم بکند. البته اگر شرط کردند و تراضی کردند، آن مطلب دیگری است؛ این برای قبل از أجل بود. بعد از حلول أجل هم مشتری مجاز است که مطالبه کند، هم بر بایع واجب است که تسلیم کند. اگر آن «مسلَم فیه»؛ یعنی آن کالایی که «مسلَم الیه»، یعنی بایع به «مسلم»، یعنی مشتری داد، فاقد برخی از اوصاف معتبر بود، مشتری می تواند قبول کند و می تواند معامله را فسخ کند، چون خیار تخلف وصف و خیار تخلف شرط برای او هست، او می تواند معامله را فسخ کند. اگر راضی شد که حق خود او است. این خیار تخلف شرط و خیار تخلف وصف، وقتی است که آن چه را که «مسلَم إلیه»، یعنی بایع، تحویل «مسلِم»، یعنی مشتری داد فاقد بعضی از اوصاف باشد؛ این حق اوست می تواند رد کند و می تواند همان را قبول کند. اگر واجد همه اوصاف است بدون کم و زیاد، یا واجد اوصاف برتر است؛ این دو فرع را جداگانه ذکر کرده اند. پس فرع اول این بود که فاقد بعضی از اوصاف باشد، فرع دوم این است که واجد همه اوصاف است، نه بیشتر و نه کمتر و فرع سوم آن است که واجد برخی از اوصاف زائده است.

ص: ۱۰۶۲

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۵ و ۵۹.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۹ و ۶۰.

۳- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج۱، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

۴- تحریر الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۳۳۳ و ۳۴۰.

۵- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

آنجا که واجد همه اوصاف باشد، وقتی «مسلَم الیه»، یعنی بایع تسلیم کرد، ذمه او تبرئه شد و بر «مسلم»، یعنی مشتری قبض کردنِ آن واجب است. تعبیر محقق(رضوان الله علیه) این است که باید قبض کند، یا ذمه «مسلَم إلیه» را ابراء کند، دیگر ابراء کردن لازم نیست. ذمه «مسلَم إلیه»؛ یعنی بایع به صِرف قبض بریء می شود، دیگر لازم نیست او ابراء بکند، چیزی در ذمه او نیست که حالا ـ«مسلم»، یعنی خریدار بگوید «أبرئت ذمّتک»، این طور نیست، برای این که تسلیم کرد. اینکه محقق گفت «وجب قبضه أو أبراء المسلم إلیه»، دیگر إبراء لازم نیست و با آن برائت حاصل می شود. پس اگر آن کالا؛ یعنی «مسلَم فیه» واجد همه اوصاف بود و تحویل مشتری، یعنی «مسلِم» داد، ذمه او تبرئه می شود و بر «مسلِم» قبول واجب است؛ حالا ـ اگر نخواست قبول بکند مال خود را تلف کرده است.

محقق فرعی را اضافه کرد که اگر مسلم گفت من الآن فرصت ندارم، قبول نکرد، «مُسلَمُ الیه» می تواند به محکمه قضایی مراجعه کند بگوید من حق او را دادم و او قبول نمی کند، حاکم از طرف او قبول کند. این را البته می تواند بکند، اما بر او واجب نیست به محکمه قضا برود، همین که مال را بین خود و او تخلیه کرد، گفت بگیر و نگرفت، او مسئول است؛ اما دیگر بر او واجب باشد به محکمه قضا مراجعه کند، یا نگهدارد، یا صبر کند، معلوم نیست؛ او مسئول مال خود است، این دیگر بر عهده او نیست که مال را حفظ بکند. به هر تقدیر تعبیر محقق در متن شرایع این است که «وجب قبضه أو إبراء مسلَم الیه» یا ذمه بایع را تبرئه کند یا همین را قبض بکند. این فرع دوم؛ یعنی فرعی که این واجد جمیع صفات لازم باشد.

ص: ۱۰۶۳

اما اگر واجد صفات برتر باشد، گندم، جو، برنج یا میوه بهتری داد که واجد برخی از اوصاف برتر است، این جا «فیه وجهان أو قولان» که آیا بر او قبول واجب است یا نه؟ برخی ها گفتند قبول واجب نیست، چون در آن منّت است. برخی ها گفتند قبول لازم است، چون این احسان است؛ در بعضی از نصوص است که «فَإِنَّهُ لَا يَأْبَى الْكَرَامَةَ إِلَّا حِمَارٌ»؛ (۱) [۶]یعنی یک انسان عاقل، کرامت را رد نمی کند، حالا آنجا که منّت باشد، مطلب دیگری است.

مرحوم صاحب ریاض، وجوب قبول یا این مسئله منّت و این ها را مطرح کرد و رد کرد (۲) - ریاض کتاب بسیار خوبی است، حیف که مطرح نیست! هم نظم علمی محقق در متن المختصر النافع گویاست و هم نظم دقیق فقهی صاحب ریاض که به مرحوم صاحب جواهر در مدیریت فقه خیلی کمک کرد، کتاب بسیار خوبی است؛ با این کتاب مأنوس باشید، «سهل التناول»تر از جواهر هم هست و خیلی از مسائل را منظّم مطرح می کند و صاحب نظر هم هست و سید ریاضی که کتاب جواهر دارد غالباً فرمایش ایشان را نقل می کند - .

پس اگر «مُسلَم فیه»، یعنی آن کالایی را که «مسلَم الیه»، یعنی بایع تحویل «مسلِم»، یعنی مشتری داد، واجد اوصاف برتر بود، بر این قبض واجب است، چون بر این صادق است. البته احتمال هست که مسئله منّت مطرح باشد؛ قبض جایز است و ذمه او بریء می شود؛ اما بگوییم که واجب است همین را قبول بکند، این مئونه لازم دارد؛ بله، می تواند قبول بکند. اگر «مُسلَمُ فیه»، کالایی را که بایع تحویل مشتری داد نه تنها وصفاً زائد بود، بلکه عیناً زائد بود یا اصلاً زیادی وصفی نداشت و فقط زیادی عینی داشت، این ده مَن گندم خریده بود، الآن ایشان دوازده مَن گندم داد، بر او واجب نیست که این دو مَنِ زائد را قبول کند. در آنجا که دارای وصف زائد است، این صادق است که کالا را تحویل خریدار داد؛ امّا آنجا که عیناً زائد است نه وصفاً، قبول این واجب نیست؛ فرق گذاشتند بین زیادی عین و زیادی وصف. این عصاره فروع چندگانه ای است که مرحوم محقق در عنوان مسئله ثانیه ذکر کردند. پرسش: ...؟پاسخ: بله دیگر، نسبت به آن مساوی که عقد واقع شد، اما نسبت به آن زائد، آن بایع با رضایت خود می دهد، در اینکه بایع با رضایت خود می دهد حرفی نیست؛ آیا بر گیرنده قبول لازم است یا نه؟ اینجاست که گفتند در آن منّت است و مانند آن و ممکن است قبول نکند وگرنه نسبت به آن قسمت تساوی که عقد واقع شده، قبض واجب است، زائد را چون خود بایع می دهد، از این جهت مشکلی نیست؛ منتها مشکلی که هست در طرف مشتری است، گفتند قبولش ممکن است با منّت همراه باشد. عبارت محقق در مسئله ثانیه این بود: «إذا دفع المُسلَم اِلیه»؛ یعنی بایع، «دون الصِّفه و رَضِی المُسلِم صحّ و برأَ، سواءٌ شُرِطَ ذلک لأجل التعجیل أو لم یشرط». اینکه بایع کمتر از صفت را می دهد، می گوید ما گندم خوب از شما خریدیم، حالا یک ماه مانده به سررسید، شما آن گندم متوسط را هم بدهید و ما قبول می کنیم، در اثر اینکه زودتر دارد می پردازد؛ چه اینکه این چنین شرط شود یا چنین شرطی مطرح نشود، «أو لم یشترط و إن أتی»؛ اگر «مسلَم الیه»، یعنی بایع «بمثل صفته وجب قبضه» بر مشتری، یعنی «مسلِم» واجب است بپذیرد، «أو أبراء مسلَم الیه» یا ذمه بایع را ابراء کند؛ ذمه بایع ابراء شده است، دیگر چه را ابراء کند؟! این وقتی در معرض قرار داده است، ذمه او تبرئه می شود، بر مشتری واجب است مال خود را بگیرد، مال خود را نمی خواهد بگیرد نگیرد. «و لو امتنع»، اگر «مسلم»، یعنی مشتری از گرفتن آن امتناع کرد «قبضه الحاکم إذا سأل المسلَم الیه ذلک»، اگر «مسلَمُ الیه»، یعنی بایع به محکمه قضا مراجعه کرده است، حاکم از طرف «مسلم»، یعنی مشتری قبض می کند. «و لو دفع فوق الصفه وجب قبوله»؛ اینجاست که در المختصر النافع سخن از احسان یا ردّ احسان، سخن از منّت یا ردّ منّت است و صاحب ریاض هم دو را اشکال می کند. «و لو دفع»، «مسلَم

الیه»، یعنی بـایع «اکثر لم یجب قبول الزیـاده؛ أمـا لو دفع من غیر جنسه لم یبرأ إلا بالتراضـی»؛ یک وقت است که گنـدم خریـد، حالاـ دارد یک فرش یا یک ظرف می دهـد، اصـلاً ذمه او تبرئه نمی شود، مگر اینکه تراضـی داشـته باشـند که در حقیقت آن کالا با این کالا معامله ضـمنی شـده باشـد، اینها طبق قاعـده است؛ یعنی حکم این سه چهار فرعی که ذکر شـد، یعنی هم عـدم جواز مطـالبه قبل از حلول أجل، هم خیار تخلف شـرط یا تخلف وصف در صورتی که کالای داده شـده فاقـد بعضـی اوصاف باشـد، هم وجوب قبض در صورتی که کالاـ عین همـان چیزی باشـد که مورد معـامله واقع شـد، هم عـدم وجوب آن زیاده در صورت منّت و احسـان و هم اینکه معـامله جدیـد بایـد بشود، اگر آنچه را که داد از این سـنخ نبود همه این هـا «علی القاعـده» است؛ ولی روایات فراوانی در این زمینه هست که از ائمه(علیهم السـلام) حکم این فروع ضـمنی سؤال کردند و آنها هم پاسـخ دادنـد. پرسـش: ...؟ پاسـخ: یک معامله جدیدی است، در مقام قبول آن را قیمت می کنند، می گویند که آن گندم این مقدار می ارزد، این فرش این مقدار می ارزد، ما به جای او می دهیم؛ لذا فرمایش مرحوم محقق این است که «لم یجب القبول»، مگر به تراضی.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۲، ص۶۵۹، ط اسلامی.

۲- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص۱۳۹.

روایاتی که ایشان ذکر کردند، در باب نُه از باب «سلف»، چند تا روایت است؛ غالب این روایات ناظر به همین این فروع پنج شش گانه ای است که محقق ذکر فرمود. هشت تا روایت در باب نُه است.

روایت اول برای مرحوم کلینی است، مرحوم کلینی «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی الْمَغْرَاءِ» که بحث در ضبط آن قبلاً گذشته بود، «عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلَامُ) عَنِ الرَّجُلِ یُسْلِمُ فِی وَصْفِ أَسْنَانٍ مَعْلُومَهٍ وَ لَوْنٍ مَعْلُومٍ»؛ یعنی مشتری به بایع می گوید «اسلمتُ»، یعنی «اشتریت منک سلفاً»، فلان گوسفند را در فلان سنّ یا فلان گوساله را در فلان سنّ، یا فلان مرغ را در فلان حالت، «یُسْلِمُ فِی وَصْفِ أَسْنَانٍ مَعْلُومَهٍ وَ لَوْنٍ مَعْلُوم ثُمَّ یُعْطَی»؛ آن شخص «مسلَم الیه» «دون شرطه أو فوقه»، اگر معادل آن شرط را بدهد که حکم آن روشن و «بیّن الرشد» است، اگر فاقد آن وصف باشد یا وصف بیشتری داشته باشد، برای این شخص سائل مسئله بود. «یعطی» آن «مسلَم الیه» «دُونَ شَرْطِهِ أَوْ فَوْقَهُ فَقَالَ إِذَا کَانَ عَنْ طِیبَهِ نَفْسٍ مِنْکَ وَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ»؛ (۱) [8]اگر طرفین راضی هستند عیب ندارد. پس چه کمتر از وصف و چه بیشتر از وصف، در صورت تراضی عیب ندارد. اگر کمتر از وصف بود و تراضی نداشت، آن خیار تخلف وصف یا خیار تخلف شرط دارد؛ اما اگر فوق وصف بود، در این جا نمی گویند خیار تخلف شرط و خیار تخلف وصف دارد که او بتواند معامله را بر هم بزند، می تواند بگوید که این را بردارید، معادل کالای مرا بدهید. این روایت اول را مرحوم کلینی نقل کرد. (۲)

ص: ۱۰۶۵

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۹، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص۲۲۱، ط اسلامی.

روایت دوم را باز مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) «عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ»، «علی بن ابی حمزه بطائنی» همان مشکل وقف را دارد، روایاتی که قبل از واقفی شدن نقل می کنند، عمل می شود؛ اگر روایتی بعد از واقفی شدن او نقل کنند، عمل نمی شود. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلامُ) عَنِ السَّلَمِ فِي الْحَيَوَانِ قَالَ(عَلَيهِ السَّلامُ) لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ» معامله سلمی، چه در حیوان، چه در غیر حیوان راه دارد؛ «قلت أرأيت»؛ یعنی «أخبرنی» «إِنْ أَسْلَمَ فِي أَسْنَانٍ مَعْلُومَةٍ أَوْ شَيْ ءٍ مَعْلُومٍ مِنَ الرَّقِيقِ فَأَعْطَاهُ دُونَ شَرْطِهِ وَ فَوْقَهُ بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُمْ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ»؛ (۲) [۱۱]به وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) عرض کرد، آنجا که مشتری می گوید «اسلمت»، یعنی «اشتريت منك سلماً»، بایع اگر همان را تحویل مشتری بدهد که حرفی در آن نیست؛ اگر کمتر از وصف یا بیشتر از وصف بود و طرفین راضی بودند صحیح است یا نه؟ این طیب نفسی که در روایت اُولی در کلام خود امام(سلام الله علیه) بود، الآن در کلام سائل مطرح است. راوی می گوید اینها با هم توافق کردند آیا صحیح است یا صحیح نیست؟ حضرت فرمود: «لابَأسَ». این روایت مرحوم کلینی را آن دو بزرگوار دیگر هم نقل کردند؛ یعنی هم مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد (۳) و هم مرحوم شیخ طوسی؛ (۴) مشایخ ثلاث این روایت را نقل کردند.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۲۲۰، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۳۰۰، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص ۲۶۱.

۴- [۱۳] تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۴۲.

روایت سوم که از مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) « عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَم عَنْ قُتَیْبَهَ الْأَعْشَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام» نقل کرد این است: «فِی الرَّجُلِ یُسْلِمُ فِی أَسْنَانٍ مِنَ الْغَنَم مَعْلُومَهٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُوم»؛ مشتری به بایع می گوید: «اسلمت منک فی الغنم» یا «غنماً»؛ آن وقت سال آن را هم مشخص می کند گوسفند سه ساله باشد، چهار ساله پنج ساله باشد، کمتر یا بیشتر، سال آن را مشخص کنند که مصون از غرر است. در هنگام خرید سنّ معلوم است تا از غرر مصون باشد؛ اما در هنگام تسلیم، گاهی بیشتر است و گاهی کمتر. «یُسْلِمُ فِی أَسْنَانٍ مِنَ الْغَنَم مَعْلُومَهٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُوم»؛ آن گاه چهار ساله را به جای دو ساله می دهد یا دو ساله را به جای چهار ساله می دهد، گاهی کم می دهد و گاهی زیاد می دهد، «فَقَالَ(عَلَیهِ السَّلامُ) أَ لَیْسَ یُسْلِمُ فِی أَسْنَانٍ مَعْلُومَهٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُوم»؛ حضرت دوباره برای توجه سائل فرمود: مگر نه آن است که در متن پیمان تجاری سنّ مشخص است، «صونا عن الغرر»؟ عرض کرد: بله، در متن تجارت یا داد و ستد و عقد مشخص است که چند ساله باشد. «أَ لَیْسَ یُسْلِمُ فِی أَسْنَانٍ مَعْلُومَهٍ إِلَی أَجَلٍ مَعْلُومٍقُلْتُ بَلَی قَالَ(عَلَیهِ السَّلامُ) لَا بَأْسَ»؛ (۲) [۱۵] این «لَا بَأْسَ» مقید می شود به آن دو تا روایتی که دارد «بطیبه نفسه» باشد که اگر فوق یا دون باشد، کمتر یا بیشتر باشد، اگر«بطیبه نفسه» باشد صحیح است. تقیید اطلاق روایت سوم به روایت دوم نخواهد بود، باید به روایت اول باشد، چون در روایت دوم آن قید در کلام سائل هست؛ قیدی که در کلام سائل باشد «عدم الاطلاق» است، نه تقیید؛ یعنی غیر از این را شامل نمی شود. سائل می گوید که اینها با طیب نفس چنین کاری می کنند حضرت فرمود: «لابَأسَ»؛ اما غیر طیب نفس را شامل نمی شود. اما در روایت اُولی که بعد از تمام شدن سؤال سائل خود امام(سلام الله علیه) فرمود: اگر به طیب نفس باشد عیب ندارد، این مفهوم دارد و می تواند مطلقات دیگر را تقیید کند. پس روایت دوم آن توان را ندارد که روایت سوم را تقیید کند؛ ولی روایت اول چون قید در کلام امام است و خود امام تقیید فرمود، می تواند مقید اطلاق روایت سوم باشد. پرسش: ...؟پاسخ: در اینجا به صورت وصف است؛ یک وقت است که یک گوسفند را می خرد، برّه آن را هم می دهد، این می شود زیادی عینی؛ یک وقت است که دو ساله می خرد او سه ساله تحویل می دهد، این زیاده خارج و جدای از مبیع نیست، این زیادی عینیه نیست که ما بگوییم این زائد بر «مزید علیه» است آن را رد کند بقیه را بگیرد. این روایت سوم را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی هم(رضوان الله علیه) نقل کرد. (۳)

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۲۲۰، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۳۰۰، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۴۶.

روایت چهارم را هم مرحوم کلینی نقل می کند: (۱) «عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلامُ) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَسْلَفَ فِي وَصْفِ أَسْنَانٍ مَعْلُومَةٍ وَ غَيْرِ مَعْلُومَةٍ ثُمَّ يُعْطَى دُونَ شَرْطِهِ قَالَ إِذَا كَانَ بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْكَ وَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَ لَا يَأْخُذُ دُونَشَرْطِهِ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِ صَاحِبِهِ». (۲) [۱۸]آن قید باید توضیح داده بشود که در متن معامله با اسنان معلومه خریده شد «صونا عن الغرر»، آن قید باید توضیح داده و تبیین بشود؛ این در مقام عقد. در مقام وفا؛ اگر کمتر یا بیشتر بود در صورتی که طرفَین توافق دارند و «طیبه النفس» هستند عیب ندارد. پس اگر دون وصف بود یا به جای اینکه خیار تخلف شرط یا تخلف وصف اعمال کند، چون راضی شد معامله صحیح است؛ یعنی ذمه فروشنده بریء می شود و اگر فوق وصف بود، چون خود فروشنده دارد عطا می کند و رایگان است، ذمه او هم تبرئه می شود.

روایت پنجم این باب هم از مرحوم کلینی (۳) است، «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعْشَى» نقل می کند این است که « سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) وَ أَنَا عِنْدَهُ»؛ قتیبه أعشی می گوید که کسی از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) مسئله ای سؤال کرد: «فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ إِنَّ أَخِي يَخْتَلِفُ إِلَى الْجَبَلِ يَجْلِبُ الْغَنَمَ فَيُسْلِمُ فِي الْغَنَمِ فِي أَسْنَانٍ مَعْلُومَةٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ فَيُعْطَى الرَّبَاعَ مَكَانَ الثَّنِيِّ»؛ برادر من به کوه ها و قسمت های دامدارها سفر می کند و دامی می خرد، در هنگام خرید، هیچ ابهامی نیست، سنّ آن گوسفند یا دام دیگر مشخص است؛ ولی در مقام تسلیم و ادا، گاهی چهار ساله را به جای دو ساله، گاهی دو ساله را به جای چهار ساله تحویل می دهند، این چگونه است؟ «فَقَالَ(عَلَيهِ السَّلام) لَهُ أَ بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْ صَاحِبِهِ»، آیا طرفین توافق دارند و راضی هستند؟ «قَالَ نَعَمْ قَالَ لَا بَأْسَ»، (۴) [۲۰] این شرط در کلام خود امام است؛ لذا می تواند مقید اطلاقات دیگر باشد.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص۲۲۱، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۳۰۰ و ۳۰۱، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص۲۲۲، ط اسلامی.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۱، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

روایت ششم که از مرحوم کلینی (۱) «عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ مَنْصُورِ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعْشَى» نقل می کند این است که وجود مبارک امام صادق مورد سؤال قرار گرفت، «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) قَالَ: رَأَيْتُ عِنْدَهُ رَجُلًا يَسْأَلُهُ» قتیبه اعشی می گوید: من دیدم کسی خدمت حضرت نشسته است و از او مطالبی سؤال می کند «وَ هُوَ يَقُولُ لَهُ إِنَّ لِي أَخاً يُسْلِفُ فِي الْغَنَمِ فِي الْجِبَالِ فَيُعْطِي السِّنَّ مَكَانَ السِّنِّ»؛ حالا یا کمتر یا بیشتر، اطلاق این سؤال این است که حضرت ترک استفصال کرد، گاهی سن بیشتری را به جای کمتر، گاهی سن کمتر را به جای بیشتر می دهند. «فَقَالَ(عَلَيهِ السَّلام) أَ لَيْسَ بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ قَالَ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ» (۲) [۲۲] پس «دون الصفه و فوق الصفه» اگر به طیب نفس باشد عیب ندارد. همه این روایات «علی القاعده» است و تعبدی در کار نیست.

روایت هفتم این باب که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرده است: « بِإِسْنَادِهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا جَعْفَرٍ(عَلَيهِمَا السَّلام)» از وجود مبارک امام باقر، «عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِي عَلَيْهِ حُلَّةٌ» اینجا با «جیم» ضبط شده است یا «جُلَّةٌ مِنْ بُسْرٍ فَآخُذُ مِنْهُ جُلَّةً مِنْ رُطَبٍ»، بین تر و خشک آن فرق است، «جُلَّةً مِنْ رُطَبٍ مَكَانَهَا»، مکان آن بُسر، «وَ هِيَ أَقَلُّ مِنْهَا»، این کمتر از آن است که من طلب داشتم. «قَالَ لَا بَأْسَ قَالَ قُلْتُ: فَيَكُونُ لِي جُلَّةٌ مِنْ بُسْرٍ فَآخُذُ مَكَانَهَا جُلَّةً مِنْ تَمْرٍ وَ هِيَ أَكْثَرُ مِنْهَا»؛ گاهی بیشتر و گاهی کمتر می گیریم، به جای یک پیمانه بُسر، یک پیمانه تَمر می گیریم که اکثر از آن است، «قَالَ لَا بَأْسَ إِذَا كَانَ مَعْرُوفاً بَيْنَكُمَا»؛ (۳) [۲۳] هر دو شناختید و با طیب نفس است، عیب ندارد. این روایت هفتم را که مرحوم صدوق نقل کرد، (۴) مرحوم کلینی (۵) و مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هم نقل کرد. (۶)

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۶، ص۲۴۱، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۱، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۱، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۴- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۵۹.

۵- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۶، ص۲۲۱، ط اسلامی.

۶- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص ۲۰۱ و ۲۰۲.

روایت هشتم این باب - که آخرین روایت هست - این است که مرحوم صدوق، «عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ» این است که «سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ» می گوید: «سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السّلام) عَنْ رَجُلٍ يُسْلِمُ فِي وَصْفِ أَسْنَانٍ مَعْلُومَةٍ وَ لَوْنٍ مَعْلُومٍ ثُمَّ يُعْطَى فَوْقَ شَرْطِهِ»، این حلال است یا حلال نیست، صحیح است یا صحیح نیست؟ «فَقَالَ إِذَا كَانَ عَلَى طِيبَةِ نَفْسٍ مِنْكَ وَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ بِهِ». (۱) [۲۷]«لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ»؛ (۲) [۲۸]دو تا فرع است: یکی اینکه در آن زیاده می تواند تصرف بکند یا نه؟ برابر «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» می تواند. یک فرع دیگر این است که آیا ذمه آن «مسلَم الیه»، یعنی بایع تبرئه می شود؟ حضرت هر دو را امضا کرد؛ یعنی آن هم درست است، برای اینکه آن مقدار «مَزید علیه» مطابق با قرارداد است و آن مقدار زائد برابر با طیب نفس است. پرسش: ...؟پاسخ: در جریان اسنان که غالب اینها را درباره گوسفند و اینها ذکر کرد، اینها هیچ کدام از سنخ ربوی نیستند، غالب اینها که گفت یا برادر من یا دوست من، اینها مسافرت کوهستانی دارند، از دامدارها چیزی می خرند، سنّی را مقابل سنی می خرند، اینها از آن قبیل نیستند. در جریان بُسر آنها ربوی هستند، اگر معامله ای باشد؛ ولی اینجا معامله ای در کار نیست؛ یعنی بنا بود که بایع ده کیلو خرما به او بدهد، ده کیلو خرمای بهتر دارد، اینکه معامله جدیدی بین دو شیء نیست تا ربا در کار باشد. این «مسلَم الیه»، یعنی بایع ده کیلو خرما بدهکار بود، الآن ده کیلو خرمای خوب می دهد، آن قسمت اسنان که اصلاً از سنخ ربوی نیست؛ اینجا هم درست است مکیل و موزون است؛ ولی بین ثمن و مثمن تفاوت است، ثمن یک پول نقدی بود دادند، مُثمن همین خرما است؛ منتها به جای خرمای متوسط خرمای بهتر را دادند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۲، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۴، ص۵۷۲، ابواب المزار وما یناسبه، باب۹۰، ط آل البیت.

پرسش: ...؟پاسخ: بله قبلًا آن بود، الآن چیزی نخرید؛ اصولاً «سلف» در باب کالاهای ربوی جایز نیست، اگر ثمن موزون باشد و مثمن نسیه می شود، اصلاً اصل معامله باطل است؛ همان طوری که نسیه کالاهای ربوی باطل است، «سلف» کالاهای ربوی هم باطل است.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل دهم شرایع که درباره احکام «سلف» بود، سه مقصد دارد: مقصد اول در معنای «سلف» است که حقیقت بیع «سلف» چیست که گذشت؛ مقصد دوم که در شرایط صحت بیع «سلف» است که آن هم گذشت؛ مقصد سوم در احکام «سلف» است که دو مسئله از مسائل یازده گانه این مقصد سوم گذشت. مسئله سوم از مسائل یازده گانه مقصد سوم این است: «اذ اشتری کُرّاً من طعام بمائه درهم و شرط تأجیل خمسین بطل فی الجمیع علی قولٍ و لو دفع خمسین و شرط الباقی من دَین له علی المسلَم الیه صح فیما دفع و بطل فیما قابل الدَین و فیه تردّد»؛ (۱) [۱]مسئله سوم این است که چون در بیع «سلف» کالا نسیه و ثمن نقد است؛ از نظر اقسام چهار گانه، این قسم باطل است که ثمن و مثمن هر دو نسیه باشند. «کُرّ» واحد سنجش کشور عراق است؛ اگر صد کیلو گندم را به صد درهم خرید، اگر همه این صد درهم نقد باشد که این بیع «سلف» صحیح است، اگر همه این صد درهم همه نسیه باشد، می گویند بیع کالی به کالی و باطل است که البته محل بحث است؛ ولی اگر پنجاه درهم را نقد و پنجاه درهم را نسیه داد، آیا کلّاً صحیح است؟ آیا کلّاً باطل است؟ یا تبعیض است؛ نسبت به آن پنجاه درهم باطل است و نسبت به آن پنجاه درهمی که داد صحیح است؟

ص: ۱۰۷۳

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

فرمودند برخی بر آن هستند که کلًّا باطل است؛ اما نسبت به آن پنجاه درهمی که بنا شد نسیه باشد، چون بیع کالی به کالی است نسبت به آنها باطل است. مستحضرید که این گونه از بیوع قابل تفکیک و تبعیض است، چون هم در طرف مثمن کثرت است و هم در طرف ثمن؛ نسبت به آن پنجاه درهمی که بعداً باید بدهد و نسیه است، چون بیع کالی به کالی است و باطل است. نسبت به این پنجاه درهمی که نقداً داد این هم باطل است، برای اینکه این یک تقسیم غیر متعادلی شد؛ ما نمی دانیم که چند کیلو نسبت به آن پنجاه درهم نسیه است و چند کیلو نسبت به این پنجاه درهم نقد؛ چون پنجاه درهم نسیه ای به اندازه پنجاه درهم نقد نمی ارزد، این یک مطلب؛ قهراً آن مقدار گندمی که در برابر این پنجاه درهم نقد است با آن مقدار گندمی که برابر پنجاه درهم نسیه است روشن نیست و چون روشن نیست که نسبت به آن پنجاه درهم نسیه چه قدر گندم واقع می شود و نسبت به این پنجاه درهم نقد چقدر گندم واقع می شود، این هم می شود باطل.

یک وقت است که همه صحیح است، مثلاً فرض کنید دو تا کالا را به صد درهم قیمت کردند، صد کیلو گندم را خریدند به

این دو تا کالا که یکی مثلاً از ذهب است و دیگری از فضه، ما نمی دانیم که چه قدر از گندم در برابر آن فضّه افتاد و چه قدر گنـدم در برابر این طلاـ افتـاد؛ اگر نـدانیم عیب نـدارد، چرا؟ برای اینکه ما بایـد علم مجموع داشـته باشـیم؛ مجموع ثمن معلوم است، مجموع مثمن معلوم است، هیـچ غرری هم نیست؛ آن دو تکه ذهب و فضه جمعاً صد درهم می ارزند، این هم صد کیلو گندم است، این معامله ای معقول و مقبول است، غرری هم در آن نیست. اما اگر بنا شد که یکی صحیح باشد و دیگری باطل، اگر بنا شد که یکی غصبی در بیاید و معامله باطل باشد، اما دیگری صـحیح باشد و ما ندانیم آن مقداری که در برابر آن باطل است چقـدر است، آن مقداری که در برابر آن صـحیح است چقدر است، این مجموع باطل می شود. در مقام ما اگر صد کیلو گنـدم را به صـد درهم خرید، اگر همه صد درهم نسـیه باشد، کلّاً باطل است؛ همه صد درهم نقد باشد، کلّاً صـحیح است؛ اما فرض مسـئله سوم این است که پنجاه درهم را نقد داد و پنجاه درهم را به نسیه؛ نسبت به آن پنجاه درهمی که نسیه است، چون - به زعم اینها - بیع کالی به کالی است و دَین به دَین است، این معامله باطل است، نسـبت به این پنجاه درهـم آیا صحیح است یـا نه؟ این آقایـانی که فتوا به بطلان دادنـد می گوینـد ما نمی دانیم چه قـدر گنـدم در برابر این پنجاه درهم قرار گرفت، چرا؟ برای اینکه آن پنجاه درهم نسـیه به اندازه این پنجاه درهم نقد که نمی ارزد، این یک ارزش بیشتری دارد، چون ارزش بیشتری دارد، گنـدم بیشتری در برابر آن است؛ آن چون ارزش کمتری دارد، گنـدم کمتری در برابر آن است؛ حالا گفتیم پنجاه درهم نسـیه وقتی باطل شـد، آن بخشـی از گنـدم که در مقابل این پنجاه درهم نسـیه است، آن هم باطل است؛ چقـدر مانـده که باید تحویل مشتری بدهـد؟ اگر پنجاه درهم نقـد با پنجاه درهم نسـیه به یک اندازه می ارزید، آن صد کیلو هم می شود دوتا پنجاه کیلو؛ امـا پنجاه درهم نقـد، بیش از پنجاه درهم نسـیه می ارزد؛ قهراً مقـدار گنـدمی که در برابر آن است بیشتر هست و ما نمی دانیم چه قدر است، این می شود غرر.

این استدلال تام نیست، برای اینکه اولاً بیع دَین به دَین باید تفسیر شود، بیع کالی به کالی باید تفسیر شود و ثانیاً اگر آدم در حین عقد نداند، بعداً بفهمد هم عیب ندارد؛ یعنی در متن عقد خیلی روشن نیست که چه قدر به جا افتاده بعداً اگر کم و زیاد هم باشد به توافق برسند، در این گونه از موارد شاید بتوان فتوا به صحت داد. بنابراین اینکه مرحوم محقق فرمود: «بطل الجمیع»؛ لذا فرمود: «علی قولٍ»؛ این طور نیست که خود فتوا داده باشند، البته این هنوز ناتمام است.

فرع دوم آن است که همین صد کیلو گندم را به صد درهم می خرد؛ لکن پنجاه درهم را نقد می دهد، پنجاه درهم را از بابت دَینی که همین خریدار از فروشنده طلب دارد و در ذمّه فروشنده است، آن پنجاه درهم را از همان دَین حساب می کند، اینجا هم می گویند: «بطل علی قولٍ»؛ بعد مرحوم محقق می فرماید: «و فیه تردّد». قبلاً مشابه این مسئله گذشت که مرحوم محقق فتوا به صحت دادند. چرا این باطل است - گرچه مرحوم محقق تردد کردند - ؟ برای اینکه این پنجاه درهمی که نقد است، در برابر آن صد کیلو گندم هر چه که معادل این است، درست است؛ امّا آن بخشی که نسیه است، چون بیع دَین به دَین است، باطل است. مشتری وقتی که چیزی را خرید بدهکار شد، قبلاً همین مشتری به اندازه پنجاه درهم از فروشنده طلب داشت، آن بدهی خود را با طلب و دَینی که دارد معامله می کند، یعنی مشتری مدیون شد؛ بایع قبلاً مدیون بود، بایع قبلاً پنجاه درهم به او بدهکار بود و الآن پنجاه درهم به عنوان ثمن سلف بدهکار است؛ این دَین را با آن دَین معامله کرد، چون دَین به دَین باطل می شود و بیع کالی به کالی است، پس نسبت به این پنجاه درهم باطل است؛ چون نسبت به این پنجاه درهم باطل است، فقط نسبت به آن پنجاه درهم می تواند صحیح باشد، اگر ما نگوییم فساد به کل سرایت کرد.

در این جا محقق فرمود: «و فیه تردّد»، در فرع اول نفرمود که «و فیه تردد»؛ فرمود مثلاً ـ اگر صد کیلو را به صد درهم بخرد و پنجاه درهم آن را نسیه قرار بدهد «بطل الجمیع علی قولٍ»، دیگر تردّد ندارد. اما در فرع دوم که پنجاه درهم را نقداً بپردازد، پنجاه درهم را هم از باب دَینی که دارد حساب بکند - که آن هم در حقیقت نقد است - دارد «بطل الجمیع و فیه تردّد». قبلاً مشابه این مسئله گذشت که فتوا به صحت دادند. اصل مسئله مورد بحث است، چرا؟ برای اینکه «کَلَأ»؛ یعنی نسیه، بیع کالی به کالی باطل است؛ این از تعبیرات روایی ما نیست، یک نبوی عامی است که در سنن بیهقی آمده است، آن ها نقل کرده اند که «عن النبی(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم): اَنَّهُ نَهَی عَن بَیعِ الکَالِئِ بِالکَالِئِ»؛ (۱) [۲]آن که در تعبیرات ماست بیع دَین به دَین است.

روایت این است، وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۲۹۸ باب هشت از ابواب «سلف»، سه روایت دارد، روایت اول که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده این است که «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ کَانَ لَهُ عَلَی رَجُلٍ دَرَاهِمُ فَعَرَضَ عَلَیْهِ الرَّجُلُ أَنْ یَبِیعَهُ بِهَا طَعَاماً إِلَی أَجَلٍ فَأَمَرَ إِسْمَاعِیلُ یَسْأَلُهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِکَ فَعَادَ إِلَیْهِ إِسْمَاعِیلُ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِکَ وَ قَالَ إِنِّی کُنْتُ أَمَرْتُ فُلَاناً فَسَأَلَکَ عَنْهَا فَقُلْتَ لَا بَأْسَ فَقَالَ مَا یَقُولُ فِیهَا مَنْ عِنْدَکُمْ قُلْتُ یَقُولُونَ فَاسِدٌ فَقَالَ لَا تَفْعَلْهُ فَإِنِّی أَوْهَمْتُ»، این روایت به مناسبتی قبلاً گذشت که موهم تقیه هم هست، فعلاً بحث محوری ما این نیست.

ص: ۱۰۷۶

۱- التفسیر المنیر للزحیلی، وهبه الزحیلی، ج۳، ص۹۵.

روایت دوم که مرحوم شیخ طوسی نقل کرد: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مِهْزَمٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ» که بعضی «طَلْحَةَ بْنِ يَزِيدٍ» نقل کردند (۱) «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) لَا يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ»؛ (۲) [۴]این روایت را مرحوم کلینی هم از «مُحَمَّدُ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ» نقل کرد (۳) که این روایت معتبر است. این «لَا يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ»: آیا همان بیع کالی به کالی است که ثمن و مثمن هر دو نسیه باشند یا نه، قبلاً این نقد شد، بعد دیدیم، مرحوم صاحب ریاض هم همین نقد را مطرح کرده (۴) و آن این است که «لَا يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ» آنجایی که مبیع قبل از بیع دَین است، ثمن قبل از بیع دَین است، زید به عمرو بدهکار است و عمرو هم به زید بدهکار- این دو نفر یا شخص ثالث - دو تا دَین در دو تا ذمه است، آیا این دو تا دَین مستقر در دو تا ذمّه را می شود خرید و فروش کرد یا نه؟ این می شود بیع دَین به دَین؛ امّا نه اینکه آدم کالایی را نقداً بخرد، الآن نه بایع بدهکار بود و نه مشتری، بلکه با این بیع و شراء بدهکار می شوند، این «لَا يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ»؛ یعنی خود دَین ثمن قرار بگیرد، نه ثمن بعداً دَین بشود؛ وقتی می گویند دَینی را به دَینی نمی شود فروخت؛ یعنی دَین را نمی شود ثمن قرار داد، دَین را نمی شود مثمن قرار داد، نه اینکه کالایی را شما نسیه بخری که با خریدن شما، دَین حاصل بشود یا کالایی را سلفاً بفروشی که با فروختن شما دَین شود، این شامل آن جایی نمی شود که بایع و مشتری هیچ کدام بدهکار نیستند، امّا بایع سلفاً کالایی را می فروشد که با همین فروش بدهکار می شود و مشتری نسیه می خرد که با همین خریدن بدهکار می شود، «لَا يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ» که شامل آن نمی شود؛ منتها در خصوص این مسئله ادعای اجماع کرده اند، بله این درست است؛ اما استدلال به روایت دو، باب هشت از ابواب «سلف» آسان نیست؛ زیرا وقتی می گویند: «لَا يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ»؛ یعنی دَینی را ثمن قرار بدهید و دَینی را مثمن قرار بدهید، نه اینکه چیزی را مثمن قرار بدهید که با این قرارداد می شود دَین و نه اینکه چیزی را ثمن قرار بدهید و کیفیتی را برای ثمن قائل باشید که با این قرارداد می شود دَین، بلکه این ثمن و مثمن در سلف و نسیه با بیع دَین می شود. روایت می گوید که چیزی که قبلاً دَین بود نمی شود آن را ثمن و مثمن قرار داد، آن روایت چه کار به بحث ما دارد؟ بله، ادعای اجماع کردند مطلب دیگر است؛ لذا سلف فروشی در صورت نسیه بودن کالاء اجماعی است که باطل است، اما استفاده آن از این روایت کار آسانی نیست. اگر بیع کالی به کالی معتبر بود و از طریق ما نقل شده بود، شاید شامل حال ما می شد. بنابراین این «لَا يُبَاعُ الدَّيْنُ بِالدَّيْنِ» سند نیست. وجهی هم که در این دو فرعی که در مسئله سوم بود، هیچ کدام تام نیست و حق این است که هم فرع اول و هم فرع دوم درست است. پرسش: ...؟ پاسخ: قبلاً در بحثی که شد حضرت سؤال کرد که آنها چه می گویند؟ فقهایی که نزد شما هستند چه می گویند؟ همین شاهد بر تقیّه است، حضرت فرمودند: آن فقهایی که نزد شما هستند چه می گویند؟ عرض کرد که آنها باطل می دانند فرمود ما هم «أَوْهَمْتُ»؛ یعنی منظور ما صحیح نبود؛ یعنی حکم تقیه دارد صادر می کند. روایت دوم این بود.

۱- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۱۰۰، ط اسلامی.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

۳- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۱۰۰، ط اسلامی.

۴- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

روایت سوم که باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل می کند: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ(عَلَیهِمَا السَّلام)» نقل می کند این است که «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّلَمِ فِی الدَّیْنِ قَالَ إِذَا قَالَ اشْتَرَیْتُ مِنْکَ کَذَا وَ کَذَا بِکَذَا وَ کَذَا فَلَا بَأْسَ»؛ (۱) [۷]اگر بگوید این کالا را به این مقدار من خریدم این عیبی ندارد؛ البته این خیلی شفاف و روشن نیست که محدوده آن تا کجاست، نفیاً و اثباتاً خیلی راهگشا نیست، بنابراین این دوتا فرعی که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در مسئله سوم ذکر کردند اقوا صحت است؛ می ماند فرع چهارم که آن هم خیلی بحث ندارد. پرسش: ...؟ پاسخ: آن مقدار که خارج از بحث است و آن که باطل است؛ امّا اساس کار، «بطل الجمیع» بود. این «بطل الجمیع علی قولٍ»، وجهی برای بطلان آن نیست؛ آن مقدار بر اساس یک ادعای اجماع شده، بر اینکه بیع کالی به کالی است، این چون منحل می شود؛ منتها حالا در این گونه از موارد خیارِ تبعُّض صفقه می آید یا نه، مطلب دیگر است. پرسش: ... ؟ پاسخ: بله، این بیع به دو قسم تقسیم شده است؛ نظیر آن جایی که مبیع «مستحقاً للغیر» در می آید که خیار تبعّض صفقه هم در کنار آن هست؛ دو فرش فروخت، یکی غصبی در آمد، در بیع واحد که دو تا فرش فروخت؛ منتها یکی که غصبی درآمد، این معامله نسبت به آن فرش حلال، صحیح است و نسبت به آن فرش دوم که غصبی است باطل است، چون فضولی است؛ اگر صاحب آن اجازه نداد باطل است و این خریدار اگر نمی دانست خیار تبعُّض صفقه دارد؛ اینجا هم همین طور است که معامله نسبت به آن پنجاه درهم نقد، صحیح است و نسبت به پنجاه درهم نسیه باطل است و اگر هر دو عمدی بود که خیار تبعُّض صفقه ندارد و اگر یکی عمدی بود و دیگری غیرعمد بود خیار تبعض صفقه دارند. پرسش: فرمودید در روایت بیع دَین به دَین است، اما اصطلاح کالی به کالی از کجا آمد؟ پاسخ: در سنن بیهقی است از طریق ما که نیست؛

ص: ۱۰۷۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۹، ابواب السلف، باب۹، ط آل البیت.

سنن بیهقی از وجود مبارک پیغمبر(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) نقل کردند، از طریق ما نیست؛ در آن روایت هست چون «کَلَأ» ؛ یعنی نسیه؛ اصل روایتی که از سنن بیهقی است همین است که «بَیع الکَالِئِ بِالکَالِئِ» فاسد است، این در سنن بیهقی در جلد پنجم نقل شده است، از طریق ما نیست؛ آن که از طریق ماست: «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ» است.

مسئله چهارم از مسائل یازده گانه مقصد سوم این است: «لو شرطا موضعاً للتّسلیم فتراضیا بقبضه فی غیره جاز و ان امتنع أحدهما لم یجبر»؛ (۱) [۸]این نص خاص نمی خواهد و مطابق با قاعده هم است. در بیع سلف یکی از شرایط صحت آن این نبود که یک جای معیّنی را شرط کنند، برای اینکه هر دو اهل یک محل و اهل یک شهر هستند و منصرف آن این است که وقتی می خرند، در همان شهر تحویل و تحوّل بشود؛ ولی اگر شرط کرده اند که اگر جزء کلان شهر بود، در کدام منطقه و در کدام محل تسلیم و تسلُّم شود؟ اگر شرط کرده اند که در کدام منطقه باشد، برابر «أَلْمُؤمِنُونَ عِندَ شرُوطِهِم» (۲) [۹]وفای به آن شرط لازم است؛ منتها چون حق اینهاست، اگر بعداً توافق کردند که در جای دیگر قبض و اقباض بشود، این صحیح است؛ این حکم که نیست، آن حکم شرعی این حق را امضا کرده، پس حق اینهاست. اگر در متن عقد «سلف»، شرط کرده اند که این کالای از پیش خریده شده را در فلان مکان تحویل و تحوّل حاصل کنند، وفای به آن لازم است. اگر بعد از عقد راضی شدند که در مکان دیگر توافق کنند، وفای به آن جایز است، امّا واجب نیست و اگر کسی حاضر نشد، مثلاً دیگری پیشنهاد داد که من در فلان جا تحویل می دهم، اما حاضر نشد، او را نمی شود مجبور کرد، چرا؟ برای اینکه آن شرط اساسی که در ضمن عقد بود آن مکان معیّن بود، نمی شود او را اجبار کرد که در مکان دیگر تحویل و تحوُّل بشود. او می گوید که مال شماست، من مال شما را دارم به شما تحویل می دهم، چرا نمی گیری؟ درست است مال اوست؛ امّا تحویل گرفتن در فلان مکان هم حق اوست، مثل تحویل گرفتن در فلان زمان معیّن که حق اوست. پس اگر بعد از عقد آن راضی نشد که در یک مکان دیگری تحویل و تحوّل حاصل بشود، جا برای جبر نیست. «الرابعه لو شرطا موضعاً للتسلیم فتراضیا بقبضه فی غیره» در غیر آن مکان، «جاز»؛ چون حق اینهاست. «و إن امتنع أحدهما»؛ اگر یکی از این دو گفت من راضی نیستم، همان جای اوّل را باید که تحویل بدهی؛ «لم یجبر» مجبور نمی شود که تحویل بگیرد. حالا مسائل بعدی یک مقدار ممکن است مبسوط تر باشد.

ص: ۱۰۷۹

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج ۷، ص ۳۷۱.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

فصل دهم از فصول ده گانه شرایع در مبحث تجارت، مربوط به جریان سلف است - چون متأسفانه تعطیلی زیاد بود، یک مقدار ناچار هستیم رئوس مسائل را بازگو کنیم که به اذهان شریف شما بیاید - در فصل دهم که مربوط به بیع سلف بود و هست، سه مقصد را مرحوم محقق در شرایع طرح کردند: مقصد اول این که «السلف ما هو»، مقصد دوم هم بیان شرایط صحت بیع سلفی است، مقصد سوم هم احکام سلف است که یازده مسئله در مقصد سوم است. (۱)

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۵ و ۶۰.

در مقصد اول بیان کرده اند که سلف عبارت از آن است که مشتری کالایی را به نحو کلی در ذمّه بایع بخرد، در زمان بعد به اصطلاح می گویند پیش خرید،در زمان مشخص، تحویل بگیرد. این یک حقیقت خاصی در بیع نیست، این در مقابل نسیه است. در نسیه، کالا نقد است ثمن در ذمه خریدار، سلف پول و ثمن نقد است و کالا در ذمّه فروشنده. یک حقیقت جدایی در قبال سایر حقایق بیعی نیست، این معنای سلف است و «مسلم» مشتری است که می گوید «اسلمت»، «مسلم الیه» بایع است «مسلم فیه» آن کالا است، مشتری به فروشنده می گوید «اسلمت کذا» فروشنده هم می گوید «قبلْت» یا می گوید «بعتُ».

در مقصد دوم شرایط صحت بیع سلف بود، چون بیع سلف یک حقیقت جدایی از سایر اقسام بیع ندارد، شرایط صحت آن هم جدای از آنها نیست. شش شرط برای صحت بیع سلف ذکر کرده اند: اول و دوم بیان جنس و وصف است، سوم جریان تقدیر کیل و وزن است، چهارم تعیین أجل و مدت است که چه وقت بپردازد، پنجم لزوم قبض ثمن، قبل از تفرّق از مجلس است، ششم امکان وجود آن کالا در ظرف تحویل می باشد.

این شرایط شش گانه در بیوع دیگر هم می باشد، جریان قبض اگر در سلف مطرح است، برای این که بیع دَین به دَین و به اصطلاح بیع کالی به کالی نشود. این بیع کالی به کالی ظاهراً در روایات اهل سنت است، (۱) در روایات ما دارد: «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ» (۲) [۳]که قبلاً در دلالت این روایت بر منع بیع کالی به کالی بحث شد که بیع دَین به دَین آن است که چیزی که به عنوان دَین در ذمّه کسی است این را با دَین دیگر معامله کنند، نه این که به وسیله بیع، دَین حاصل شود، کسی چیزی را سلفی بفروشد به مشتری که نسیه خریده است، این دلیل خاص دارد.

۱- التفسیر المنیر للزحیلی، وهبه الزحیلی، ج۳، ص۹۵.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، ابواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

به هر تقدیر لزوم قبض قبل از تفرّق، همان طوری که در مسئله سلف مطرح است، در نسیه هم مطرح است؛ برای این که بیع کالی به کالی نشود، پس این شرایط شش گانه ای که برای صحت بیعِ سلف ذکر شد، یک شرط جدایی که در سایر بیوع اصلاً مطرح نباشد، نیست.

می مانـد مقصد ثالث که احکام بیع سلف است، در این مقصد ثالث یازده مسئله را ذکر کرده اند که سه مسئله از آن مسایل یازده گانه بازگو شد، حالا مسئله چهارم مانده است. مسئله چهارم این است که عبارت مرحوم محقق در متن شرایع این است که اگر جایی را برای تسلیم مشخص کردند، آیا تعیین همان جا لازم است یا نه؟ «الرابعه لو شرطا موضعا للتسلیمِ فتراضیا بقبضه فی غیره جاز و إن امتنع أحدهما لم یُجبر» (۱) [۴]این مسئله اختصاصی به جریان سلف ندارد، شرط صحیح در هر عقدی جایز است، یکی از عقود هم عقد سلف است، اگر چیزی شرعاً جایز بود، تعهّد شرطی او در ضمن عقد جایز است، وقتی شرط بسته شد، وفا به آن می شود واجب، اول جایز است؛ یعنی صحیح؛ بعد «واجب الوفا» است. در جریان بیع سلف، بایع باید این کالا را تحویل مشتری دهد. در سر رسید اگر جایی به عنوان تبادر، انصراف، قرار محلی، قرار شهری باشد، آن است که اگر یک بیع سلفی منعقد شد، بایع در سر رسید، این کالا را کجا تحویل مشتری دهد؟ اگر با تبادر و انصراف مکان آن مشخص شد که همان جا متعیّن است، مثل این که عقد «مبنی علیه» واقع می شود، اگر جای معینی نیست، مطلق است، می توانند جای مشخصی را به عنوان مکان تسلیم شرط کنند؛ حالا اگر شرط کردند که در فلان مکان، این کالا را تحویل بدهند، بایع در مکان دیگر این کالاـ را تحویل می دهد و مشتری هم قبول کرده و راضی است، حق خود او است، این که حکم نیست، حق است، می توانـد در آن مکـان دیگر این را بپـذیرد. پس اصل مکان معین اگر با تبادر بود، انصراف بود، دیگر نیازی به تعیین نیست، گر چه در تمـام صوَر تعیین أولی است: «صونـا عن الشـقاق و الغرر» تعیین کننـد، در متن عقـد بهتر است، در بعضـی از موارد این احتیـاط، احتیـاط وجوبی است، در بعضـی موارد احتیـاط استحبابی. هر جـا که خطر غرر است، خطر اختلاف است، آن جا یا أقوی وجوب است یا أحوط وجوب است، یا اگر خطری در کار نبود، احتیاطاً به احتیاط استحبابی، تعیین آن مکان است. تعیین برای پرهیز از اختلاف، پرهیز از نزاع و همچنین غرر أولی است. اگر جای معینی بود که مورد انصراف بود؛ «ینصرف الیه»، اگر جای معینی نبود، بایـد تعیین کننـد: «صونا عن الغرر، صونا عن الاختلاف و الشـقاق». اگر جایی را معین کردنـد، بعد در هنگام تغییر و تحوّل، راضی شدنـد که جایی دیگر انجام دهـد، چون حق مسلّم آنها است، می تواننـد. این عیب ندارد و اگر راضـی نشدنـد یا یکی از دو نفر راضـی نشد، می گوید ما همان جایی که تعهد کردیم، همان جا انبار من یا زندگی من یا به خانه من نزدیک تر است، این مجبور نیست، باید برابر همان شرط عمل کنند. پس اگر یکی راضـی شد و دیگری راضی نشد، برابر آن تعهدی که کرده اند، عمل می شود و اگر هر دو راضی شدند، ممکن است که در همان محل رضایت تغییر و تحوّل شود.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۲۵۹.

این مطلب که در جریان عنوان سومین مسئله از احکام یازده گانه سلف مطرح شد، باز هم اختصاص به بیع سلف ندارد، در همه مواردی که دَینی در ذمّه کسی است، حالا یا قرض گرفته یا بیع سلف است یا بیع نسیه است یا موارد دیگر، دَینی در ذمّه کسی است که باید این دَین را ادا کند، اگر جای مشخصی دارد که مورد انصراف است که «ینصرف الیه» اگر جای مشخصی ندارد و قبلاً ـ قرار گذاشته اند که جایی مشخص باشد که آن عمده است، اگر جایی مشخص نشد، در این گونه از موارد اختلاف و شِقاق پیش می آید، مگر یک دَین قهری باشد؛ نظیر «من اتلف مال الغیر» (۱) [۵]او ضامن است یک عقدی نیست که برای پرهیز از اختلاف جایی که محل تأدیه باشد را تعیین کنند، در قرض می توانند، در سلف می توانند، در نسیه می توانند، چون در همه اینها عقود است و برابر این عقد کلّی در ذمّه بایع یا مشتری یا در ذمّه مقترض است، در همه این صوَر می توان تعیین کرد؛ امّا در جایی که برابر با ید هست: «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» این قرار نداشتند که کجا بپردازند، مال مردم را تلف کرده، باید به هر وسیله هست، به او برساند جای معینی ندارد، هزینه‌ی حمل این کار هم به عهده این متلف است، به اینکه مال مردم را تلف کرده، باید ایصال کند؛ امّا آن جا که عقد است، تعهد است، برابر آن شرطی که کردند می توانند؛ یعنی اگر جای معینی است که منصرف است، متبادر است که «هو المطلوب» نشد، باید تعیین کنند. اگر أمکنه متساوی بود، تعیین می شود مستحب یا أولی و اگر امکنه مختلف بود «صوناً عن الشقاق صوناً علی الغرر»، اگر أقوی وجوب نباشد، أحوط وجوب است، باید تعیین کنند؛ وگرنه همین مشکل نزاع و مانند آن پیش می آید. پس این مطلب هم اختصاصی به باب سلف ندارد، در قرض این طور است، در نسیه این طور است، در کلّی های دیگر که طلبکار هستند این طور است و مانند آن. پرسش...؟ پاسخ: آنها به محکمه مراجعه می کنند، اگر عرف چیزی داشت که قاضی برابر آن عرف حکم می کند و اگر نشد که بدهکار باید حق را تسلیم کند، بدهکار کسی که بر او واجب است، این کالا را تسلیم می کند اگر جایی را معین نکردند، تسلیم واجب است، باید تسلیم کنند، اگر محل اختلاف بود، حق را به مشتری می دهند، برای اینکه بر بایع واجب است این کالا را تحویل او دهد، برای اینمحذورِ اختلاف پیش نیاید، در متن عقد آن را قرار بگذارند.

۱- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص ۲.

مستحضر هستید که قسمت مهم معاملات را مثل خود اصول، عقل دارد مدیریت می کند. رسالت اصلی فقه، اداره جامعه است که الان جامعه را فقه دارد اداره می کند، بدون فقه که جامعه و حکومت اداره نمی شود، حرف اول اداره جامعه به فقه است، فقه تا پویا و «جامع الاطراف» نباشد، توان مدیریت جامعه اسلامی را ندارد و پویایی فقه در پرتو عظمت و جلال و جبروت و شکوهِ اصول است اگر اصول قوی نباشد، اصول آخوندی در کفایه باشد، این هرگز آن قدرت را ندارد که یک فقه قوی ارائه کند، سرّ این که این گونه از اصول ها توان آن را ندارند که فقه پویا اداره کنند، برای اینکه جای عقل خالی است، خود اصول را عقل اداره می کند، اینها به جای اینکه بیایند درباره عقل بحث کنند، درباره قطع بحث کردند که قطع حجّت است؛ آخر این حرف، حرف علمی شد، قطع معلوم است که حجت است. عقل؛ یعنی عقل، عقل جزء منابع معرفتی است، سراج منیر است، مبادی او عقل تجربی، عقل نیمه تجربی، عقل تجریدی کلامی، عقل تجریدی فلسفی، عقل تجریدی بالاتر، عقل با همه آن ۲۴ مقدمه ای که با تشکیل آنها، عقل می تواند فتوا دهد، آنها باید اصول را زنده نگه بدارند تا اصول پویا، فقه را زنده نگه بدارد، الآن شما ببینید، خود اصول را عقل اداره می کند، شما ده ها بار اول تا آخر جلد اول کفایه را نگاه کنید، نه از آیه خبری هست، نه از روایت خبری است، عقل مدیریت می کند، امر مفید وجوب است یا نه، امر مفید تکرار است یا نه، امر مفید فور است یا تراخی، امر به شیء مقتضی ضد است یا نه، این امر تعیینی است یا نه؟! همه اینها به این که اطلاق امر این است، بنای عقلا این است، همه حرف ها این که وقتی بنای عقلا این طور شد، این حرف راچه کسی می فهمد این را عقل مدیریت می کند که شارع مقدّس یک روش خاصی نیاورد، بنای عقلا این است، یک؛ بنای عقلا هیچ حجیت ندارد، چون معصوم نیستند، دو؛ تا به امضای صاحب شریعت نرسد، معتبر نیست، سه؛ این بنا در مرآی و مسمع صاحب شریعت بود، چهار؛ صاحب شریعت هم همه اینها را امضا کرده است، پنج؛ پس این می شود حجت، شش.

همه این امور شش گانه را عقل مدیریت می کند عام و خاص این طور هست، مفهوم و منطوق این طور هست، مطلق و مقید این طور است، ما آیه ای داریم، روایتی داریم که خاصِّ مخصص عام است، مقید مطلق را تقیید می کند، ظهور عام، ظهور لفظی است، در ظهور اطلاقی مقید هست، همه شما هیچ آیه ای، هیچ روایتی در این جلد اول، تا برسیم به جلد دوم؛ در جلد اول کفایه می بینیم که فقط عقل مدیریت می کند. عقل می گوید بنای عقلا این است، یک؛ عقل می گوید که بنای عقلا حجت نیست، دو؛ عقل می گوید وقتی بنای عقلاـ در مرآی شارع مقدس بود و شارع مقدس دید و نگفت و می توانست بگوید، امضا کرده است این می شود حجت، این سه و چهار. خود عقل است که اصول را رهبری می کند. الآن در همه موارد می گوییم، رجوع به خُبره، رجوع به خُبره؛ یعنی آیه ای داریم، روایتی داریم؟ این که نیست بنای عقلاـ بر این است، یک؛ این بنا هیچ حجیتی ندارد، دو؛ این بنا در مرای صاحب شریعت است، سه؛ صاحب شریعت این را دید و تقریر کرده است، سکوت کرده است تقریر او حجت است، چهار؛ این بنا می شود حجت، پنج.

در معاملات این طور است، در اصول این طور است، وقتی اصول زنده است که این قطع را بیاندازند دور، عقل را بیاورند سر جایش بنشانند، عقل چراغ است، نه راه؛ راه را خوب تشخیص می دهد، مقدماتی لازم است، براهینی لازم است که از کدام مقدمات عقل می تواند، قیاس تشکیل دهد تا عرفی را با عقلی اشتباه نکنیم تا عادی را با عقلی اشتباه نکنیم تا بعید را با عقلی اشتباه نکنیم و بشود حجت. الآن همه حرف ها را عقل اداره می کند، در این گونه از موارد که سلف چیست، احکام سلف چیست، شرای سلف چیست، قسمت مهم آن را عقل اداره می کند؛ بله گاهی هم بخشی از روایات هست که بیع دَین به دَین جایز نیست و مانند آن.

به هر تقـدیر مسـئله پنجم که ایشـان ذکر می کننـد این است: «الخـامسه إذا قبضه، فقـد تعیّن و برأ المسـلمُ إلیه فإن وجـد به عیباً فردّه، زال ملکه عنه و عاد حقّه إلی الذمّه سـلیماً من العیب». (۱) [۶]مسـئله پنجم این است که در سلف، مبیع کلی است، چون مبیع کلی است در ذمّه فروشـنده است. در مسئله خیار عیب، آن جا که مبیع کلی باشد و بایع کلی در ذمّه فروخت، در هنگام تسـلیم، یـک کالاـی معیب را تحویـل داد، این جا جا برای خیار عیب نیست، این جا مشتری نمی توانـد بگویـد، چون این کالا مَعیب است، خیـار عیب دارد، معـامله را به هم می زنم، چون معامله که روی شـخص خارج نبود، معامله روی آن کلّی در ذمّه بود و همچنـان هست، مشتری فقـط تنها حقی که دارد این است که آقا این را بگیر، عوض بکن همین! بیش از این حق نـدارد، اگر راضـی شـد که «تحقق الامر» اگر راضـی نشد، فقط حق دارد بگوید آقا این را عوض بکن! نه من معامله را به هم می زنم، در این که مـبیع نبـود. آن جـا که مـبیع شـخص خـاص است، عین خـارجی است؛ یعنی این میوه در این جعبه بود، این شـخص همین میوه را خریـد، نه میوه کلی را، بعـد موقعی که خواست تحویـل بگیرد، دیـد پوسـیده است، این جـا خیـار عیب دارد، می تواند معامله را به هم بزنند، چون معامله روی عین شخصی بود. پرسش:...؟ پاسخ: بله خیار عیب سه ضلع دارد: حالا یا قبول می کنـد، «بلاأرش» یا قبول می کنـد «مع الأرش» یا فسخ می کند، الآن سـخن در فسخ است. در جریان شـخص اگر مبیع شخصـی باشد بله، آن خیار عیب معروف تو مبیع شخصـی است، در مبیع کلی جا برای خیار عیب نیست. یک وقت است که فروشـنده و بایع می گوید که میوه این جعبه را من به شما فروختم، مشتری وقتی که خرید می خواهد تحویل بگیرد، می بیند که این مبیع فاسـد است، خیار عیب دارد و می تواند معامله را فسخ کند؛ امّا یک وقت است که فروشـنده می گوید من یک جعبه میوه به شما فروختم نمی گویـد این جعبه را این کلی در ذمّه است، وقتی این کلی در ذمّه را فروخت، موقع تسـلیم، جعبه ای تحویل او داد که میوه هـای این جعبه فاسـد است، مشتری خیـار عیب نـدارد، مشتری که این را نخریـد، مشتری آن کلّی در ذمّه را مالک شـد، تنها حقی که مشتری دارد این است که بگویـد، آقا این را عوض بکن! نمی توانـد بگوید من معامله را به هم زدم، معامله مسـتقر شـد، این جعبه خـارجی هم که مـبیع نبود آن که مبیع بود، کلّی در ذمّه است، کلی در ذمّه هم که معیب نیست، مشتری فقط می توانـد بگویـد آقا این را عوض کنیـد، سالم بدهیـد همین! اگر راضـی شد که راضـی شد، نشد، باید بگوید که عوض بکن!

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

در مقـام مـا هم همین طور است، جـا برای خیار عیب نیست. خیار عیب برای جایی است که مبیع مشـخص، این معیب در بیاید مشتری بگویـد، من این را پس می دهم، معـامله را به هم بزنـد؛ امّا در جریان سـلف که کالای یک امر کلی در ذمّه است کلی که معیب نمی شود. اگر یـک فردی کلی را بر آن فرد تطبیق کرد، آن فرد معیب بود، تنها حقی که خریـدار دارد این است که آقـا این را بگیر عوص بکن همین! در جریان مبیع شخصـی آن جا که مبیع شـخص معیّن است و خریـد و فروش بر آن شـخص مسـتقر انجام شد، وقتی فروشـنده این مبیع کالای شخصـی را فروخت، این کالای شخصی از ملک فروشنده خارج شد به ملک مشتری درآمـد، وقتی که قبض شد، ملک خود را قبض کرد؛ ولی وقتی که دید فاسد است، چون این ملک متزلزلاً خارج شد، چون امر، امر لازم نیست، در اثر خیاری بودن، بتواند معامله را فسخ کند، حالا یا فسخ کند یا امضا می کند «مع الأرش» یا امضا می کند «بلاأرش»، آن جا که شخص باشد؛ امّا در مقام ما که مبیع کلی است، خروج این کالا از ملک فروشنده، متزلزل است، نه مسـتقر؛ برای اینکه شاید خریدار بگوید که این را عوض بکند، چون فروشـنده وقتی که این کالای مشخص را نفروخت، این را که تملیـک نکرد، کلی در ذمّه را تملیـک کرد، کلی در ذمّه هم که منحصـر در این فرد نیست. پس اگر فردی را فروشـنده، تحویـل خریـدار داد، خروج این فرد از ملک فروشـنده، به نحو متزلزل است، نه به نحو مسـتقر؛ اگر فروشـنده قبول کرد که می شود خروج مسـتقر و اگر برگرداند که «عاد الملک إلی أصـله». آن وقت مبیع باز در ذمّه فروشنده است، چون در ذمّه فروشنده است، دوباره باید که فرد سالمی تحویل بدهد.

عصاره‌ فرمایش مرحوم محقق در متن شرایع به عنوان مسئله‌ پنجم از مسایل یازده گانه مقصد سوم این است: «اذا قبضه»، اگر مشتری این کالای که کلی که در ذمّه فروشنده بود آن را قبض کرد «فقد تعیّن»، آن کلی برای این فرد تطبیق شد «و برأ المسلم إلیه»، «مسلم إلیه» بایع است، «مسلم» مشتری است، «مسلم فیه» کالاست. «و برأ المسلم إلیه فإن وجد»، این «مسلم»، این که می گوید «أسلمتُ»؛ یعنی «أسلفت»؛ یعنی «إشتریتُ منک سلماً و سلفاً»، این مشتری دید این کالا معیب است، «فإن وجد به عیباً فردّه» برگرداند، نمی تواند معامله را فسخ کند «فردّه زال ملکه عنه و عاد الحق إلی الذمّه سلیماً من العیب»، این حق دوباره در ذمّه بایع مستقر می شود، باید یک فرد سالمی تحویل بدهد؛ زیرا این فرد معیبی که فروشنده، تحویل خریدار داد، از ملک فروشنده به نحو متزلزل خارج شده است، نه به نحو مستقر، چون هنوز معلوم نیست که خریدار قبول کند، وقتی نکول کرد، برمی گردد، حق در ذمه فروشنده است، باید سالم تحویل بدهد، اگر قبول کرد خروج آن متزلزل می شود. لازم، دیگر از ذمه او خارج شده است و متعین شده است، در عین حال چیزی در ذمّه او نیست. الآن در معرض تبدیل است، نه در معرض فسخ. پرسش:...؟ پاسخ: برای اینکه این مبیع نیست، این شخص مبیع نیست، مبیع کلی در ذمّه است، کلی در ذمّه هم که معیب نیست. آن که مبیع است عیب ندارد، بله صحیح الآن منتها کلی صحیح الآن همین طور است، شخص که مبیع نبود. بنابراین این خیار عیب ندارد، این که معیب نیست آن که مبیع است، در ذمّه فروشنده است، آن که عیب ندارد، اینکه تحویل داد به عنوان مصداق اگر عیب پیدا کرد، عوض می کنند؛ ولی برخلاف جایی که مبیع یک شخص معیّن باشد؛ یعنی اگر فروشنده، میوه‌ مشخصی در جعبه‌ معین را فروخت این مبیع چون معیب است، خیار عیب حق است؛ امّا کلّی در ذمّه که عیب ندارد. آن که فروخته آن سالم است، این که تحویل می دهد، این نمی تواند مصداق آن باشد عوض می کنند؛ بنابراین این فقط حق تبدیل دارد؛ نه حق فسخ . آن جا که فسخ است برای جایی است که مبیع شخص معیّن باشد، این عصاره‌ مسئله پنجم از مسایل یازده گانه است.

نکته أسف باری هم درباره تعطیلی فراوانی که متأسفانه حوزه دارد، داشته باشیم؛ آقایان این مطلب را بدانید که اتلاف عمر، حقیقت شرعیه ندارد؛ یعنی منتظر نباشیم که یک آیه ای نازل شود یا امام صادق(علیه السلام) بفرماید که تعطیلی بیست روزه، اتلاف عمر است، اگر توقع داشته باشید که یک حقیقت شرعیه ای برای اتلاف عمر باشد، بله ما چنین چیزی نداریم، امّا این تعطیلی بی حساب، اتلاف عمر، دیگر آنها که به جایی رسیدند؛ هرگز این طور تعطیلی نداشتند. یک وقت است تعطیلی پیش می آید؛ مثل فاطمیه، عزاداری است، آن در حقیقت امام شناسی است، صدیقه شناسی است، آن جا درس است، به این شرط که به صورت روضه تبدیل نشود و بسیاری از اینها که به جایی رسیدند، درس های تعطیلی داشتند؛ این مناسبت های تعطیلی، مناسبت های تعطیلی رسم بود؛ یعنی پنج شنبه و جمعه هم درس داشتند. تاچهل سال، انسان ذوق درس خواندن دارد، بعد ناچار است یا این شود، یا این نهاد، یا آن نهاد برود. معنای اتلاف عمر همین است، انتظار داشته باشید که یک حقیقت شرعیه ای برای اتلاف عمر در آیه ای، در روایتی باشد، نیست، اتلاف عمر همین است حیف است، آدم چنین عمر را بدهد و چیزی نگیرد و عوام بمیرد! این همه علوم ریخته در کتاب و سنت، آن همه درجاتی که برای علما ذکر کردند این همه استقبالی که فرشته ها از علما در هنگام مرگ می کنند؛ حیف است انسان آن مقام را از دست بدهد! بالأخره یا شورای مدیریت باید این برنامه ریزی کنند یا خود آقایان باید وقت خود را مدیریت کنند، یا نشد درس تعطیلی! یعنی تدریس کنید، مباحثه کنید، تألیف کنید، برنامه ریزی کنید.

مرحوم آیت الله بهجت را خدا غریق رحمت کند! می فرمود که یکی از بهترین راه که شاخص بحث های اخلاقی است، مطالعه احوال علماست، ببیند این همه علما که چنین شدند، بالأخره اینها یک استعداد متوسطی داشتند، اینها که خیلی راغی نبودند، غالب اینها یک استعداد متوسطی داشتند، احیاناً بعضی از استعداد متوسط، یک مقدار بیشتر؛ امّا قسمت مهم با تلاش و کوشش بود. ایشان می فرمودند که خواندن شرح حال اینها، کار اخلاق را می کند. بنابراین حتماً ما باید برای تعطیلی، برنامه ریزی کنیم که امیداوار هستیم «إن شاء الله» تمام لحظه های پُر برکت شما، نورانی باشد!

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

پنجمین مسئله از مسائل یازده گانه مقصد سوم بیع «سلف» این بود که محقق فرمود: «الخامسه إذا قبضه فقد تعیّن و برأ المسلَمُ إلیه فإن وجد به عیبا فردّه زال ملکه عنه و عاد الحق إلی الذمه سلیما من العیب»؛ (۱) [۱]اگر در معامله «سلف»، «مُسلِم»، یعنی مشتری از «مسلَم الیه»، یعنی بایع در سررسید، کالا-را تحویل گرفت و قبض کرد بعد معلوم شد که این کالا معیب است، یا قبول می کند که معامله تمام است، یا رد می کند. اگر رد کرد این کالایی را که گرفت از ملک او زائل می شود، یک؛ به ملک بایع برمی گردد، دو؛ و آن کالای سلیم از عیب در ذمه بایع مستقر می شود، سه؛ بایع باید از عهده تعهّد آن بربیاید، چهار. این عصاره مسئله پنجم از این مسائل یازده گانه است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

نقدی که بر مرحوم محقق وارد کردند این است که ما یک مبیع شخصی داریم و یک مبیع کلی؛ در بیع «سلف» مبیع کلی است، وقتی مبیع کلی بود، سالِم در ذمه بایع است، پس آن سالِم را باید تحویل بدهد؛ آنچه را که در ذمه بایع است قبض نداد، آنچه را که قبض داد در ذمه او نبود، پس مأخوذ غیر از مبیع است و مبیع اخذ نشد؛ این چیز بیگانه است و شما چگونه می گویید که مشتری اگر رد کرد، دو حکم پیدا می شود: یکی اینکه این کالا از ملک مشتری زائل می شود، دوم اینکه برمی گردد به ملک بایع؟! این اصلاً ملک مشتری نشده بود و اصلاً مبیع از ملک بایع بیرون نیامده، چون آنچه را که بایع در بیع «سلف» فروخت مبیع سالم است و آنچه را که تحویل داد مبیع معیب است؛ این مبیع غیر از آن معیب است، پس اصلاً تحویل نداد و مشتری مالک نشد؛ شما یا گرفتار جمع بین «نقیضین» هستید، یا انفکاک لازم از ملزوم. جمع بین «نقیضین» این است که اگر شما حکم کردید با پرداخت معیب، ذمه بایع تبرئه می شود، این جمع بین «نقیضین» است، چرا؟ برای اینکه هم ذمه بایع تبرئه شد، هم چیزی ملک مشتری نشد، مشتری مالک صحیح است نه معیب. اگر بگویید مبیع از ملک بایع خارج شد؛ ولی ذمه آن تبرئه نشد، این انفکاک لازم از ملزوم هست، برای اینکه اگر از ذمه بایع خارج شد، حتماً برائت حاصل می شود. اینها اشکالاتی است که بر متن محقق وارد شده و مرحوم شهید ثانی در مسالک اینها را سازماندهی کرد، (۱) بعد مرحوم صاحب

جواهر، اول نـام مرحوم شـهید را می برد؛ اما تـا پایـان انسان خیال می کنـد فرمایش مربوط به خود اوست، تقریباً بیش از یک صفحه فرمایشـات مسالک را نقل می کنـد، بـدون اینکه بگویـد از چه کسـی است. (۲) سـابق این طور بود که فرمایشـاتی که دیگران گفتنـد اگر مورد قبول بعدی ها بود، این را نقل می کردند و این را صاحب جواهر مدیریت کرد، در حالی که صدر و ساقه این فرمایش متعلق به مرحوم شـهید ثانی است. شهید ثانی اشکال هایی که بر محقق وارد شده را نقل می کند، یک؛ خود پاسخ متقن می دهد، دو؛ پاسـخی که شـهید اول از اشکالات می دهد آن را نقل می کند، سه؛ این پاسخ را نمی پذیرد، چهار؛ حرف خود را تثبیت می کنـد، پنـج؛ این بیش از یـک صـفحه از آن صـفحات ریز را در بر گرفته و مرحوم صاحب جواهر همه این امور خمسه را مدیریت کرده و انسان خیال می کند اینها فرمایش صاحب جواهر است.

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

بنابراین این راه حل دارد، اما «والذی ینبغی أن یقال» که بحث سازمان پیدا کند؛ مستحضرید که در مسئله بیع قبل از اینکه وارد مسئله خیارات بشوند، سه فصل از فصول رسمی بیع جزء عناصر محوری است: یکی اینکه «البیع ما هو؟» دیگری اینکه «البایع و المشتری من هما؟» سوم اینکه «المبیع ما هو؟»

در فصل اول که بیع است، ایجاب و قبول و انشاء و ترتّب و موالات و قولی و فعلی و معاطاتی و اینها مطرح است. در فصل دوم، شرایط بایع و مشتری از بلوغ و عقل و رشد و اختیار و اراده و مانند آن مطرح است. در فصل سوم از اینکه مبیع باید مِلک باشد، منفعت محلله عقلایی داشته باشد و طِلق باشد و مانند آن. نسبت به مبیع که باید مِلک و طلق باشد، همه این شرایط برای آنجایی است که «معقود علیه» عین آن شیء باشد؛ ولی اگر «معقود علیه» واجد همه شرایط بود؛ ولی در مقام وفا و تسلیم، شیء فاقد آن شرایط بود، این باعث بطلان معامله نیست؛ لذا خیلی فرق است بین اینکه بیع بر مال مردم واقع بشود که این بیع می شود فضولی؛ بیع بر مِلک وقف واقع بشود که این بیع می شود باطل؛ بیع بر مبیعی که فاقد شرط، فاقد وصف، فاقد سلامت است واقع بشود، این بیع می شود صحیح؛ ولی متزلزل و خیاری است. این سه حکم را آنجایی که بیع بر چنین کالا‌یی اتفاق افتاده باید حفظ کرد و آنجایی که بیع بر کالای واجد شرایط واقع شد، ولی در مقام وفا و تسلیم، گرفتار یکی از این فقدهاست، باید فکر کرد که در جای اول معامله باطل یا متزلزل است و در جای دوم هیچ اثری از بطلان معامله نیست.

ص: ۱۰۹۲

بیان آن این است یک وقت است که این عقد بیع بر مال وقف واقع می شود؛ وقف از آن جهت که تحبیس اصل است و از ملکیت خارج شده یا ملک «موقوف علیه» و طلق نیست، قابل خرید و فروش نیست، «وقع البیع علی الوقف»، این شیء خاص خارجی تحت بیع قرار گرفته و این معامله می شود باطل. یک وقت است که عقد روی وقف نیست، بلکه شخص ملک طلق دارد و ملک طلق خود را فروخت؛ ولی در هنگام وفا و تسلیم مال وقف را می دهد؛ اینجا وفا باطل است نه معامله. اینجا وفا نشده نه اینکه معامله منعقد نشد. این شخص گیرنده باید کالا را پس بدهد و کالایی را که خرید تحویل بگیرد. خیلی فرق است بین عقد باطل و بین وفای باطل! آنجا که شخص کالای خود را می فروشد «وقع العقد علی الملک» - ملک طلق - ؛ فرشی را فروخته، اما در مقام وفا فرش وقفی را دارد می دهد، این وفا باطل است نه آن عقد، «وقع العقد علی الملک» که طلق است؛ اما وفا باطل است، مشتری می گوید این وفا صحیح نیست، تبدیل بکن به یک ملک طلق.

همچنین در مسئله فضولی، یک وقت است عقد بر مال مردم واقع می شود، این عقد مثل عقد بر وقف نیست که رأساً باطل باشد، بلکه این عقد صحیح است؛ منتها متزلزل است و باید که مالک آن اجازه بدهد. اگر مالک اجازه داد «بالنقل أو الکشف»، این معامله می شود تام و گرنه متزلزل است. عقد فضولی از نظر عقدی مشکل ندارد، از نظر «معقود علیه» مشکل دارد. عقد ایجاب، قبول، انشا، ترتّب، موالات، عربیت و ماضویت آن درست است، همه چیز آن درست است؛ منتها عاقد، مالک یا مَلِک نیست و این «معقود علیه» هم تحت ولایت و ملک او نیست، این متزلزل و محتاج به اذن مالک است؛ ولی اگر کسی عقد را بر ملک شخصی خود واقع کند و در مقام وفا مال مردم را بدهد، این وفا فضولی است نه عقد؛ عقد همچنان صحیح و سر جای خود محفوظ است. شخصی که وفای او فضولی است، مشتری باید بگوید که این مال را به صاحب آن بر گردان و مال خود را به ما بده. پس فرق است بین اینکه عقد بر ملک مردم واقع بشود که این معامله می شود فضولی، یا عقد بر ملک شخصی خود واقع می شود وفا می شود فضولی؛ این عقد صحیح و لازم است و متزلزل نیست.

ص: ۱۰۹۳

«هکـذا فی المقـام»؛ یـک وقت است که بیع بر کلی سـالم واقع می شود، مثـل میوه سالم؛ واجـد همه شـرایطی است که مشتری گفته یا شـرایطی است که عقد «مبنیاً علیها» واقع می شود؛ ولی در مقام وفا این شخص کالای معیب یا فاقد وصف یا فاقد شرط وماننـد آن را داد، اینجـا او خیـاری نـدارد، چـون «وقع العقـد علی الصـحیح»، این وفـا عیب دارد نه «معقود علیه»؛ این عیب در حوزه عقد نیست تا خیارآور باشد، بلکه در حوزه تسلیم است و این مشتری فوراً می تواند بگوید که آقا این را عوض کن، آن کالای صـحیح را به من بـده؛ این بر اساس مقتضای قاعده اولی. اگر عقد بر معیب، یا فاقد شـرط یا وصف واقع شده باشد، این عقد خیاری است، چرا؟ اصـلاً ادله خیار را برای همین گذاشـتند و برای همین جاست؛ اما آنجایی که عقد روی واجد شـرایط، واجـد اوصاف و واجـد سـلامت هست؛ ولی در مقام وفا بایع فاقد را می دهد، مشتری می تواند بگوید این را بگیر و سالم را به من بده، نه اینکه من معامله را فسخ می کنم؛ معامله که صـحیح واقع شده و معامله خیاری نیست. عقدی خیاری است و مشتری می توانـد معامله را بر هم بزنـد که «وقع العقد علی المعیب»، «وقع العقد علی فاقد الشـرط»، اینجا که عقد بر واجد و سالم شد و دیگر خیار ندارد، این مقتضای قاعده اولیه است.

بنابراین ما دو حوزه داریم در مسئله بیع، یکی حوزه عقـد است و یکی حوزه وفاست. اگر عقد بر معیب، وقف، ملک غیر طلق مثل رهن، بر مال مردم، یا بر مبیع فاقد شـرایط و این گونه از موارد بشود یا رأساً باطل است، مثل وقوع عقد بر وقف، یا صحیح و متزلزل و معلق به اذن مالـک است، مثـل بیع فضولی؛ بیع فضولی که باطـل نیست یـا صـحیح است و اذن مالک نمی خواهـد؛ منتها ترمیم وصف و شرط را می طلبد، مثل بیع خیاری.

ص: ۱۰۹۴

بر اساس این قواعد، محقق که در متن شرایع فرمود: اگر کسی سلف فروشی کرد؛ یعنی کالا را در ذمه فروخت، کالای ذمه که معیب نیست؛ ولی در مقام وفا یک معیب را داد آیا جای خیار است یا جای خیار نیست؟

در توضیح این مطلب باید روشن شود که اگر مبیع شخصی و معیب بود، معلوم می شود که خیار عیب هست؛ اگر «کلی فی المعین» بود و همه آن کلی آسیب دید، مثل اینکه طَبَق دار به مشتری گفت، من یک کیلو میوه از این طَبق را به شما فروختم؛ این «کلی فی المعین» است، انتخاب آن هم به عهده من که من باید جدا کنم و نمی گذارم شما جدا کنی، یا انتخاب و جدا کردن با شماست که تطبیق کلی بر فرد به دست شما باشد و اتفاقاً همه میوه های این طَبق معیب درآمده بود؛ این به منزله همان است که «وقع العقد علی المعیب»، اینجا خیار عیب دارد. ولی اگر «کلی فی المعین» بود، تطبیق آن یا به دست مشتری یا به دست بایع بود، این پاکت میوه را داده بود دست مشتری یا پاکت میوه را به دست خود گرفت، از این طَبق گرفت و در آن ریخت و اتفاقاً معیب درآمد، اینجا مشتری می تواند بگوید این را عوض کن و سالم را به من بده، مشتری خیار عیب ندارد، چرا؟ چون عقد بر معیب واقع نشد، عقد بر صحیح واقع شد، در این طَبق میوه های سالم هم فراوان است؛ کلی «فی المعین» هست؛ ولی فرد افراد صحیح زیاد دارد. کلی در ذمه هم همچنین است، کلی در ذمه که فاسد نیست. اگر عقد بر کلی در ذمه واقع شد و در هنگام وفا و تطبیق، مشکلی پیش آمد، مشتری می تواند بگوید که این را عوض بکن، نه اینکه من خیار عیب دارم. اینها خطوط کلی است که «علی القواعد» است.

پس چطـور مرحـوم محقق(رضوان الله علیه) فرمود که او می توانـد رد کنـد، این مالـک می شود، یـک؛ اگر قبول کرد که ذمه بـایع تبرئه می شود و اگر نکول و رد کرد سه تـا حکم پیش می آیـد: یـک، آنچه را که گرفته از ملک مشتری زائل می شود؛ دو، از ملک مشتری که خـارج شـد وارد ملک بـایع می شود؛ سه، آن مبیع اصـلی که مورد عقـد بود در ذمه بـایع «سـلیماً عن العیب» مستقر می شود. این سه تا مطلب را محقق در متن شـرایع در مسئله پنجم فرمودنـد. بر ایشان اشکال شـده که شـما می گوییـد وقتی مشتری رد کرد از ملک او زائل می شود و به ملک بایع برمی گردد، این جمع بین «نقیضـین» است، برای اینکه از ملک بایع خارج نشد؛ آنچه را که او فروخت صحیح است، آنچه که تحویل داد معیب داد که معیب را نفروخت، بلکه سلیم را فروخت. اگر بگوییـد از ملـک او خـارج می شود؛ ولی ذمه او تبرئه نمی شود، انفکاک لازم از ملزوم است. اگر بگوییـد هم از ملـک خـارج می شود و هم از ملک خارج نمی شود، جمع بین «نقیضـین» است. این اشـکالاتی است که بر مرحوم محقق وارد کردند و حالا باید پاسخ بدهند.

مرحـوم شـهید اول یـک راه را انتخـاب کرد، (۱) [۴] مرحوم شـهید ثـانی راه دوم را انتخـاب کرد. تعـبیری که شـهید ثـانی در مسالک از صاحب دروس و ذکری می کنـد می گوید «قال الشـهید(رحمه الله)»، خودش هم که به این فیض رسـیده است؛ می گوید که شـهید(رحمه الله) آمده راه حل نشان داد و آن راه حل این است که در ظرفی که بایع کالای معیب را تحویل مشتری داد، ظاهراً این کالا از ملک بایع خارج می شود، یک؛ ظاهراً وارد ملک مشتری می شود، دو؛ اگر مشتری برگردانـد حکم اول سر جـای خود محفوظ است؛ اگر قبول کرد این حکم ظـاهری به حکم باطنی تبـدیل می شود؛ یعنی واقعاً و باطناً دیگر مشتری مالـک شـده است. حالاـ حق ارش یا حق خیار دارد، مطلب دیگر است، برای اینکه وقتی معیب را مشتری تحویل گرفت، ملک اوست؛ منتها ملک متزلزل است و خیار دارد، می تواند بر هم بزند؛ ولی ارش نمی تواند بگیرد برای اینکه ارش در جایی اسـت که «وقع العقـد علی المعیب». این عصـاره راه حلی است که شـهید اول بیـان کرد که همه این راه هـا و زحمت را شـهید ثـانی کشیده و مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) هم مدیریت کرده و این یک صفحه و نصف را نقل کرد. (۲)

ص: ۱۰۹۶

۱- الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، الشهیدالاول، ج۳، ص ۲۴۰.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

مرحوم شـهید ثـانی می فرمایـد که این راه حـل نیست؛ اینجا حکم ظاهری و حکم باطنی و اصل که نیست، اینجا ما یک ملک داریم واقعـاً و باطنـاً؛ منتها متزلزل، ما ملک متزلزل فراوان داریم که ملک ظاهری نیست، بلکه ملک واقعی است. در همه موارد خیار، «ذو الخیار» واقعاً مالک است؛ منتها «ملکاً متزلزلاً». نشانه مالکیت بایع این است که تمام نماهای منفصل برای اوست، اگر درختی است که خریده؛ منتها معیب درآمد، تا پس بدهد تمام این میوه ها را می تواند استفاده کند، میوه نمای منفصل درخت است، شـیر گاو و گوسـفند، نمای منفصل آنهاست؛ اما بالندگی درخت نمای متصل است برای صاحب اصلی آن است؛ نمو و فربهی گـاو و گوسـفند نمـای متصل است برای صاحب اصـلی است، اما نمای منفصل برای مشتری است. این نمای منفصل که برای مشتری است، معلوم می شود که مشتری مالـک شـد. ظرفی که مشتری قبض کرد، معلوم شـد که مالک شـد، چون مالک شـد نمـا برای اوست. بنـابراین مـا سـخن از ملک ظاهری نـداریم، بلکه ملکی است واقعاً؛ منتها متزلزل، ملک متزلزل هم فراوان است تمـام اقسـام چهارده گانه خیار، ملک متزلزل است. در زمان خیار «ذو الخیار» که مالک می شود، ملک آن متزلزل است. هم آن بـایع ثمنی را که گرفته نسبت به ثمن، ملک متزلزل دارد و هم مشتری کالایی را که دریافت کرده، ملک متزلزل دارد؛ ملـک متزلزل که در معاملات فراوان است. مـا ملک ظاهری در برابر ملک باطنی نـداریم، بلکه ما ملک متزلزل داریم در برابر ملک مستقر.

حالا که این چنین است، نظر نهایی را می گوییم و از متن محقق حمایت می کنیم؛ منتها کمبودی در عبارت محقق است آن را باید ترمیم بکنیم و آن این است که اگر سلف فروشی شده که کلی «سلیماً» در ذمه بایع است و در موقع وفا معیب داده شد «و رضی به المسلِم أی المشتری» - «مسلِم» کسی است که می گوید: «أسلمت» و «أسلفت»؛ «مسلَم الیه» آن بایع است «مسلَم فیه» آن کالا-ست، - «مسلِم»، یعنی مشتری اگر راضی شد، تمام احکام خیار عیب بر آن هست، چرا؟ برای اینکه درست است که حدوثاً عقد بر کلی واقع شد؛ ولی بقائاً در مقام وفا، بایع آن کلی را بر یک شخص معین تطبیق کرده است، یک؛ و مشتری هم به این رضا داد، دو؛ «فقد تعیّن الحق فی المعیب»، سه؛ پس گویا این بیع روی معیب واقع شد و همین معیب را مشتری تحویل گرفت، پس خیار عیب دارد؛ بنابراین ارش از این به بعد راه دارد. شما قبول دارید که نمای منفصل برای مشتری است؟ معلوم می شود که ملک اوست، اگر ملک ظاهری بود که نما ملک او نمی شود. این ملک واقعی است؛ منتها متزلزل؛ فاصله بین قبض و رد، هر نمای منفصلی که پدید بیاید برای مشتری است. معلوم می شود که ملک واقعی اوست؛ منتها متزلزل است. در جمیع اقسام چهارده گانه خیار همین طور است، «ذو الخیار» مالک است «ملکاً متزلزلاً» و آثار آن و نمای منفصل آن برای اوست. وقتی که تطبیق کرد و مشتری راضی شد، گویا عقد بر همین واقع شد، از اینجا خیار عیب دارد؛ لذا می تواند ارش هم بگیرد.

ص: ۱۰۹۸

در موارد دیگر در خیار عیب سه ضلعی بود اینجا چهار ضلعی است. در خیار عیب، یا فسخ است، یک؛ یا امضاست بی ارش، دو؛ یا امضاست با ارش، سه. در مقام ما، یا فسخ است یا امضای بی ارش است یا امضای با ارش یا ردّ معیب به دریافت سالم، نه «رد العقد». فسخ «رد العقد» است. این ردّ «معقود علیه» است، نه ردّ عقد، این معامله را بر هم نمی زند. می گوید این را بگیر و سالم آن را به من بده! من این را گرفتم؛ ولی راضی به این نیستم، حقم را ساقط نکردم. اینکه دارد که «بین الرد و الابدال»، ناظر به همین است. در ابدال و تبدیل، ردّ معیب است به دریافت سالم؛ ولی فسخ، «رد العقد» و انحلال عقد است و دریافت ثمن، خیلی بینشان فرق است.

ولی مرحوم شهید ثانی و سایر بزرگان می گویند: اینجا نمی تواند ارش را بگیرد، مگر اینکه این کالایی که در دست اوست عیب، تغییر و دگرگونی در این مبیع پیدا بشود که این را نتواند برگرداند. مستحضرید در روایات باب خیار عیب آمده است که اگر این کالاـ آسیبی ببیند این تغیر و دگرگونی مانع رد است؛ لذا یا قبول «بلاـأرش»، یا قبول «مع الأرش» متعین است؛ اینجاست که می گویند این مشتری می تواند ارش بگیرد. بنابراین برخی از احکام خیار عیب که ارش گیری است اینجا وارد است.

در روایاتی که در باب خیار عیب قبلًا ملاحظه فرمودید، اگر خود معیب کرده باشد که خیار ساقط است و خود تصرف است؛ تصرف «ذو الخیار» هم مسقط خیار است. خود «ذو الخیار» یک تصرف کرده و این تصرف باعث عیب ناک شدن آن بود، اما یک وقت تگرگ آمده، هوای سرد آمده، پیش بینی نمی شد، تحوّلی در آن پدید آمده، اگر تحوّل و تغیّری - که در باب خیار عیب در نصوص خواندیم، آنجا حضرت فرمود که «إلا إذا تغیر» (۱) [۶]- پیدا شد، نمی شود رد کرد؛ آن وقت آن دو ضلع می ماند: یا قبول «بلاأرش» یا قبول «مع الأرش». اینجا هم ما اگر بخواهیم به خیار عیب تمسک بکنیم، خیار عیب بخشی از آن تعبدی است. اصل خیار عیب بنای عقلا هست که انسان یا قبول یا نکول می کند؛ اما حالا ارش بگیرند با این خصوصیت تعبدی که قیمت سالمی را به دست بیاورند، قیمت معیبی را هم به دست بیاورند، نسبت سالم و معیب و آن درصد را بسنجند، این درصد را از آن ثمن کسر کنند این یک امر تعبدی است، دیگر نمی گویند برو تفاوت بگیر، نظیر خیار غبن. در خیار غبن اگر هم خواستند تفاوت بگیرند تعبد نیست بنای عقلا همین است؛ اما حالا ارش گیری یک تعبد ویژه است. در خیار عیب، گرچه بنای عقلاـ بر این است که بعد از اینکه فهمید بپذیرد اعتراض نمی کند، اما عقلا دسترسی به این فکر ندارند، چنین کاری نزد عقلا نیست؛ می گویند یا تفاوت قیمت و مانند آن را بده، یا برگردان. اینجا هم در روایات خیار عیب داشت که اگر تغیّری پیدا شده است مانع رد است؛ لذا اینجا نمی تواند رد کند. آن وقت در بین امور چهارگانه امر دایر بین دو امر است: یا قبول «بلاـأرش» یا قبول «مع الأرش». بنابراین این فرمایش مرحوم محقق که به عنوان مسئله خامسه بود که یک بار هم مرور بکنیم قابل پذیرش است با این قید که مشتری قبول بکند. پرسش: ...؟ پاسخ: «مُسلِم» آن مشتری است، چون مشتری می گوید «أسلمت»؛ بایع «مسلَم الیه» است که این «اسلام و اسلاف» و پیش خرید به او مراجعه می شود. کالای سلفی را می گویند «مسلَم فیه» که درباره این کالا «سلف» واقع است. صیغه بیع «سلف» را مشتری از طرف خود انشا می کند و می گوید: «أسلمت و أسلفت»، آن وقت آن بایع می شود «مسلَم الیه»، کالا می شود «مُسلَم فیه». پرسش: ...؟ پاسخ: آن به وفا بر می گردد. اگر وجود خارجی نداشته باشد، چنین بیعی باطل است؛ چون یکی از شرایط شش گانه صحت بیع «سلف» که مقصد دوم در آن بود، همین بود که «عند التسلیم» وجود داشته باشد. مقصد اول این بود که «السلف ما هو؟» مقصد دوم در فصل دهم این است

که شـرایط «سـلف» چیست؟ شـرایط صـحت «سـلف» که تکرار شد، شش امر بود: «ذکر الجنس»، «ذکر الوصف»، تعیین کیل و وزن - هر چـه هسـت - و بیـان اجـل و مـدت و قبض «قبـل التفرق» و امکـان وجـود و تحویـل در وقت سررسـید؛ اگر در وقت سررسـید نباشـد چنین سـلفی باطل است. پرسـش: ...؟ پاسخ: آن دیگر «سـلف» نیست، اگر طَبَق دار و میوه برای فروش در طبق دارد این «کلی فی المعین» است، این بیع حاضر است این بیع «سلف» نیست؛ بیع «سلف» آن است که در ذمه باشد.

ص: ۱۰۹۹

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۹۷، ابواب احکام العیوب، باب۱، ط آل البیت.

پس مسئله پنجم مرحوم محقق با این توضیحی که مرحوم شهید ثانی داده است و تطوراتی را پشت سر گذاشته و مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیهم اجمعین) مدیریت کرده، قابل قبول است.

«الخامسه اذا قبضه»، مسلِم و مشتری اگر این کالا را گرفت و پذیرفت - این را باید اضافه کرد - «فقد تعیّن و برأ المسلَم إلیه» که بایع است، ذمه او تبرئه می شود. «فإن وجد» مشتری «به عیبا فرده زال ملکه عنه»؛ اگر مشتری برگرداند به بایع و گفت سلیم و سالم آن را تحویل من بده، این سه امر پیش می آید: یک، آنچه را که گرفته از ملک مشتری زائل می شود؛ دو، برمی گردد به ملک بایع؛ سه، آن مبیع سالم همچنان در ذمه بایع مستقر می ماند. «فرده زال» ملک مشتری «عنه»، این اول؛ «و عاد الحق» اینکه از آن زائل می شود برمی گردد به بایع که ملک بایع می شود، این دو؛ «و عاد الحق الی الذمه»؛ یعنی ذمه بایع «سلیماً من المعیب»، این سوم. منتها کمبودی که در متن محقق است این است که اگر عیب در کالا بود و این شخص به معیب راضی شد، این بیع صحیح می شود خیار عیب دارد؛ اما اگر راضی نشد، بخواهد رد کند و سالم بگیرد که جا برای خیار عیب نیست، چون خیار عقد را بر هم می زند، این رد «معقود علیه» را جابه جا می کند، رد معیب و تحویل گرفتن سالم، چه ربطی به خیار دارد! بنابراین این فرع مسئله پنجم با این توضیحات قابل حل است.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

مقصد سوم از مقاصد سه گانه فصل ده، درباره احکام و فروع مسئله بیع «سلف» بود. این مقصد سوم یازده مسئله را در بر دارد که پنج مسئله از این مسائل یازده گانه گذشت. مسئله ششم را که مرحوم محقق در متن شرایع مطرح می کنند این است، فرمودند: «ألسادسه إذا وجد برأس المال عیباً فإن کان من غیر جنسه بطل العقد و إن کان من جنسه رجع بالأرش إن شاء و إن اختار الرد کان له»؛ (۱) [۱]عصاره مسئله ششم این است که در بیع «سلف»، مثمن کلی در ذمه بایع است و ثمن نقد است. این ثمن که نقد است و «فی المجلس» باید قبض بشود، یا سالم است یا معیب؛ اگر سالم بود که عقد به لزوم خود باقی است و اگر معیب بود بایع - که «مسلَم الیه» است - خیار عیب دارد، چون خیار عیب اختصاصی به مبیع ندارد، گاهی ثمن معیب است و گاهی مثمن، هر کدام از اینها که عیب ناک بود طرف دیگر خیار عیب دارد. در اینجا مثمن نمی تواند معیب باشد، چون «کلی فی الذمه» است و بحث آن در جلسه قبل گذشت که ممکن است در مقام وفا، معیبی را تحویل بدهد که آن وفا معیب است نه «معقود علیه» و جا برای خیار عیب نیست مگر با یک احتیال فقهی که گذشت.

۱- ائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

اما در جریان ثمن، ثمن مشخصاً کلی در ذمه نیست، ممکن است عین خارجی باشد، چون ثمن آنجا که عین خارجی است، اگر معیب درآمد، بایع خیار عیب دارد. خیار هم در خیار عیب سه ضلعی بود: یا فسخ بود یا امضای «بلاأرش» یا امضای «مع

الأرش». همین خیار سه ضلعی را بایع داراست؛ لذا محقق در متن فرمود: اگر در مشتری ثمنی را که باید به بایع بپردازد داد و این معیب بود، اگر از همان جنس باشد و یک مقدار آن معیب باشد، نسبت به آن مقدار سالم درست است و نسبت به مقدار معیب خیار دارد. حالا مسئله خیار تبعّض صفقه هم در پیش است که مطلب دیگر است. اگر از غیر جنس بود، یعنی بنا بود که ثمن درهم باشد او دینار داد، یا دینار باشد او درهم داد، یا اگر کالا ثمن بود یک وقت بنا بود که برنج بدهد گندم داد، یا بنا بود گندم بدهد ذرت داد که «من غیر جنس» است و این عین هم در آن است؛ اگر از این قبیل است شخص کلاً می تواند رد کند و اگر از همان جنس باشد می تواند رد کند و می تواند ارش بگیرد. عصاره‌ی فتوای محقق در مسئله ششم این است؛ «ألسادس إذا وجد» بایع که «مسلَم الیه» است «برأس المال عیباً»؛ یعنی به آن ثمن. «فإن کان» آن «رأس المال» که معیب بود «من غیر جنسه»، مثل اینکه بنا بود برنج بدهد گندم داد، «أو بالعکس» که از جنس آن نیست، «بطل العقد»؛ عقد باطل است، چرا؟ چون قبض نشده است. این قیود را محقق در متن عقد ذکر نکردند؛ ولی شارحان توضیح دادند که کجا باطل است و کجا «مع الخیار» صحیح است. اگر ثمنی که باید بدهد آن را نداد و یک چیز دیگر داد، در حقیقت ثمن را پرداخت نکرد، عقد باطل است، چون باید قبل از تفرّق قبض بشود. این قسمت آن باطل است؛ اما اگر ثمن از همان جنسی بود که باید می پرداخت؛ منتها معیب درآمد، این بایع خیار عیب دارد یا رد می کند، یعنی معامله را فسخ می کند، یا امضا می کند بی ارش، یا امضا می کند با ارش. قیودی که در این مطلب معتبر است را شارحان به آن تذکر دادند؛ ولی محقق این قیود را مطرح نکرده است. فرمود: «إذا وجد برأس المال إیضاً فإن کان من غیر جنسه بطل العقد»، چرا عقد باطل است؟ برای اینکه قبض، قبل از تفرّق لازم است وگرنه بیع «کالی به کالی»، بیع «دَین به دَین» خواهد بود؛ مثمن که کلی در ذمه‌ی فروشنده است، ثمن اگر پرداخت نشد، یعنی بیع «دَین به دَین» و بیع «کالی به کالی» شد، چون آنچه را که باید بدهد نداد، آنچه را که هم داد غیر از آن است که ثمن قرار گرفته؛ لذا «بطل العقد»، نه اینکه عقد صحیح است و خیار دارد، عقد باطل است. «و إن کان من جنسه» همان گندمی که بنا بود بدهد داد؛ منتها گندم معیب است، اینجا فروشنده خیار عیب دارد یا فسخ می کند، یا امضا می کند بی ارش یا امضا می کند با ارش. پرسش: ...؟ پاسخ: آن در صورتی بود که مبیع این مشکل را داشته باشد، اما اینجا ثمن هست. در بیع «سلف»، مبیع «کلی فی الذمه» نه ثمن «کلی فی الذمه» باشد، اگر ثمن «کلی فی الذمه» بود حکم همان است؛ اما اگر ثمن «کلی فی الذمه» نبود شخص خارجی بود، خودِ «معقود علیه» معیب است، نه وفا؛ لذا اینکه محقق در مسئله پنجم فتوا به خیار عیب ندادند سخن از ارش نیامد، برای اینکه آنجا وفا معیب است، نه «معقود علیه»؛ اما اینجا وقتی ثمن شخصی است خودِ آن «معقود علیه» معیب است نه وفا. «و إن کان من جنسه رجع بالأرش»، پس اگر از جنس آن نبود که معامله باطل است، برای اینکه قبض از تفرّق لازم است و اگر از جنس آن و معیب بود، فروشنده خیار عیب دارد یا فسخ می کند، یا امضا بی ارش یا امضا با ارش؛ «رجع بالأرش إن شاء» و اگر امضا نکرد، «و إن اختار الرد کان له»؛ این عصاره‌ی مسئله ششم.

فرق اساسی مسئله ششم با مسئله پنجم این است که در مسئله پنجم مبیع که «مسلَم فیه» است، کلی در ذمه است، یک؛ کلی در ذمه نمی تواند معیب باشد، دو؛ لذا خیار عیب در طرف مبیع فرض ندارد، سه. اگر فروشنده یعنی «مسلَم الیه»، در هنگام تحویل کالا، کالای معیبی را تحویل داد، این وفا معیب است نه «معقود علیه»؛ لذا جا برای خیار عیب نیست، مگر با آن احتیالی که در بحث قبل گذشت. اما در جریان ثمن سه حال دارد: ثمن یا «کلی فی الذمه» است یا «کلی فی المعین» است یا شخص خارج، «و علی التقادیر الثلاثه»، نقد است، چون نقد بودن با ذمه بودن منافات ندارد؛ الآن کالایی که انسان نقدی می خرد، از یک مغازه دار جنسی می خرد این می خواهد نسیه بخرد، او می گوید نمی شناسم تا نسیه بدهم؛ اما یک وقت پول دستش هست می گوید این را بگیر آن را بده، این ثمن نقد است و کلی نیست، عین خارجی است. یک وقت پول در جیبش است و این کالا را می خرد، از هر پولی که در یک از جیب های او بود می تواند ثمن را تأدیه کند، این «کلی فی الذمه» است در هنگام ادا فوراً دست به جیب می کند و یکی از پول هایی که به همراه دارد را می دهد. پس نقد بودن غیر از شخصی بودن است. یک وقت «کلی فی المعین» است، پول هایی که دست او هست بنا شد که یک درهم از این پول هایی که دست او هست - که «کلی فی المعین» است - به فروشنده بدهد؛ ولی در هر سه صورت آنجا که ثمن «کلی فی الذمه» است یا «کلی فی المعین» است یا شخص خارجی است، معامله نسبت به ثمن، نقد است؛ اگر معامله نسبت به ثمن، نسیه باشد می شود بیع «دَین به دَین»: «لایُبَاعُ الدَّینُ بِالدَّینِ» (۱) [۲]که در طریق ماست یا «لایُبَاعُ الکَالِئُ بِالکَالِئِ» که از سنن بیهقی از طریق آنها نقل شده است. (۲)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۹۸، کتاب الرهن، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- التفسیر المنیر للزحیلی، وهبه الزحیلی، ج۳، ص۹۵.

به هر تقدیر فرق اساسی مسئله پنجم و مسئله ششم این است که در مسئله پنجم مرحوم محقق فتوا به بطلان نداد، سرّش آن است که در مسئله پنجم مبیع معیب بود، یعنی در مقام وفا؛ لذا خیار عیب ندارد. مشتری حق دارد به بایع بگوید که این را عوض و تبدیل بکن، چون این عین خارجی که مبیع نبود. بعد از احتیال که چیزی باید قبض بشود، اگر طرفین راضی شدند که همین مورد وفا باشد؛ آن وقت جا برای تطرّق خیار عیب مطرح بود که بحث آن در قبل گذشت؛ اما در این جلسه که محقق صریحاً فتوا به خیار عیب و مسئله أرش دادند، برای آن است که ثمن مشخصاً «کلی فی الذمه» نیست، مشخصاً «کلی فی المعین» نیست، ممکن است نقد باشد، یعنی عین خارجی باشد، در هر سه صورت، ثمن نقد است، یعنی «فی المجلس» باید بپردازد و نسیه نیست؛ اما گاهی عین خارجی است، گاهی «کلی فی المعین» است، گاهی «کلی فی الذمه»؛ لذا شارحان چه شهید ثانی در مسالک، (۱) چه فقهای بعدی تا برسد به صاحب جواهر (۲) و بعد از صاحب جواهر، فقهای بعدی هر کدام که این مسئله را متعرّض شدند، این تذکر را دادند که اگر ثمن شخص معین بود، بایع خیار عیب دارد و اگر کلی در ذمه بود یا «کلی فی المعین» بود که او خیار عیب ندارد. اگر کلی در ذمه بود یا «کلی فی المعین» بود، بایع، یعنی «مسلَم الیه» می تواند به مشتری، یعنی «مسلِم» بگوید این را عوض کن، حق ندارد که معامله را باطل کند، چرا؟ برای اینکه ثمن معیب نیست؛ خیار عیب برای آنجایی است که «وقع العقد علی المعیب»، اینجا که عقد بر معیب واقع نشد، بلکه عقد بر کلی واقع شد، کلی هم که معیب نیست. این مقام وفاست که معیب است نه مقام عقد. وقتی مقام وفا معیب بود نه مقام عقد، طرف مقابل می تواند بگوید این را عوض کن و خیار عیب ندارد؛ ولی اگر مبیع شخص خاص بود و کلی نبود؛ نه «کلی فی المعین»، نه «کلی فی الذمه»، این خیار عیب دارد، چرا؟ زیرا «وقع العقد علی المعیب» و هر جا که عقد بر معیب واقع بشود خیار عیب هست؛ چه اینکه اگر عقد بر فاقد شرط یا فاقد وصف بشود خیار تخلف شرط است، خیار تخلف وصف هست و مانند آن. پرسش: ...؟ پاسخ: منظور آن است که عیب دارد؛ ولی اصلاً عیب آن در بیگانه بودن است، گاهی عیب از همین قبیل است گاهی غیر این جنس است و معیب؛ گندم بنا بود بدهد، حالا ذرت معیب داد، اینجا خیار عیب ندارد ولو شخص خارجی هم باشد، معامله رفته روی گندم و این اصلاً ثمن را نداد. اینکه می گویند: «بطل العقد» برای این است؛ منتها مرحوم محقق چون ذهن شریف او روشن بود و مطلب معلوم بود، این قید را نیاورد. شارحان از مسالک گرفته تا جواهر و بعد از جواهر فقهای بعدی که قید زدند، برای این است که یکی از شرایط شش گانه صحت عقد «سلف»، قبض قبل از تفرّق است، چون اگر قبض قبل از تفرّق نشود می شود بیع «دَین به دَین». قبل از تفرّق باید قبض بشود، آنچه را که مشتری به بایع داد، «من غیر الجنس» است، بعدها معلوم می شود که این پولی که داد، این بسته ای که داد بنا بود که گندم باشد ذرت درآمد و مانند آن، پس «من غیر جنس» بود؛ وقتی «من غیر جنس» بود ثمن قبض نشد، وقتی ثمن قبض نشد می شود بیع «کالی به کالی».

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

اگر کلاً «من غیر جنس» بود که محقق می فرماید: «بطل العقد»، رازش این است. اولین فرعی که ایشان ذکر کردند این است که «إذا وجد برأس المال عیباً فإن کان من غیر جنسه بطل العقد». اگر کلاً «من غیر جنس» بود «بطل الکل» و اگر بعضاً «من غیر جنس» بود «بطل البعض»؛ آن گاه خیار تبعض صفقه در راه است. چرا «بطل العقد»؟ چرا خیار عیب نیست؟ برای اینکه فرض در این است که ثمن عین خارجی است، یک؛ این عین خارجی باید قبل از تفرّق قبض بشود که نشد، این دو؛ بعد از تفرّق قبض شد یا قبل از تفرّق قبض شد و این قبض «کلاقبض» است، این سه. برای اینکه ثمن باید قبل از تفرّق قبض بشود. آنچه که ثمن بود قبض نشد؛ آنچه که قبض شد که ثمن نیست؛ لذا پس به منزله عدم قبض است و چون به منزله عدم قبض است «بطل العقد». اینکه محقق در متن شرایع در این قسمت، یعنی مسئله ششم، فرمود «بطل العقد»؛ ولی در مسئله پنجم نمی گوید «بطل العقد»، برای این است که در مسئله پنجم مبیع معیب درآمد، یعنی عیب در مقام وفاست نه در مقام عقد. اینجا اگر قبل از تفرّق، کالای معیبی را بایع به مشتری بدهد، چون قبل از تفرّق است، مشتری می تواند بگوید که این را عوض کنید، معامله که باطل نیست چرا معامله باطل باشد؟! هنوز در مجلس هستند و قبل از تفرّق است باید قبض بشود؛ آنچه که قبض شد به منزله عدم قبض است و آنچه که باید قبض بشود قبض نشد؛ هنوز در مجلس هستند می توانند عوض بکنند. ولی در خصوص مقام ما، اگر قبل از تفرّق غیر جنس درآمد، «بطل العقد»؛ مشتری نمی تواند بگوید که عوض بکن! چرا عوض کند؟ چون عین خارجی اینکه در جعبه بود سر آن بسته بود بنا بود که گندم باشد، حالا در آن را باز کردند دیدند که ذرت است. پس آنچه را که ثمن بود قبض نشد و آنچه که قبض شد ثمن نیست؛ لذا می فرمایند: «بطل العقد»، چرا؟ چون قبض نشد. در این قسمت اگر سالم هم باشد، باز «بطل العقد»؛ لذا اینجا عیب را به معنای پوسیدگی و فرسودگی و اینها در آن بخش اول نمی گیرند. اگر گندم فروخت ولی برنج درآمد، آن که بهتر از این است؛ ولی باز «بطل العقد»، چرا؟ برای اینکه آن چیزی که ثمن بود قبض نشد و آن چیزی که قبض شد ثمن نیست ولو برنج بهتر از آن است. اگر این عیب همان تفاوت جنس بود نه عیب یعنی فرسودگی، پوسیدگی و مانند آن، معامله باطل است، چرا؟ چون یکی از شرایط شش گانه صحت بیع «سلف»، قبض از تفرّق است. اگر قبل از تفرّق قبض نشود، بیع «کالی به کالی» است و آنچه را که این شخص داد، ثمن نبود و آنچه که ثمن بود قبض نشد، پس «بطل العقد»؛ لذا محقق که فرمود: «بطل العقد»؛ این قیود را اضافه کردند که اگر مبیع، شخص باشد و این مبیع «من غیر جنس» باشد و قبل از تفرّق قبض حاصل نشود، ولو آنچه را که داد بیگانه است آن را قبض کرد، «بطل العقد»؛ اما اگر بعد از تفرّق دادند که مطلب دیگر است. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، این آن اصل، حکم تکلیفی را برمی دارد نه حکم وضعی را. او معصیت نکرد، فریب نداد، دسیسه نکرد، غشّ در معامله نکرد، برابر اعتماد بر آن اصل؛ اما مشکل بایع حل نشد، مشتری که نمی تواند بگوید که من به استناد «اصاله السلامه» یا «اصاله الصحه» این کالا را به شما دادم، شما این جعبه بسته ای که در آن میوه پوسیده است را قبول کن! آن «اصاله السلامه» و مانند آن حداکثر این است که مشکل تکلیفی را بردارد، اما وقتی یک چیز معیب و پوسیده را به بایع دادند او که نمی تواند قبول بکند. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، این برای خیار عیب است.

در مسئله ششم که محقق در متن شرایع دارد چنین چیزی در شرح لمعه نیست؛ او خیانت نکرد، غشّ در معامله، تدلیس در معامله و مانند آن نیست بر اساس «اصاله السلامه» این را فروخت. این شخص هم باید اطمینان داشته باشد که کالا صحیح است و «اصاله السلامه» خرید، «فان خرج معیبا» خیار عیب دارد. اما در مقام ما که قبض قبل از تفرّق شرط است، اگر آن چیزی را که قبض داد ثمن نبود، پس ثمن قبض نشد؛ وقتی ثمن قبض نشد می شود بیع «کالی به کالی». عیب آن در این نیست که پوسیده یا فرسوده است، عیب آن در این است که جنسی که باید بدهد نبود، برنج گران تر از گندم است و بهتر از گندم، به جای برنج گندم داد، چون برنج ثمن نبود، پس آن چیزی که ثمن بود قبض نشد، آن چیزی که قبض شد هم ثمن نیست؛ این برنجی که قبض شد مال مشتری همچنان باقی است، آن چیزی که ثمن بود که «وقع العقد علیه» که قبض نشد پس معامله باطل است. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، فرمودند که اگر عیب در این است که جنس با آن فرق می کند، بعد از اینکه تصریح کردند گفته می شود. اگر مشکل در تفاوت جنس است معامله باطل است؛ منتها باید قبل از قبض تفرّق حاصل نشود و قبض بعد از تفرّق باشد و اگر هم جنس بود، یعنی همان جنس بود؛ منتها معیب بود، خیار عیب دارد. اگر آن جنس نبود حالا بر فرض برنج معیب داد، اگر هیچ محذوری پیش نیاید، خیار عیب ندارد، چرا؟ برای اینکه آن جنس نیست؛ ولی اگر گندمی معیب داد، خیار عیب دارد. پس اینکه محقق فرمود: «بطل العقد»؛ یعنی قبل از تفرّق در حقیقت قبض حاصل نشد و شخص معین هم بود؛ اگر کلی در ذمه یا «کلی فی المعین» باشد بایع می تواند بگوید اینکه معیب است این را عوض بکن! خیار عیب ندارد، چون هنوز تفرّق نشد و حق قبض هم با اوست، تعیین هم با اوست و به مشتری می گوید که این را عوض کن! او حق ابدال دارد نه حق فسخ. اما اگر همان شیء خارجی ثمن بود، اینجا جای خیار عیب است.

فرمود: «إذا وجـد برأس المال عيباً»؛ يعنی بایع دید که این ثمن معیب است، «فإن کان» آن ثمنی که دریافت کرد و به اصـطلاح معیب بود «من غیر جنسه بطـل العقـد»، چرا؟ برای اینکه قبـل از تفرّق ثمن قبض نشـد. «و إن کـان من جنسه» در حقیقت همـان ثمن هست، او خیـار عیب دارد، «رجع بالأـرش إن شـاء و إن اختـار الرد کـان له»؛ اگر خواست فسـخ بکنـد که می توانـد، اگر خواست امضا بکند بدون ارش هم می تواند، اگر امضا بکند با ارش هم می تواند. صُوَری که مرحوم شـهید ثانی ترسیم کرد و همین صُوَر شانزده گانه را مرحوم صاحب جواهر با همین عبارت ذکر کرد و فقهای بعـدی هم با همین عبارت ذکر کردند این است. مرحـوم شـهید ثـانی می فرمایـد که عیب یـا از جنس است یـا از غیر آن، این دو قسم؛ یـا «بـالجمله» در همه ثمن است یا «بعض» ثمن، این چهـار قسم؛ ظهور عیب یـا قبل از تفرّق است یا بعـد از تفرّق، این شـش قسم؛ «ثم إما أن یکون الثمن معینا أو کلیّا»، هر کـدام از اینها آن اقسام فراوان را به همراه دارند، یا کلی است یا شـخص معین؛ «فالاقسام سـته عشـر و حکمها قد عُلم ممـا اسـلفنا هنـا فی بـاب الصـرف». مرحوم محقق در بـاب «صـرف»، چون لزوم قبض قبـل از تفرّق لاـزم است، آنجـا بازتر بیان کردند، (۱) اینجا قـدری جامع تر و بسـته تر طرح کردنـد - البته خاصـیت متن این است - . مرحوم شـهید ثانی و سایر شارحان شرایع، اینها یک مقدار باز می کنند بعد می گویند بقیه «کما تقدم فی باب الصـرف»؛ (۲) [۷]چون در باب «صرف» هم کالا و ثمن و مثمن هر دو بایـد قبض بشود، اگر قبل از تفرّق قبض شـد و معیب درآمـد، کلی بود ابـدال می کننـد؛ شـخص معین بود خیار عیب دارد. بعـد از تفرّق، حکم بطلان می شود، برای اینکه قبل از تفرّق باید قبض بشود، آن چیزی که قبل از تفرّق قبض شـد که ثمن یا مثمن نبود و آن چیزی که ثمن یا مثمن بود قبض نشـد؛ لـذا اگر بعد از تفرّق معلوم شد معامله باطل است و اگر قبل از تفرّق بود خیار عیب دارد. اینکه در باب «صـرف» گفتند به طور باز؛ منتها هم درباره مثمن است و هم درباره ثمن، چون آنجا هر دو بایـد قبض بشود؛ ولی دربـاره بیع «سـلف» درباره خصوص ثمن مشـکل پیش می آیـد، برای اینکه مثمن «کلی فی الـذمه» است و قبض «فی المجلس» در کـار نیست. در بـاب «سـلف» قبض ثمن قبل از تفرّق مطرح است؛ ولی در باب «صـرف» قبض ثمن و مثمن قبل از تفرّق در کار است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۴۲ و ۴۳.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۳۳۴.

مسئله هفتم درباره اختلاف بین «مسلِم» و «مسلَم الیه»، یعنی بایع و مشتری است. در غالب این موارد، حکم فقهی را در باب بیع و امثال بیع ذکر می کنند، آئین دادرسی را در کتاب قضا. در کتاب قضا مسئله فقهی مطرح نیست که حق با چه کسی است، بحث از «حق با حق با چه کسی است» را کتاب بیع باید مشخص بکند که چه معامله ای صحیح است، چه معامله ای باطل است، چه کسی بدهکار است، چه کسی بدهکار نیست؛ آن را عقود مشخص می کند. در کتاب قضا بحث نمی کنند که اگر اختلاف کردند حق با حق با چه کسی است، در کتاب قضا بحث می کنند که اگر اختلاف کردند ما چگونه تشخیص بدهیم؛ آئین دادرسی در کتاب قضا مطرح است که «بینه» چه باید باشد، «أیمان» راجع به چیست، چه کسی باید بینه بیاورد، چه کسی باید سوگند یاد کند، «بینه» چند تا باید باشد، سوگند چگونه باید باشد و مانند آن؛ اما حالا اگر اختلاف کردند حکم شرعی چیست؟ این کار کتاب فضا نیست، این کار کتاب های دیگر است. مرحوم محقق در مسئله هفتم اختلاف بایع و مشتری را ذکر می کنند می فرمایند: «إذا اختلفا فی القبض»؛ بایع می گوید که شما پولی به من ندادی و مشتری می گوید من دادم؛ ثمن باید قبض بشود، در اثر شلوغی جمعیت بازار، مشتری می گوید من پول را به شما دادم، بایع می گوید ندادی؛ اینها اختلاف دارند، حکم فقهی اینها در باب بیع مشخص می شود و آئین دادرسی آن در کتاب قضا مطرح می شود، اینجا حق با حق با چه کسی است؟ اینجا ما یک امر داریم به نام «تفرّق»؛ یک امر هم داریم به نام «قبض»؛ هر دو «مجهولی التاریخ» هستند، یکی می گوید من قبل از تفرّق دادم، یکی می گوید قبل از تفرّق ندادی؛ اینجا حق با حق با چه کسی است؟ آیا حق با بایع است یا حق با مشتری است؟ اگر درباره قبل از تفرّق باشد روشن تر است.

ملاحظه بفرماییـد: «إذا اختلفا فی القبض» که «هل کان قبل التفرّق أو بعد التفرّق» اصل قبض را قبول دارند؛ منتها بایع می گوید شمـا بعـد از تفرّق دادی، مشتری می گویـد من قبـل از تفرّق دادم «أو بـالعکس»، حق با چه کسـی است؟ در اینجا دو تا حادثه است: یکی تفرّق و یکی قبض است؛ یکی می گویـد که پول را من قبـل از تفرّق دادم و این معـامله صـحیح است؛ دیگری می گویـد بعـد از تفرّق دادی و این معامله باطل است؛ او ادعای بطلان می کند برای مصـلحتی که خود در پیش دارد، اینجا حق با حق بـا چه کسـی است؟ ما دو تا امر داریم که هر دو حادث هسـتند و تاریـخ هر دو هم مجهول است، استصـحاب این دو تا امر حادث که «مجهولی التاریـخ» هسـتند، مشـکل را حل نمی کنـد، چون هر دو معارض یکدیگرنـد، ما بگوییم اصل عدم قبض تا زمان تفرّق است، او می گوید اصل عدم تفرّق تا زمان قبض است؛ این دو تا اصل با هم معارض هسـتند. راه حل چیست که ما بگوییم این معامله صـحیح است یا باطل؟ آن یکی می گوید شـما قبل از تفرّق پرداخت نکردی، این یکی می گوید من قبل از تفرّق به شـما پرداخت کردم، اصل ثمن را دادنـد؛ منتها فرق در این است که یکی می گویـد من قبل از تفرّق دادم، این معامله صحیح است؛ اما دیگری می گوید بعد از تفرّق دادی، معامله باطل است؛ اینجا می گویند قول کسـی که مدعی صـحت اسـت مقـدم می باشد. این دو اصل هیچ کدام مشـکل را حل نمی کنند، نه برای اصالت عدمی که به طرف آن مدعی صـحت است؛ زیرا آن اصالت عدم با اصالت عدم این معارض است؛ ولی او چون مدعی صحت است، قول مدعی صحت مقدم است.

«إذا اختلفا فی القبض»، در تقدم و تأخر قبض اختلاف دارند - نه در اصل وجود قبض یا عدم قبض، آن یک فرع دیگر است - که «هل کان قبل التفرّق» تا این معامله شود صحیح، «أو بعد التفرّق» که این معامله بشود باطل، «فالقول قول من یدعی الصحه»؛ آنکه می گوید من قبل از تفرّق داده ام، قبض حاصل شده است قول، قول اوست، زیرا او مدعی صحت است، نه برای اصل عدم تقدم تفرّق، برای اینکه اصل عدم تقدم تفرّق معارض با اصل عدم تقدم قبض است، اینها «مجهولی التاریخ» هستند، هیچ کدام نمی تواند جاری باشند، چون هر دو اثر دارند. یک وقت است که در «مجهولی التاریخ»، «احد الاصلین» جاری نیست، چون بی اثر است، آن اصل دیگر جاری است. یک وقت است که هیچ کدام از این دو تا اصل جاری نیست، چون اثر فقهی ندارد؛ اینجا اصلاً جاری نیستند تا معارض باشند. یک وقت است که یکی از آنها اثر شرعی دارد، دیگری اثر شرعی ندارد، اینکه اثر شرعی ندارد جاری نیست، چون تعبد بالاصل برای اثر شرعی است؛ اگر حدوثاً یا بقائاً اثر نداشت که شارع تعبد نمی کند، تعبد می شود لغو. اگر «احد الاصلین» اصلاً اثر نداشت «لاحدوثاً و لابقائاً»، آن جاری نیست، اصل دیگر جاری است. اگر «کلا الاصلین» اثر دارند «إما حدوثاً أو بقائاً أو کلا الطرفین»، اینها معارض هم هستند؛ اگر معارض هم بودند دیگر هیچ کدام از اینها جاری نیستند. در مقام ما هر دو اثر دارند، اگر گفتیم اصل عدم قبض است «الی التفرّق»، معامله باطل است؛ اگر گفتیم اصل عدم تفرّق است «الی القبض»، معامله صحیح است، چون این دو اصل هر دو اثر دارند و معارض هستند، ساقط می شوند و قول مدعی صحت برابر اصول کلی که دارند - که قول، قول مدعی صحت است - مقدم است. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، آن هم موضوع است، این هم حکم.

ص: ۱۱۱۰

تفرّق، قبل از قبض موضوع برای بطلان است؛ قبض قبل از تفرّق، موضوع است برای صحت؛ صحت و بطلان روی همین تقدم و تأخر دور می زند. اگر قبض قبل از تفرّق بود، این معامله صحیح است و اگر تفرّق قبل از قبض بود، این معامله باطل است. صحت و بطلان، حکم هستند؛ تفرّق و قبض موضوع هستند؛ آن وقت موضوع ها را استصحاب می کنند، برای اینکه احکام بر آن مترتب بشود، چون هر کدام از اینها موضوع است برای حکم خاص؛ لذا این «اصلین» بر اساس تعارضی که دارند تساقط می کنند. قول، قول کسی است که مدعی صحت است. «اذا اختلفا فی القبض» که اصل قبض را قبول دارند؛ منتها در سبق و لحوق اشکال دارند، «هل کان» این قبض «قبل التفرّق أو بعده فالقول قول من یدعی الصحه ولو قال البایع قبضته ثم رددته إلیك قبل التفرّق كان القول قوله مع یمینه مراعاه لجانب الصحه»؛ (۱) اینکه می گوید قبض دادی یا ندادی، برای اینکه دنبال مال خود است، می گوید قبض ندادی یعنی مال مرا باید بدهی؛ آنکه می گوید من قبض دادم؛ یعنی من دیگر بدهکار نیستم. پس محور اصلی امر مالی است، ممکن است کسی دو تا حرف بزند: هم مال طلب بکند، هم دلش می خواهد این معامله صحیح باشد و معامله را تصحیح بکند. بایع بگوید که شما قبل از تفرّق این را به من دادی من گرفتم، پس معامله صحیح است؛ ولی من این پول را دوباره به شما برگرداندم؛ هم مال را طلب می کند هم معامله را تصحیح کرده است. این مثل آن طرف اول نیست که فقط قول، قول «مدعی الصحه» باشد، بلکه این هم می خواهد معامله تصحیح کند که مال خود را بفروشد و پول را هم بگیرد، پس اگر بگوید من قبل از تفرّق قبض کردم و به شما برگرداندم، در عین حال که ادعایی دارد حرف او مطابق با صحت است. اینجا می گویند که قول، قول همین شخص بایع است که مدعی صحت است «مع الیمین»، زیرا با آن دعوای اول فرق می کند؛ دعوای اول صِرف دعوا بود؛ آن یکی می گوید که بعد از تفرّق من دادم، این یکی می گوید قبل از تفرّق دادی، این فقط مدعی صحت است. اما در اینجا دو تا حرف دارد: یکی اینکه قبل از تفرّق دادی، یعنی معامله صحیح است؛ یکی اینکه دوباره من پول را به شما برگرداندم، طلب جدید دارد؛ چون یک طلب جدید دارد در متن شرایع آمده که قول، قول مدعی صحت است؛ منتها «مع الیمین». این اضافه «یمین» را باید تثبیت کرد.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۶۰.

تقدیم قول «مدعی الصحه» بر «مدعی البطلان»، یک مبنای خاص خود را دارد؛ آنجا قول «مدعی الصحه»، بینه‌ جدایی نمی خواهد، یمین هم نمی خواهد؛ اگر دو قول باشد در طرف دعوا: یکی مدعی صحت است و یک مدعی بطلان؛ قول«مدعی الصحه» مقدم است. اما اینجا گذشته از تقدیم قول «مدعی الصحه»، به «مدعی الصحه» می گویند سوگند هم باید یاد کنی؛ این اضافه سوگند سند می خواهد که توضیح آن - إن شاء الله - برای بعد.

بیع سَلَف مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیع سَلَف

مقصد سوم از مقاصد سه گانه فصل ده، در بیان احکام بیع «سلف» بود؛ یازده مسئله در این مقصد سوم مطرح است و شش مسئله - به حول الهی - گذشت، (۱) مسئله هفتم در اختلاف بایع و مشتری در جریان قبض است. چون یکی از شرایط شش گانه صحت بیع «سلف»، قبض ثمن قبل از تفرّق از مجلس عقد بود، چون مثمن در ذمه‌ بایع است، اگر ثمن هم قبض نشود، این شبیه بیع «کالی به کالی» و بیع «دَین به دَین» است ولو به عنوان نقد معامله شده باشد؛ ولی چون قبض نشده، شبیه بیع «دَین به دَین» است. پس اصل قبض قبل از تفرّق طرفین از مجلس عقد، این جزء شرایط صحت عقد «سلف» هست.

ص: ۱۱۱۲

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۹ و ۶۰.

اختلاف در قبض گاهی مؤثر نیست، گاهی در یک لحظه‌ خاص، در جزئی از اجزای همان مکان عقد اختلاف دارند، این اختلاف نه اثر فقهی دارد و نه اثر حقوقی. اختلاف در قبض باید برگردد به اینکه یکی اصل قبض را منکر است، دیگری مدعی وجوب قبض است؛ یکی قبض صحیح را منکر است، دیگری قبض صحیح را ادعا می کند که اثر فقهی و اثر حقوقی داشته باشد. دو فرع از فروع مسئله قبض را که به اثر فقهی می انجامد یا اثر حقوقی را به همراه دارد، در مسئله هفتم ذکر می کنند. بیان مرحوم محقق در متن شرایع به عنوان مسئله هفتم از مسائل یازده گانه‌ مقصد ثالث این است: «ألسابعه إذا اختلفا فی القبض هل کان قبل التفرّق أو بعده فالقول قول من یدعی الصحه»؛ اگر بایع و مشتری در قبض اختلاف کردند؛ یکی گفت که قبض قبل از تفرّق بود، یعنی این معامله صحیح است؛ یکی می گوید قبض بعد از تفرّق است، یعنی این معامله باطل است؛ نظر ایشان این است که قول کسی که مدعی صحت است - یعنی قبض قبل از تفرّق است - مقدم است: «فالقول قول من یدعی الصحه»؛ خواه بایع باشد، خواه مشتری؛ ولی در فرع دوم همین مسئله هفتم، بایع مدعی و مشتری منکر است، «ولو قال البایع قبضته ثم رددته الیک قبل التفرّق کان القول قوله مع یمینه مراعاةً لجانب الصحه»؛ (۱) [۲]اگر بایع گفت که من ثمن را قبل از تفرّق قبض کردم؛ لکن دوباره به شما برگرداندم، حرف بایع به دو امر برمی گردد: یکی اصل قبض، دیگری ادعای ردّ مال مقبوض به مشتری قبل از تفرّق. مشتری که منکر قبض است، می بیند ثمن نزد اوست و می گوید قبض نشد؛ بایع می گوید که قبل از تفرّق به من دادی و من قبض کردم و دوباره این ثمن مقبوض را به شما برگرداندم، اینکه شما می بینید ثمن نزد شما

هست برای من است که من قبض کردم و به شما برگرداندم، حالا یا به عنوان امانت یا عنوان دیگر، نه اینکه اصلاً قبض نکرده باشم. پس عصاره اختلاف در فرع اول به صحت و بطلان برمی گردد از این نظر که قبض قبل از تفرّق، شرط صحت است و اگر قبض بعد از تفرّق حاصل شده باشد، این شرط حاصل نیست و معامله باطل است. در فرع دوم در اصل وجود قبض محل اختلاف است، نه در «کان» ناقصه آن، بلکه اصلاً «کان» تامه آن محل اختلاف است؛ یکی می گوید قبض کردم و قبض شد، دیگری می گوید قبض نشد. حکم این دو تا فرع چیست؟

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

مرحوم محقق در فرع اول فرمودنـد که قول کسـی که مـدعی صـحت است مقدّم است، در فرع دوم فرمود که اگر بایع سوگند یـاد بکنـد قول او مقـدّم است. پس بر اسـاس نظر مرحوم محقق در فرع اول قول بـایع مقـدّم است مطلقـا؛ در فرع دوم قول بـایع مقدّم است با یمین. البته در فرع اول سـخن از بایع و مشتری نیست، بلکه هر کدام که مدعی صـحت باشـند قول او مقدّم است. این عصاره صورت مسئله.

اما برهان مسـئله؛ مستحضـرید که از نظر قضایی یک وقت هر دو بیّنه اقامه می کننـد، یک وقت است یکی بیّنه اقامه می کند و دیگری بیّنه نـدارد، چون آن تـداعی در حقیقت است، نه ادعا و انکار. اگر ادعا و انکار باشـد منکر بایـد یمین یاد کنـد: «أَلْبَيِّنَهُ عَلَى الْمُدَّعِي وَ الْيَمِينُ عَلَى مَن أَنكَر»، (۱) [۳]اگر تداعی باشد که سخن از اقامه بیّنه از دو طرف است. در فرع اول، آنجایی که هر دو طرف بیّنه دارنـد از محـل بحث بیرون است، یـا یکی بیّنه دارد و یکی بیّنه نـدارد، باز هم از محل بحث بیرون است و در مسـئله بیّنه و قضا بایـد حل بشود. الآن اینجا حکم فقهی خود را برابر با اصل عملی می خواهنـد حل کننـد. پس در فرع اول که یکی مدعی قبض قبل از تفرّق است و دیگری مدعی قبض بعد از تفرّق؛ عصاره حرف یکی این است که بیع صـحیح است و عصاره حرف دیگری این است که بیع باطل است؛ یکی مدعی صحت است دیگری مدعی فساد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۲۷، ص۲۹۳، أبواب کیفیه الحکم، وأحکام الدعوی، باب۲۵، ط آل البیت.

در بحث قبل اشاره شده که این دو تا حادثه «مجهولی التاریخ» هستند، ما با اصل بخواهیم مشکل را حل کنیم معارض یکدیگرند، همان طوری که اصل عدم قبض است «الی زمن التفرّق»، اصل عدم تفرّق است «الی زمن القبض». هر کدام از اینها اثر خاص خود را دارند؛ اگر قبض قبل از تفرّق بود معامله صحیح است، اگر تفرّق قبل از قبض بود معامله باطل است، چون اثر شرعی دارند، می توانند مجرای اصل قرار بگیرند. این دو تا اصل چون معارض هم هستند هیچ کدام جاری نیستند. آن وقت «اصاله الصحه» در افعال و اقوال کسانی که عاقل و بالغ هستند، در صدد انجام کار صحیح هستند جاری است و ما اگر «اصاله الصحه» را در این گونه از موارد جاری نکنیم و به استصحاب قبلی تمسک بکنیم، به تعبیر آقایان اصولیین هیچ جا برای «اصاله الصحه» باقی نمی ماند، چون همیشه این فعل مسبوق به عدم است؛ قبلاً این فعل واقع نشده بود الآن «کماکان»؛ اصل در معاملات هم که می گویند فاسد است، همین استصحاب عدم انتقال است. ما نمی دانیم این معامله صحیح است یا نه؟ اصل در معامله فساد است، یعنی چه؟ یعنی قبلاً این مبیع برای بایع بود الآن «کماکان»، قبلًا این ثمن برای مشتری بود الآن «کماکان». این اصل عدم انتقال به عنوان اصل اولی که فساد معامله را در بردارد مطرح است. اگر ما به «اصاله الفساد» که اصل حاکم در معاملات است عمل بکنیم، هیچ جا برای «اصاله الصحه» نمی ماند. در اصول ملاحظه فرمودید که «اصاله الصحه» در این گونه از موارد مقدم بر استصحاب است؛ اگر ما به استصحاب عمل بکنیم و به «اصاله الصحه» در اقوال و افعال طرفینِ داد و ستد عمل نکنیم و همه جا باید قائل به فساد باشیم جا برای «اصاله الصحه» نمی ماند. در حالی که بنای عقلا هم تا حدودی همین است و آن روایات هم آمده است که صحت را امضا کرده است که اگر در فعل مسلمانی شک کردی که صحیح است یا نه، بنا بر صحت بگذار. در خصوص این گونه از مسائل هم بعضی ها ادعای اتفاق کردند، تعبیر برخی از فقها این است که «مع ظهور اتفاق علیه»؛ البته این در حدّ تأیید است نه اجماع، چون انعقاد اجماع تعبدی در معاملات، بسیار بعید است و مخصوصاً جایی که یک اصل روشنی در مسئله هست. بنابراین این اتفاقی که بعضی از آقایان ادعا کردند، همان اجماع تعبدی معروف نخواهد بود، بلکه تأیید مسئله است. این حرفی است که در اصول هم ملاحظه فرمودید که اگر ما در این گونه از موارد به «أصاله الفساد» که اصل اوّلی در معاملات است عمل بکنیم، آن وقت هیچ جا برای «اصاله الصحه» نمی ماند. (۱) پرسش: ...؟ پاسخ: استصحاب موارد فراوانی دارد، چه درباره معاملات، چه درباره غیر معاملات، درباره کار شخص؛ یک شخص درباره کار خود، کاری را قبلاً انجام نداد، الآن نمی داند انجام داد یا نه؟ دست او قبلًا آلوده بود نمی داند شُست یا نه؟ قبلًا متطهّر بود نمی داند محدِث شد یا نه؟ استصحاب می کند؛ قبلاً محدِث بود حالا نمی داند متطهّر شد یا نه؟ استصحاب می کند. استصحاب یک اصل جاری است و مصادیق فراوانی دارد چه درباره احکام شخصی یا درباره دیگران؛ اما در خصوص این گونه از موارد اگر ما به «اصاله الفساد» که مرجع اصلی در معاملات است عمل بکنیم، آن وقت جا برای «اصاله الصحه» است؛ در این گونه از امور که شما اگر شک کردی کار فلان مسلمان صحیح است یا نه، «ضَع أَمر أَخِیکَ إِلی أَحسَنِه» (۲) [۵]لازم است که بی مورد بماند.

۱- مفاتیح الاصول، سیدمحمدمجاهد، ص۵۳۸.

۲- الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۳۶۲، ط اسلامی.

پس فرع اول اختلاف طرفین است در تقدّم و تأخر قبض، به اصطلاح در «کان» ناقصه قبض، نه در «کان» تامه؛ در اصل قبض اینها اختلافی ندارند، یقیناً قبض شده؛ منتها یکی می گوید قبض، قبل از تفرّق بود، یعنی معامله صحیح است، یکی می گوید قبض بعد از تفرّق بود، یعنی معامله باطل. پس اگر هر دو بیّنه داشتند، می افتند در مسئله ای که بیّنه داخلی مقدم است یا خارج. یکی بیّنه داشت دیگری بیّنه نداشت، آن که بیّنه دارد حرف او مقدم است؛ این دو صورت خارج از بحث است. صورت ثالث که محل بحث است آن جایی است که هیچ کدام بیّنه ای اقامه نکردند فقط ادعاست. این دو تا اصل هم معارض هم هستند، یعنی اصالت عدم تقدّم؛ می ماند آن «اصاله الصحه» که «اصاله الصحه» قول کسی را تقویت می کند که مدعی صحت است، یعنی قبض قبل از تفرّق حاصل شده است.

نکته ای که هم در فرع اول مطرح است و هم در فرع - به خواست خدا - باید ملحوظ باشد این است که ما یک وقت یقین داریم این کار صحیح واقع شد، شک داریم که مانعی آمده است و این کار صحیح را از بین برد یا نه؛ شک در طروّ مانع داریم وگرنه این شیء صحیحاً منعقد شد. یک وقت این چنین است و مقام ما از این قبیل نیست. یک وقت شک داریم در اینکه یکی از شرایط صحت که اگر بیاید باعث تکمیل شرایط است و این شیء صحیح می شود و اگر نیاید برخی از شرایط مفقودند در اثر فقدان بعضی از شرایط، این معامله فاسد است، از سنخ شکِّ در مانع نیست که چیزی صحیحاً منعقد شد و دیگری مانع صحت آن باشد، بلکه شک در آن شرطی است که متمّم و مکمّل صحت است و با آن معامله صحیح می شود و بدون آن اصلاً معامله فاسد است، نه اینکه ما صحت را احراز کردیم و در وجود مانع و مبطل شک داشته باشیم، از سنخ شک در مبطل و مانند آن نیست، بلکه اصلاً شک داریم که این صحیحاً منعقد شد یا نه، چون بدون قبض و قبل از تفرّق اصلاً معامله صحیح نیست. بنابراین آنچه که در بعضی از تعبیرات مرحوم شهید ثانی در مسالک [1] یا بعضی از فقهای دیگر که از بزرگانی نقل کردند که ما شک در طروّ مفسد داریم [2] از آن قبیل نیست، نه اینکه ما شک داریم که آیا یک چیزی معامله را فاسد می کند یا نه، آن پدید آمد یا نه؟ نظیر حدث که طهارت را باطل می کند، شک در مبطل داشته باشیم، شک در مفسد داشته باشیم؛ این چنین نیست، بلکه شک در تحقق شرط صحت داریم نمی دانیم که آن شک صحت که قبض قبل از تفرّق باشد حاصل شده است یا حاصل نشده است.

۱- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۲۹.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.

بنـابراین این فرع اولی که مرحوم محقق در متن شـرایع دارنـد بـا بیانی که خود صاحب جواهر [(۱)](#content_note_1177_1) به صورت کوتاه و خلاصـه مطرح کرده است تطبیق می شود و عصـاره آن هم همان است که در اصول ملاحظه فرمودیـد که اگر ما به «اصاله الصـحه» در این گونه از موارد عمل نکنیم، جا برای «اصاله الصـحه» باقی نمی ماند، چون همه جا و همیشه استصحاب فساد در این گونه از امور هست. پس عصاره فرع اول از دو فرع مسئله هفتم این است که «إذا اختلفا فی القبض»، یا بایع می گوید قبض شده است و مشتری انکار می کنـد، یا مشتری می گویـد قبض شـده است و بایع انکار می کند؛ البته در اصل تحقق قبض اتفاق دارند؛ ولی در سبق و لحوق آن اختلاف دارنـد؛ یکی می گوید قبض قبل از تفرّق بودو معامله صـحیح است، دیگری می گوید قبض بعد از تفرّق بود و معامله باطل است. پرسـش: ...؟ پاسخ: چرا، این «ضَع أَمر أَخِیکَ إِلی أَحسَنِه» که مقید نشده به احکام شخصـی، در معاملات هم این چنین است و مشـمول معاملات هم هست. در اینجا ما نمی دانیم این بیعی که بین دو برادر مسـلمان اتفاق افتـاد، صـحیح است یـا نه؟ هر دو برادر مسـلمان هسـتند، امـا نمی دانیم این معامله ای که شـد، صـحیح است یا صـحیح نیست. پرسـش: ...؟ پاسخ: منّت نیست برای اینکه وقتی صحیح باشد، شاید او از اول هم بر این کار اقدام کرد و زیان او نیست. «اصاله الصـحه» برای حکم شـرعی است، نفع شخصی را که در نظر ندارد، این معامله صحیح است؛ حالا به سود چه کسی خواهد بود و به سود چه کسـی نخواهـد بود را متعرض نیست. «اصاله الصـحه» نمی گویـد که اگر به سود کسـی بود شـما بگویید صـحیح است، بلکه «اصـاله الصـحه» می گویـد معامله ای که اتفاق دارنـد واقع شـده است و در صـحت و فساد آن شک دارنـد، اصـل صحت است. چه اینکه خود انسان اگر شک داشته باشد در صحت و فساد، اصل صحت است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۳۳۳.

پس فرع اول از مسئله هفتم این شد: «إذا اختلفا فی القبض»؛ نه در اصل وجود قبض، بلکه در تاریخ قبض، در تقدم و تأخر قبض که «هل کان» این قبض، قبل از تفرّق یا بعد از تفرّق، «فالقول قول مَن یدّعی الصحه»، با اینکه بیّنه ای در کار نیست، قول، قول مدعی صحت است. بنابراین اگر این دو نفر وارد محکمه قضا شدند و هیچ کدام بیّنه ندارند، قاضی قول کسی که مدعی صحت است را مقدم می دارد. این مسئله، مسئله قضا نیست، بلکه مسئله فقهی است، مسئله حقوقی نیست. این مسئله فقهی، یعنی بخش فقهی را فقه به عهده دارد؛ آن وقت قاضی به استناد این مسئله فقهی، آن حکم حقوقی را تنفیذ می کند و می گوید حق با کسی است که می گوید قبض قبل از تفرّق بود، چرا؟ برای اینکه در فقه ثابت شده است که قول مدعی صحت مقدّم است. آنچه که در این قسمت مطرح می شود جزء آئین دادرسی نیست که بیّنه چه کسی مقدّم است و یمین چه کسی مؤخّر است و مانند آن، بلکه جزء حکم فقهی است؛ وقتی ثابت شد برابر «اصاله الصحه» قول کسی که می گوید قبض قبل از تفرّق بود، خواه بایع، خواه مشتری مقدم است. وقتی این دو نفر به محکمه قضا رفتند، هیچ کدام هم بیّنه ندارند، قاضی از اینها دیگر بیّنه طلب نمی کند، این چنین حکم صادر می کند که قول «مدعی الصحه» مقدم است.

مرحوم صاحب جواهر در بحث های دیگر یک مقدار دامنه دار سخن گفت، اینجا خیلی مختصر بیان کرد. اصلاً سابق بر اساس امانت هایی که داشتند، این طور بود. خیلی از موارد است، مرحوم صاحب جواهر فرمایشات دیگران را نقل می کند بدون اینکه نقل قول کند و این رسم بود دیگر نمی گفتند که شما که حرف دیگران را نقل می کنید چرا نام نمی بری؟! خود این بزرگان حرف های فراوانی داشتند احتیاجی نبود که کمبود مبانی علمی خود را با همین نقل های بدون «منقول عنه» تثبیت بکنند، رسم نبود؛ حرفی که دیگران گفتند، یک؛ با عبارت خوب هم گفتند، دو؛ مورد قبول این شخص هم هست، سه؛ همان را نقل می کند، چهار. الآن مثلاً ببینید این پژوهش کردن در کارهای فعلی کار آسانی نیست، الآن می خواهند تحقیق بکنند که قبلاً پیشینه تاریخی مسئله چه چیزی بود، از چه کسی نقل شد، دیگران چگونه فکر کردند، این همه کتاب های قبلی را باید دید و بررسی کرد و عبارت ها را هم تطبیق کرد، اما سابقاً این طور نبود - متأسفانه - . سرّ آن این است که از بس عدل و تقوا حاکم بود، هیچ در ذهن صاحب جواهر این نیست که حالا حرف دیگری را به نام خود ثبت کند. جایی و عبارتی را غزالی گفته و مرحوم صدر المتألهین از ایشان نقل می کند و ما اولین بار این حرف را از مرحوم علامه شعرانی شنیدیم؛ بعد معلوم شد که این حرف از مفاتیح الغیب ملاصدرا است. ایشان می گوید این مطلب، مطلب خوبی است و مورد قبول ما هم هست، قبل از ما غزالی گفته با عبارت های خوبی هم گفته، حالا ما بیاییم آن عبارت را عوض کنیم و به نام خود ثبت کنیم!؟ ما فقط نقل می کنیم. (۱) اصلاً قبلاً در این فضاها نبودند که بگویند مثلاً این شخص دارد حرف دیگران را به نام خود می گوید، چون برای خود حرف های فراوانی دارد؛ منتها این مطلب، مطلب خوبی است، یک؛ مورد قبول این آقا هم هست، دو؛ عبارت ها هم عبارت خوبی است، سه؛ حالا ایشان داعی ندارد که این مطلب را با عبارت دیگر نقل کند، بلکه با همان عبارت نقل می کند. این یک روح ملکوتی می خواهد، از بس تقوا و امانت حاکم بود، نه آن شخص مثل صاحب جواهر و امثال صاحب جواهر داعیه ای داشتند یا در این صدد بودند که - معاذ الله - حرف دیگری را به نام خود نقل بکنند و نه دیگران نسبت به دیگران چنین توهمی داشتند، بلکه می گویند که مطلب، مطلب خوبی است، دیگری هم گفته ایشان هم قبول کرده و دیگر لازم نبود عبارت او را عوض کند. این طور بود و این پژوهش الآن کار خوبی است؛ اما قبلاً یا اصلاً نقل نمی کردند یا اگر مثلاً صاحب جواهر نقل می کرد، می فرمود که فاضل گفت - که از علامه به فاضل یاد می کردند - . مرحوم علامه کتاب های فراوانی دارد در کدام کتاب گفته؟ یا گاهی دارند که در تذکره گفته، تذکره هم یک کتاب مبسوطی است، کدام بخش

تذکره؟ یا در مختلَف گفت. اصلاً رسم نبود که جای خاص آدرس و مخصوصی را نشان بدهند. علامه گفته، آدم باید تحقیق بکنـد و قبل و بعـد حرف را بسـنجد، اصـلاً معلوم نیست در کدام کتاب فرمود، یا بر فرض در تذکره فرمود، در کدام بخش از تذکره فرمود؛ سابقاً این طور نبود.

ص: ۱۱۱۸

۱- [۹]مفاتیح الغیب، ملاصدرا، ص ۴۷ و ۴۹۳.

پس فرع اول با این سازماندهی و سامان بخشی مرحوم صاحب جواهر حل است؛ می ماند فرع دوم. حالا در همان فرع اول که دو تا فرع زیرمجموعه دارد، اینها را کتاب قضا و بیّنه باید حل کند: یکی اینکه در همان فرع اول اگر هر دو بیّنه اقامه کردند تکلیف چیست؟ آیا بیّنه داخل که مدعی صحت است مقدّم است، یا بیّنه خارج که مدعی فساد است مقدّم است؟ یکی شاهد اقامه کرده که این قبض، قبل از تفرّق بود؛ یکی هم شاهد اقامه کرده که این قبض، بعد از تفرّق بود. آنجا که یکی بیّنه بیاورد و دیگری بیّنه نیاورد، روشن است که قول صاحب بیّنه مقدّم است، چون از یک نظر در حقیقت تداعی است، هر دو ادعا می کنند و سخن از ادعا و انکار نیست. اما آنجا که هر دو بیّنه بیاورند، محل بحث است که آیا بیّنه داخل مقدّم است یا بیّنه خارج؟ البته اگر «بیّنتَین» تساقط کردند، باز جا برای «اصاله الصحه» ممکن است باقی باشد، برای همان راهی که قبلاً نشان دادند. یک جهت مشترکی بین این فروع سه گانه همان تقدم و اجرای «اصاله الصحه» است؛ فرع اول آن است که هیچ کدام از دو طرف بیّنه ندارند، فرع دوم این است که هر دو طرف بیّنه دارند، فرع سوم آن است که «احد الطرفین» بیّنه دارد و دیگری بیّنه ندارد، در جمیع فروع ثلاثه اگر نتوانستیم بیّنه ای را تقدیم کنیم، آنجا که یکی بیّنه دارد و یکی بیّنه ندارد، البته قول بیّنه مقدم است؛ ولی در آنجا که هر دو بیّنه دارند و نتوانستیم قول بیّنه داخل یا بیّنه خارج را مقدّم بداریم، باز مرجع «اصاله الصحه» خواهد بود. این عصاره فرع اول از دو فرع مربوط به مسئله هفتم.

ص: ۱۱۱۹

اما فرع دوم همین مسئله هفتم این است: «و لو قال البایع قبضته ثم رددته إلیک قبل التفرّق کان القول قوله مع یمینه مراعاه لجانب الصحه». فرع دوم این است که در اصل قبض اختلاف دارند؛ فرع اول در اصل قبض اختلاف نداشتند؛ منتها در تقدم و تأخر آن اختلاف داشتند که بازگشت آن به این است که اگر قبل از تفرّق بود این معامله صحیح است و اگر بعد از تفرّق بود باطل است. اما در فرع دوم در اصل وجود قبض اختلاف دارند که بازگشت آن هم به این است که اگر قبض شد، معامله صحیح است و اگر قبض نشد معامله باطل است. پس مقتضای «احد القولین» صحت و مقتضای قول دیگر فساد است؛ این مشترک بین فرع اول و فرع دوم است.

مشتری می گوید که من قبض ندادم، برای اینکه این ثمن نزد من است، بایع می گوید قبض دادی و معامله صحیح شد، من دوباره این مال را به شما برگرداندم، این مال من است که نزد شماست. پس بایع دو تا حرف دارد و مشتری یک حرف دارد؛ مشتری می گوید من قبض ندادم برای اینکه ثمن نزد من است، اما بایع می گوید که اینکه نزد شماست برای من است که به شما برگرداندم که شما نگهداری کنی، قبض قبل از تفرّق حاصل شد و معامله صحیح شد، یک؛ این ثمن برای من است، دو؛ من به شما دادم برای من امانت نگه داری.

در حقیقت مدعی دو تا ادعا دارد: یکی ادعای اصل قبض، یکی ادعای اینکه من این مقبوض را به شما دادم؛ مشتری در حقیقت انکار اصل قبض می کند. وقتی انکار اصل قبض کرد لازمه آن انکار دعوای دوم هم هست؛ وقتی اصل قبض را منکر است آن ردّ «بعد القبض» را هم یقیناً منکر است. پس بایع دو تا ادعا دارد: یکی اینکه من قبض کردم، یکی اینکه دوباره به شما برگرداندم؛ اینجا بر خلاف فرع اول، مرحوم محقق نفرمود که قول «مدعی الصحه» مقدم است «بالقول الطلاق»، بلکه فرمود قول «مدعی الصحه» مقدّم است «مع یمینه». این «مع یمینه» برای آن است که ذیل دعوا را تتمیم بکند که من دوباره به شما برگرداندم. وجه صحت این روشن نیست، برای اینکه یکی مدعی صحت است و دیگری مدعی فساد؛ یکی می گوید آن شرط حاصل شد، دیگری می گوید آن شرط حاصل نشد. او علم دارد سخن از شک نیست که ما «اصاله الصحه» جاری کنیم؛ او به زعم خود ادعا می کند که شرط حاصل نشد. جا برای اصل هم نیست، زیرا یکی منکر اصل قبض است و سخن از تقدم و تأخر «مجهولی التاریخ» نیست و اصل عدم قبض هم حاکم است، نه تنها اصل فساد معامله - که اصل عدم انتقال باشد - حاکم است، اصل عدم قبض هم حاکم است، به چه مناسبت ما می گوییم قول «مدعی الصحه» مقدم است؟ یکی می گوید من قبض کردم، یکی می گوید من قبض نکردم، اصل عدم قبض است. اینجا دیگر معارض ندارد. بر خلاف فرع اول است؛ در فرع اول هر دو طرف اصل جاری بود؛ منتها معارض یکدیگر بودند. در فرع اول که سخن از سبق و لحوق قبض و تفرّق بود، یکی می گفت قبض قبل از تفرّق است، یکی می گفت تفرّق قبل از قبض است، هر دو مصبّ اصل بودند و معارض هم بودند و جاری هم نمی شدند و تساقط. اصل عدم تقدم قبض است بر تفرّق، اصل عدم تقدم تفرّق است بر قبض. اما اینجا یکی مدعی قبض است، یکی منکر قبض؛ آن مدعی باید ثابت کند؛ دست او هم که خالی است. این منکر، اصل عدم قبض همراه اوست، این خیلی فرق می کند؛ لذا قول او مقدم است؛ لذا معامله فاسد است. شک در طروّ مفسد نیست، بلکه شک در تحقق شرط صحت است. یک وقت است که انسان شک دارد که این کاری که داشت انجام می داد و صحیح است، از خارج، عامل مفسدی آمده این را از بین برده یا نه؟ مقام ما از این قبیل نیست؛ مقام ما از این قبیل است که این معامله که بدون قبض صحیح نیست، آیا قبض حاصل شد یا حاصل نشد؟ این شرط صحت است نه مانع صحت؛ نه اینکه ترک آن مانع صحت باشد، چون

وجود آن شرط صحت است و ما در وجود این شک، شک کردیم، اصل عدم آن است؛ پس معامله فاسد است. لذا نظر مرحوم محقق در فرع دوم تقدیم قول منکر قبض است. عبارت ایشان این است که «ولو قال البایع قبضته ثم رددته إلیك قبل التفرّق کان القول قوله مع یمینه»؛ اگر سوگند یاد کرد، حالا ـ چرا نوبت سوگند است؟ اگر نسبت به دعوای دوم باشد، یک مطلب دیگری است. درباره دعوای دوم راهی هست برای توجه کردنِ به حرف بایع؛ بخش دوم دعوا این است که بایع می گوید من قبض کردم بعد به شما برگرداندم، مشتری می گوید اصلاً شما قبض نکردی تا به من برگردانی! اصلِ اینکه آن ثمن نزد مشتری هست، مورد اتفاق است؛ لکن یک مورد اتفاقی نیست که اثر مشخصی داشته باشد. مشتری می گوید این ثمن برای من بود و هست، اصلاً به شما ندادم که ملك شما بشود، بعد شما به من برگردانی تا به عنوان امانت نزد من باشد! بایع می گوید که مال من است و من از شما گرفتم، مالك شدم ونزد شما گذاشتم، الآن شما مثمن را از من طلب داری. صِرف اینکه این ثمن نزد مشتری است؛ این مورد اتفاق نیست و نمی گویند این مورد اتفاق طرفین است، چون اثر فقهی ندارد. مشتری قبول دارد که ثمن نزد من هست، اما می گوید که من چون ندادم اصلاً، مال شما ملك من بود و همچنان ملك من هست؛ بایع می گوید این که نزد شما هست، من از شما گرفتم و به شما دادم. روی این بخش اگر بیّنه نداشته باشد، مسئله یمین شاید بتواند کار را حل کند؛ اما اصل مسئله صحت اثبات آن آسان نیست. قول، قول منکر قبض است، به چه دلیل ما بگوییم قول «مدعی الصحه» مقدم است؟ اگر «اصاله الصحه» این هنر را داشته باشد که در همه این موارد بتواند جاری باشد، هم جلوی اصل عدم انتقال را بگیرد، هم جلوی اصل عدم قبض را بگیرد، مورد عمل است؛ ولی بعید است چنین قدرتی داشته باشد. اینجا از دو ناحیه استصحاب بر فساد جاری است: یکی اصل اوّلی اصل عدم انتقال است، دوم اصل عدم قبض است. اصل عدم انتقال مبیع به بایع، اصل عدم قبض ثمن؛ هر دو سابقه عدم دارند. دو تا استصحاب از دو طرف جاری است؛ آن وقت «اصاله الصحه» بتواند هر دو اصل را سر جای خود بنشاند و خود مرجع بشود، این کار آسانی نیست.

بنابراین فرمایشی که محقق فرمودند: «قول، قول مدعی صحت است با یمین» اثبات آن آسان نیست؛ لذا فرمایشات صاحب مسالك و مانند او در این قسمت ها به احتیاط و اشکال و مانند آن برمی گردد، می فرماید این مسئله مشکل است و ما نمی توانیم به صِرف این، فتوا بدهیم. اگر در آئین دادرسی، در کتاب «أیمان و بینات» برای تقدیم قول «مدعی الصحه» راهی داشت، حالا یا به تعبیر بعضی از فقها «مع ظهور الاتفاق»، از اجماعی که ادعا کردند کمك بگیرند، برای اینکه اینجا هم مصبّ «اصاله الصحه» است، یا از راه دیگر نص خاصی و مانند آن، وگرنه به حسب مقتضای قواعد اوّلیه، هم اصل عدم انتقال مرجع است و هم اصل عدم قبض. پرسش: ...؟ پاسخ: آن ادعاست، اقرار نیست؛ او «مدعی الصحه» است. از اینکه می گوید من قبض کردم، مدعی صحت است، از اینکه می گوید من دوباره این را به شما برگرداندم، مدعی صحت است، اقراری نیست بر خود، تا ما بگوییم که «إقرَارُ العُقَلَاء» (۱) [۱۰]نافذ است، بلکه این ادعاست که بیّنه می خواهد، چون بیّنه ندارد، مرحوم محقق فرمود که قول او با یمین مقدم است.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

مقصد سوم از مقاصد سه گانه فصل ده در بیع «سلف» راجع به احکام «سلف» بود که یازده مسئله داشت و هفت مسئله از این مسائل تا حدودی بحث شد. مسئله پنجم و مسئله هفتم یک مقدار نیاز به توضیح دارد. در مسئله پنجم فرمایش مرحوم محقق این بود که اگر «مسلِم»؛ یعنی مشتری کالا را از «مسلَم الیه»؛ یعنی بایع در سررسید بیع «سلف» تحویل گرفت و معیب شد، او هم می تواند به فرد سالم تبدیل کند و هم خیار عیب دارد. تعبیر مسئله پنجم این بود که فرمود: «الخامسه إذا قبضه فقد تعیّن و برأ المسلَم إلیه»؛ یعنی وقتی سررسید شد مشتری کالاـ را از بایع تحویل گرفت، ذمه بایع تبرئه می شود؛ اما «فان وجد به عیباً» اگر مشتری عیبی در این کالاـ یافت «فَردَّه»، این کالا را برگرداند، «زال ملکه عنه و عاد الحق إلی الذمّه سلیماً من العیب»؛ (۲) [۱]وقتی که تبدیل کرد، آنچه را گرفته ملک او شده، ملک او زائل می شود و حق او به عنوان یک اصل ثابت در ذمه فروشنده به حال خود برمی گردد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۲۳، ص۱۸۴، کتاب الاقرار، باب۳، ط آل البیت.
۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

در تتمیم این سخن از خیار سه ضلعی و چهار ضلعی شد که اگر این کالا معیب بود، خریدار، خیار چهار ضلعی دارد یا سه ضلعی؟ خیار سه ضلعی در عیب عبارت از این بود که شخص می توانست کل معامله فسخ کند، یک؛ یا امضا کند بدون أرش، دو؛ یا امضا کند «مع الأرش»، سه که این أرش گیری جزء خصوصیات خیار عیب بود و از آن جهت هم که حق تبدیل دارد، این هم ضلعی از اضلاع چهارگانه این خیار محسوب می شود. سؤال یا شبهه ای که مطرح شده این است که اگر این

کالا تعین پیدا کرده، جا برای تبدیل نیست، فقط خیار عیب است و خیار عیب هم سه ضلعی است: یا فسخ است یا امضای بی أرش یا امضای با أرش و اگر تعین پیدا نکرد او می تواند تبدیل کند، دیگر جمع بین تبدیل و خیار عیب، تام نیست.

در تبیین همین مسئله پنجم این جریان ذکر شده است که تبدیل کجاست و خیار عیب کجاست؟ بیان آن این است که خیار که متعلق به عقد است، بعضی از خیارها اصلاً در مبیع کلی راه ندارند، بعضی ها راه دارند؛ آن خیاری که مربوط به عقد است در مبیع کلی و شخصی راه دارد؛ آن خیاری که مربوط به عقد نیست، بلکه مربوط به عین است، در مبیع کلی راه ندارد. در جریان خیار، یک وقت است که خیار جعلی است؛ یعنی خیار جعل می کنند، شرط می کند که خیار داشته باشد، در این عقدی که خیار شرط شده است، فرق نمی کند که معقود و مبیع، کلی باشد یا جزئی، او خیار را جعل کرد. یک وقت است که خیار به عین تعلق نمی گیرد به قیمت آن تعلق می گیرد که این قیمت اختصاصی به شخص ندارد، مثل خیار غبن؛ اگر کسی کالا-یی را به عنوان کلی در ذمه فروخت و قیمت این کالا- در آن روز کمتر از آن مقداری بود که او فروخت، کمتر از ثمن معین بود، اینجا این عقد خیاری است به خیار غبن ولو مبیع کلی است. پس مبیع اگر کلی باشد، در بعضی از موارد خیار تعلق می گیرد، مثل خیار مجعول و خیار غبن و مانند آن. اما آن خیارهایی که به عین برمی گردد؛ مثل خیار رؤیت، خیار تخلف شرط، خیار تخلف وصف؛ مثلاًشرط کردند که این کالا- چنین باشد، یا قرار گذاشتند که کالا این وصف را داشته باشد؛ اینها وقتی که دیدند کالا این وصف را داشت، این گونه از خیارها در صورتی که مبیع کلی باشد، راه ندارند. این اصل تعلّق خیار به عقد که در کجا این خیارهای چهارده گانه هست و کجا نیست. در این خیارهای چهارده گانه خیار غبن و خیار جعل شده، اینها در مبیع کلی هست، چه اینکه در مبیع شخصی راه دارند؛ اما خیار عیب خیار، تخلف شرط، خیار تخلف وصف، خیار رؤیت و مانند آن برای اشخاص هستند برای مبیع کلی نیستند در مبیع کلی اصلاً این خیارها راه ندارند. پرسش: ...؟ پاسخ: خیار که به عقد تعلق می گیرد؛ ولی «معقود علیه» اگر کلی باشد، خیار عیب تعلق نمی گیرد، خیار تخلف شرط تعلق نمی گیرد، خیار تخلف وصف تعلق نمی گیرد، خیار رؤیت تعلق نمی گیرد، نه اینکه خیار به عقد تعلق می گیرد یا به عیب؛ خیار به عقد تعلق می گیرد؛ ولی اقسام چهارده گانه خیار یکسان نیستند، بعضی از این اقسام اصلاً در مبیع کلی راه ندارند، برای اینکه در آنجا رؤیتی نشده یا در کلی در ذمه وصفی تخلف نشده، شرطی تخلف نشده؛ این گونه از خیارات اصلاً در صورتی که مبیع کلی در ذمه باشد راه ندارد. فقط در دو صورت راه دارد: یا مبیع شخصی باشد، این شخص خارج، شرط کرده که فلان وصف را داشته باشد یا قبلاً وصف کردند که چنین باشد یا قبلاً دیدند، اما وقتی موقع عمل طور دیگری درآمد، این گونه از موارد به عین تعلق می گیرد. «کلی فی المعین» اگر باشد، اگر همه این میوه های این طَبق که ایشان یک کیلو از کیلوها را فروخته یا همه محصولات این مزرعه که ایشان یک خرمن آن را فروخته، به عنوان «کلی فی المعین»، امسال همه آسیب دیدند؛ این «کلی فی المعین» هم در آن هست، خیار عیب در آن هست، خیار تخلف وصف هست، خیار تخلف شرط در آن هست، خیار رؤیت در آن هست، این گونه از موارد در آن هست. بنابراین در بین اقسام چهارده گانه خیار بعضی از خیارها اصلاً در صورتی که مبیع کلی باشد، راه ندارند؛ این یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه حالا که «کلی فی الذمه» شد و فروشنده این «کلی فی الذمه» را تطبیق کرد، یک فرد فاقد وصف را داد، در این گونه از موارد آیا خیار عیب، تخلف وصف و خیار تخلف شرط هست یا نه؟ وقتی که مشتری این را تحویل گرفت، یا اصلاً راضی به این نمی شود، همین که تحویل گرفت فوراً عوض می کند، می گوید این آن چیزی که من خریدم نیست. یک وقت است که تحویل می گیرد؛ ولی ملک آن متزلزل است؛ سه تا راه در اینجا هست: یکی اینکه اگر قبول کرد ملکش ملک مستقر است و دیگر حق رد ندارد؛ دیگر اینکه ملک آن ملک متزلزل است؛ سوم اینکه ملک آن ملک ظاهری است نه ملک باطنی. راهی که شهید اول(رضوان الله علیه) (۱) رفت، فرق بین ملک ظاهری و ملک باطنی بود که این هم مورد نقد شهید ثانی بود (۲) هم مورد نقد مرحوم صاحب جواهر (۳) و اصلاً مورد نقد نبود که ما ملک ظاهری در مقابل ملک باطنی در معاملات مأنوس نیستند؛ اما ملک متزلزل داریم. فرق است بین ملک متزلزل و عقد متزلزل؛ این شخص که این کالا را گرفته اگر در صدد این است که بررسی کند ببیند می تواند با این کالا کنار بیاید و با آن زندگی خود را سامان بدهد یا نه،هنوز تثبیت نکرده که آیا رد می کند یا نگه می دارد فعلاً گرفته، این شده ملک متزلزل، یک؛ ثمره ملک متزلزل هم این است که نمائاتی که در این اثنا پدید می آید برای اوست، دو؛ البته نمای منفصل نه نمای متصل که آن روز بین نمای متصل و منفصل فرق بود؛ شیر این گوسفند را می تواند بدوشد، تخم مرغ این مرغ را می تواند بگیرد، اما نموّی که برای گوسفند پیدا شده یا برای این مرغ پیدا شده که یک نمای متصل است برای بایع است. در اینجا ملکش متزلزل است نه ملک ظاهری، می تواند این را رد کند و بدل بگیرد و اما اگر خواست خیار را اعمال کند، چون معیب را تحویل گرفت، خیار عیب دارد و این عقد متزلزل می شود.

۱- الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، الشهیدالاول، ج۳، ص ۲۳۹ و ۲۴۰.

۲- مسالك الأفهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۴۲۶ و ۴۲۷.

۳-

در صورتی که مبیع شخصی باشد این میوه روی طَبَق یا در جعبه را فروخت که «وقع العقد علی المعیب»، این عقد موقعی که واقع شده است، خیاری متحقق و متولد شد، چرا؟ چون «معقود علیه» معیب است. این عقد خیاری متولد شده است، چون «وقع العقد علی المعیب»، چون مبیع عین خارجی است؛ ولی در مقام ما در بیع «سلف» که مبیع کلی است، این «وقع العقد علی الکلی»؛ کلی که معیب نیست، جا برای خیار نیست. آن وقت در ظرفی که تسلیم کرد، یک فرد معیبی را داد و این شخص هم تبدیل نکرد؛ یعنی این ملک متزلزل را دارد ملک مستقر می کند، عقد همزمان متزلزل می شود؛ وقتی عقد متزلزل شد، این خیار عیب دارد که خیار عیب آن سه ضلعی است: می تواند رد کند، می تواند امضا کند با أرش، می تواند امضا کند بی أرش. مرحوم علامه گرچه در قواعد (۱) و تذکره (۲) مخالفت کردند؛ ولی مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) فرمودند این است. (۳) یا با این تحلیل بیان شده، در دو مرحله این خیار چهار ضلعی صورت می پذیرد یا در یک مرحله. به هر حال نتیجه بحث این است که خیار عیب مانند خیار تخلف شرط، خیار تخلف وصف، خیار رؤیت و مانند آن به مبیع کلی تعلق نمی گیرد، هذا اولاً ـ ثانیاً، نتیجه دوم این است که اگر مبیع «کلی فی المعین» بود، آن هم از بعضی از جهات حکم شخص را دارد؛ اگر همه آن کلی مثل تمام محصول این مزرعه یا میوه های این باغ، امسال آسیب دیدند، این شخص یک جعبه فروخت، گرچه «کلی فی المعین» هست؛ ولی چون همه آسیب دیده اند، این «کلی فی المعین»، مثل مبیع شخصی است، خیار عیب دارد. اما در جریان کلی در ذمه، جا برای خیار عیب و مانند آن نیست. اگر کلی در ذمه را در باب «سلف» فروخت، هنگام تحویل دادن یک فرد معیبی را تحویل داد، این شخص راضی می شود، اما رضایت او «فی الجمله» نه «بالجمله»؛ این طور نیست که از همه حقوق خود صرف نظر کرده باشد. این ملک، به تعبیر شهید ثانی، ملک متزلزل است، نه اینکه به تعبیر شهید اول، ملک ظاهری باشد؛ ملک ظاهری در مقابل ملک باطنی در معاملات مطرح نیست، ملک متزلزل فراوان است؛ نسبت به این عین ملک آن متزلزل است. می خواهد بررسی کند ببیند می تواند با این معیب کنار بیاید یا نه، قابل گذشت است یا نه؛ لذا این ملک او هست، نماهای منفصل هم برای اوست. اگر یک چند لحظه ای یا مقدار زمانی دید که با این نمی تواند کنار بیاید، حق فسخ پیدا می کند؛ آن وقت این عقد متزلزل است، نه اینکه ملک متزلزل باشد. از لحاظ تبدیل، ملک متزلزل است و از لحاظ خیار فسخ، عقد متزلزل است؛ آن گاه خیار عیب را اعمال می کند یا فسخ می کند یا قبول می کند بی أرش، یا قبول می کند با أرش. خود مرحوم شهید ثانی که این را پذیرفت حالا با این تحلیل دو ضلعی؛ یعنی دو مرحله ای یا یک مرحله ای، آنها دیگر این تحلیل را نکردند. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) در مسئله پنجم از شهید ثانی(رضوان الله علیه) کاملاً حمایت کردند راه ایشان را رفتند، و فرمایش شهید اول را که ما ملک ظاهری داریم نپذیرفتند، بیش از یک صفحه تقریباً فرمایش مرحوم شهید ثانی را نقل کردند گرچه نام نبردند، عین عبارت های مسالک را ذکر کردند همان راه را رفتند. اما در مسئله هفتم اظهار نظر کردند که آن هم باید بازگو بشود.

ص: ۱۱۲۵

۱- قواعد الاحکام، العلامه الحلی، ج۲، ص ۷۸ و ۷۹.

۲- تذکره الفقهاء، العلامه الحلی، ج۱۱، ص۱۳۱.

۳- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۵، ص ۳۲۹ و ۳۳۱.

در مسئله پنجم این مطلب را فرمودند: «نعم حکی هناک عن الشیخ» - مرحوم شیخ طوسی - در مسئله پنجم که خیار چهار ضلعی است، «و غیره کان له فسخ العقد ایضا»؛ یعنی در جریان رد، ملک متزلزل است؛ در جریان خیار عیب، عقد متزلزل است، چون در جریان رد، او عقد را بر هم نمی زند، عقد را امضا هم نمی کند کلاً، آن وقتی هم که قبول کرد عقد را به نحو رسمی امضا نکرد، آن وقتی هم که دارد «للتبدیل» رد می کند عقد را بر هم نزده است. این «حق الرد» داشتن، «حق التبدیل» داشتن، تبدیل عین به عین دیگر است با حفظ اصل عقد، چون ملک متزلزل است به لحاظ تبدیل، نه عقد متزلزل باشد؛ ولی در اعمال خیار عیب، عقد متزلزل است وقتی که دارد رد می کند ثمن باید برگردد و کلاً عقد از بین می رود. فرمایش مرحوم صاحب جواهر که از شیخ طوسی، در جلد ۲۴ صفحه ۳۳۱ نقل می کنند: «نعم حکی هناک عن الشیخ و غیره أن له فسخ العقد ایضا»؛ یعنی همان طوری که حق رد عین دارد، حق فسخ عقد هم دارد. «مضافا إلی الإبدال و الأرش»؛ گاهی می تواند بدل بگیرد، گاهی می تواند همان را داشته باشد بدون أرش، گاهی می تواند داشته باشد با أرش؛ پس با أرش و بی أرش، دو ضلع؛ تبدیل، ضلع سوم؛ فسخ، ضلع چهارم. «و ناقشه الفاضل فیه کما سمعته هناک مفصلا فلاحظ و تأمّل حتی تعرف قوه القول بالخیار هنا بین الرد و الإبدال و بین الأرش»؛ یعنی وقتی که خوب بررسی کنید می بینید که خیار چهار ضلعی است، چرا؟ برای اینکه تزلزل ملک غیر از تزلزل عقد است. عقد اول متزلزل نبود، چون خیار عیب هرگز در جایی که مبیع کلی باشد راه ندارد. «کلی فی المعین» باشد راه دارد، اما کلی در ذمه اصلاً در خیار عیب راه ندارد، برای اینکه کلی در ذمه که معیب نمی شود. پس این خیار عیب چیزی است که تازه متولد شده، وقتی تازه متولد شده، باید ببینیم تاریخ تولد آن کی است. در صورتی که مبیع شخصی باشد، خیار عیب همزمان با عقد، رتبهً بعد از آن و زماناً با آن متولد می شود؛ یعنی وقتی که فروشنده، میوه در جعبه را به خریدار فروخت که «وقع العقد علی المعیب»، همزمانِ با تحقق عقد، خیار عیب هم متولد می شود، چرا؟ چون «وقع العقد علی المعیب»؛ اما در صورتی که مبیع کلی در ذمه باشد، «وقع العقد علی الکلی»، کلی که معیب نیست، پس اصلاً خیار عیب نیست. در موقع تحویل دادن، وقتی فروشنده یک کالای معیبی را تحویل خریدار داد، در اینجا یک ملک متزلزلی است که این مشتری چند لحظه نگه می دارد ببیند می تواند با آن کنار بیاید یا نه؛ لذا نماهای منفصل برای اوست. اگر دید که با آن می تواند کنار بیاید، همین را می پذیرد یا با أرش یا بی أرش؛ اگر دید با آن کنار نمی آید این را تبدیل می کند و یک مبیع سالم می گیرد. اگر دید این ممکن نیست، عقد متزلزل می شود. عقد در این مرحله متزلزل می شود نه اینکه قبلاً متزلزل بود. خیار عیب اگر در مبیع کلی راه پیدا کرد، در هنگام تسلیم؛ یعنی در مقام وفا که وفا معیب است، اینجا متولد می شود؛ لذا مرحوم صاحب جواهر می فرماید اگر خوب دقت کنید می توانید بررسی کنید که ما خیار چهار ضلعی هم داریم؛ یا تبدیل کند یا معامله را فسخ کند یا امضا کند بی أرش یا امضا کند «مع الأرش»؛ منتها امضای بدون أرش چون روشن بود دیگر اسم آن را نبردند. پرسش: رد کردن همان بر هم زدن عقد است؟ پاسخ: نه، رد بکند؛ یعنی این کالا را می دهد می گوید عوض کن و یک کالای دیگر به من بده. پرسش: ...؟ پاسخ: آن می شود خیار عیب، در آنجا دیگر عقد متزلزل است نه ملک. وقتی می خواهد تبدیل کند، می گوید من عقد را قبول دارم، این فرد را بگیرید یک فرد سالم بدهید. او به استناد همان عقد این حرف را می زند. در صورتی که بخواهد تبدیل کند، معلوم می شود که ملک متزلزل است و عقد سر جای خود محفوظ است، عقد را قبول دارد؛ اما وقتی بخواهد فسخ کند، معلوم می شود که عقد متزلزل است. در خیار عیب اگر مبیع کلی باشد، همزمان با عقد، خیار متولد نمی شود، چون کلی در ذمه که معیب نیست، بر خلاف مبیع شخصی؛ در مبیع شخصی همین که میوه در جعبه را فروشنده فروخت و خریدار با خبر نبود، همزمان با این عقد، خیار عیب متولد می شود، چرا؟ چون «وقع العقد علی المعیب»؛ اما کلی در ذمه که معیب نیست «وقع العقد علی الکلی» که آن کلی معیب نبود. در مقام وفا وقتی یک فرد

معیبی را تحویل می دهـد، آن وقت خیار عیب از این به بعـد متولـد می شود؛ لـذا مرحوم صاحب جواهر می فرماید: اگر خوب بررسـی کنیـد توجه خواهیـد کرد که «حتی تعرف قوّه القول بالخیار هنا بین الرد»؛ یعنی فسـخ «و بین ابدال» که فسخ نمی کند، می گوید من عقد را قبول دارم، این عین را بگیرید و عین دیگر بدهید و بین أرش. «بل تعرف ایضا فساد ما قیل هنا علی العباره و ما شابهها من أن زوال الملک عنـد رده إنما یکون بعـد ثبوته و المعیب لیس من المسـلم فیه فلا ینتقل من المسـلم» (1) [۸]که این اشـکال در هنگام تبیین مسـئله پنجم مبسوطاً بیان شد. فرمایش مرحوم شـهید ثانی در مسالک روی همین روال است این را می پـذیرد. راه حلی که شـهید اول ارائه کرده است که ملـک ظاهری و ملک باطنی باشـد، نه شـهید ثانی قبول کرد، نه مرحوم صـاحب جواهر و دیگران. مرحوم شـهید ثـانی وقتی می خواهـد در مسالـک از شـهید اول چیزی را نقل کنـد، می گویـد: «قال الشهید(رحمه الله)»، خودش هم به همین فیض نائل شد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.

اما مسئله هفتم؛ مسئله هفتم که در بحث قبل گذشت، اختلاف نظری بین مرحوم صاحب جواهر و مسالک هست، خود صاحب مسالـک در پایـان فرمایشـی دارد که صـاحب جواهر همـان را می گویـد، چون بین صـاحب جواهر و صـاحب مسالک در این مسـئله سـوم اختلاـف است، از همـان اول مرحـوم صـاحب جـواهر عبـارت متن را مزجی، طـوری معنـا می کنـد که بـا قـول او هماهنگ باشد. بیان آن این است فرمایش مرحوم محقق در مسئله هفتم این است: «المسـئله السابعه إذا اختلفا»؛ یعنی «مسلِم» و «مسلَم الیه»؛ یعنی بایع و مشتری در بیع «سـلف»؛ «إذا اختلفا فی القبض»؛ قبول دارند که قبض اتفاق افتاده، «هل کان قبل التفرّق أو بعـد التفرّق فالقول قول من یـدعی الصـحه»؛ هر دو قبول دارند که قبض شده، چون قبض از شـرایط شـش گانه صـحت عقد سلفی است که اگر قبـل از تفرّق قبض نشود این بیع «سـلف» باطل است. بایع و مشتری هر دو قبول دارنـد که قبض شـده؛ منتها یکی می گویـد که این قبض بعـد از تفرّق است؛ یعنی معـامله باطـل است، یکی می گویـد این قبض قبـل از تفرّق است؛ یعنی معامله صـحیح است. می فرماید که «إذا اختلفا فی القبض، هل کان» این قبض «قبل التفرّق أو بعد التفرّق، فالقول قول من یدعی الصحه»، این یک قسمت از متن است.

امـا «ولو قـال البـایع قبضـتُهُ»؛ یعنی این ثمن را گرفتم، «ثم رددته إلیـک قبـل التفرّق»؛ اگر اختلاف بایع و مشتری در اصل قبض است؛ بایع می گوید من این ثمن را قبل از قبض تحویل گرفتم، بعد به شـما دادم که شما نگه داری؛ مشتری می گوید اصلاً از من تحویل نگرفتی. در متنِ محقق عبارت به بایع برمی گردد که قول، قول بایع است که او مدعی صحت است، چون سنداً این حرف، تام نیست، برای اینکه درست است که «مدعی الصـحه» است اما محور بحث قبض است، قبض از شـرایط صـحت است، یکی مثبت قبض است و دیگری منکر قبض است، اصالت عدم قبض حاکم است؛ یعنی کسـی که می گوید معامله باطل اسـت قول او حق است. شـما در برابر اصالت عـدم قبض چگونه می توانیـد بگوییـد «ترجیحاً لجانب الصـحه»؟! این نقدی است که بر فرمایش مرحوم محقق وارد است؛ خیلی ها به آن توجه کردند، شهید ثانی در مسالک در پایان بحث هم به این گرایش داشت و مانند آن. اما مرحوم صاحب جواهر از همان اول حمله را شـروع می کند؛ لذا عبارت متن را کاملاً عوض می کند که ضـمیر بر گردد به مشتری با اینکه کلمه مشتری اصـلاً در متن نبوده است. متن محقق این است: «ولو قال البایع قبضـتُهُ ثم رددتُه إلیک قبـل التفرّق کـان القول قوله»؛ قول، قول بـایع است، چرا؟ چون او «مـدعی الصـحه» است؛ «مع یمینه مراعاه لجانب الصـحه». [(۱)](#)
[۹]این متن محقق است؛ ولی چون آن چنـان پایه های عمیق علمی نـدارد، چه اینکه صاحب مسالک هم توجه کرده، چه اینکه صـاحب مسالک در پایان بحث گفته که ما به بطلان فتوا بـدهیم اقرب است، [(۲)](#) امـا مرحوم صاحب جواهر از همان اول حمله را شـروع کرده که ثـابت کنـد که قول، قول مشتری است و معـامله باطـل است؛ لـذا چنـد جمله بین این متن ها اضافه کرده که ضمیر «کـان القول قولَه» به مشتری بر گردد. متن محقق این است: «ولو قـال البـایع قبضـته ثم رددته إلیک قبل التفرّق کان القول قولَه»؛ یعنی قول، قول بایع است، اصـلاً سـخن از مشتری نیست، چرا؟ «ترجیحا لجانب الصـحه»؛ منتها باید سوگند یاد کند؛ ولی مرحوم صاحب جواهر آمده به این متن یک سطر اضافه کرده تا در «کان القول قوله»، ضمیر را به مشتری برگرداند. آن عبارتی که مرحوم صـاحب جواهر اضـافه کرده این است : - بعـد از اینکه محقق فرمود: بـایع می گویـد من گرفتم و به شـما دادم - «و أنکر المشتریُ ذلـک»؛ مشتری گفت من به شـما تحویل نـدادم و شـما از من نگرفتی، اینکه می بینی این ثمن نزد من هست، نه برای آن است که شـما تحویل گرفتی و بعد به من بر گرداندی، اصلاً از من تحویل نگرفتی. «و أنکر المشتری ذلک بمعنی عدم القبض اصـلاً فضـلا عن الرد»؛ آن وقت می گویـد: «کـان القول قولَه أی المشتری»، نظر خود را دارد می گویـد نه اینکه متن را معنـا کنـد. معنـای متن این است که قول، قول بـایع است «ترجیحـا لجـانب الصـحه»؛ ولی اینجـا مشتری مـدعی فساد است. اگر

صاحب جواهر «قوله» به مشتری برمی گرداند، برای این است که خود یک سطر اضافه کرد و مشتری را مطرح کرد و می خواهد جنبه بطلان را مقدم بدارد، برای اینکه مشتری منکر قبض است و اصالت عدم قبض هم حاکم است؛ از این جهت است. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، می گوید این «مراعاه لجانب الصحه» که محقق نظر دارد نه ما. عبارت را این طور معنا می کند می فرماید که «کان القول قوله»؛ یعنی مشتری «مع یمینه»؛ یعنی با سوگند مشتری «لا البایع کما فی القواعد و الدروس مراعاه لجانب الصحه»؛ نه اینکه قول، قول بایع باشد به این جهت بخواهیم جانب صحت را مقدم بداریم! جانب صحت مقدم نیست، برای اینکه اصل حاکم در اینجا اصل عدم قبض است، قبض از شرایط شش گانه صحت است ما در اصل وجود شک داریم، اصل عدم قبض است معارض هم ندارد. (۳)

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

۲- مسالك الأفهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۳۳۴.

در جریان تفرّق و قبض که «مجهولی التاریخ» بودند، اینها معارض داشتند؛ هر دو اتفاق داشتند که قبضی و تفرّقی واقع شده، یکی می گوید این قبض قبل از تفرّق بود و معامله صحیح است، یکی می گوید تفرّق قبل از قبض بود و معامله باطل است. استصحاب های «مجهولی التاریخ»، معارض هم هستند، چون هر دو اثر دارند و جاری هستند و ساقط می شوند؛ می ماند اصل اولی. اما در اینجا یکی اصل عدم قبض دارد و دیگری دستش خالی است. اگر مرحوم صاحب جواهر ضمیر «قوله» را به مشتری برمی گرداند، برای اینکه از همان اول می خواهد حمله را شروع کند. مرحوم شهید ثانی در مسالک در پایان نظری داد که برمی گردد و تقریباً موافق با فرمایش صاحب جواهر درمی آید. می فرماید که ما نمی توانیم فتوا به صحت این معامله بدهیم، برای اینکه این معامله از یک طرف اصل دارد، از طرف دیگر فاقد اصل است و اگر ما فتوا به بطلان بدهیم این اُولی است. پرسش: ...؟ پاسخ: آنها مشکلی از این جهت ندارند، می گویند که ملك شما بود؛ ولی به ما دادید و ما دوباره به شما برگرداندیم؛ آنچه که مورد اتفاق آنها است این است که این ثمن الآن پیش مشتری است؛ اما یکی ادعا می کند من گرفتم و مالك شدم و به شما دادم، یکی می گوید نه؛ اصل عدم قبض است. وقتی اصل عدم قبض شد، دیگر جا برای مالکیت بایع نمی ماند، چون چیزی را مالك نشد تا برود نزد مشتری بگذارد. پرسش: ...؟ پاسخ: چون از یک طرف بینه ندارد و حرف او را هم انکار می کند، او منکر است و این مدعی است؛ چون بینه و شاهدی ندارد که ثابت کند که این قبض اتفاق افتاده، ما می خواهیم جانب صحت را بر جانب بطلان مقدم بداریم، در محکمه اینکه ادعا کرده بینه ای ندارد و چاره جز یمین نیست که جای بینه می نشیند؛ لذا باید سوگند یاد کند. یکی از مواردی که مدعی سوگند یاد می کند، یمین مردوده است، اما نه همه موارد. آنجایی که بینه بخواهد اقامه کند و دستش خالی است و اصلی هم که «اصاله الصحه» باشد با او هست: «ترجیحا لجانب الصحه»، هیچ چاره ای ندارد مگر اینکه یمین به او واگذار بشود. مسئله یمین مردوده یک مورد خاص خود را دارد.

در مسئله پنجم نظر شریف مرحوم صاحب مسالک همین است که ما نمی توانیم صِرف اینکه او قبض را انکار کرد، حرف بایع را مقـدم بداریم، این بسـیار سـخت است. در بخش های فراوانی ایشان فرمایش برخی از بزرگان را تقویت می کند که ما نمی توانیم قول به صحت را تقویت کنیم؛ ولی مرحوم صاحب جواهر از همان اول استدلال می کند که جایی برای تقویت قول بایع نیست، جایی برای صـحت نیست؛ زیرا بایع مـدعی قبض است و اصل عـدم قبض است و شاهدی هم ندارد و چون شاهدی هم ندارد، دلیل ندارد که ما بگوییم با یمین قول او مقدم است.

این مطالب، تتمیم دو مطلبی بود که مربوط به این دو تا مسئله است. اما مسـئله هشتم عبارت مرحوم صاحب مسالک این است: «المسـئله موضع اشـکال و لعل عدم قبول قوله فی الرد أوجه»؛ (۱) [۱۲]این که صـاحب جواهر از همـان اول حمله کرده و گفته که ما بایـد قول مشتری را مقدم بداریم، مرحوم شـهید ثانی بعد از فراز و نشـیب فراوان در پایان فرمود که قول مشتری را مقدم بـداریم «اوجه» است که بگوییم باطل است؛ ولی اگر می بینیـد که مرحوم صاحب شـرایع، ضـمیر را به مشتری برمی گردانـد با اینکه سخن از مشتری در متن محقق نبود، رازش این است.

در جریان اخلاق یک وقت است که انسان چیزی را می دانـد و یک وقت است که در عین حال که می داند باید بشـنود و این شنیـدن اثر خـاص خـود را دارد، ایـن همـان سؤال و جـوابی کـه بیـن وجـود مبـارک پیغمـبر(صـلی الله علیـه و آلـه و سلم) و جبرئیـل(علیه السـلام) مطرح شـد که پیغمبر به جبرئیـل(سـلام الله علیه) فرمـود: «عِظنِی»؛ مرا مـوعظه کن! به همین جهت است. جوارح و اعضـا هر کـدام سـهمی دارنـد، آدم کتـابی را مطـالعه می کنـد از راه چشم مُتَّعِظ می شود، حرفی را می شـنود از راه گـوش مُتَّعِظ می شـود، اگر بـا هـم باشـند کمـک خـاص می کنـد. حضـرت فرمـود: «عِظنِی»؛ مرا مـوعظه کـن! چنـد چیز را جبرئیـل(سـلام الله علیه) به آن حضـرت گفت حالا مسئله نماز شب بود وماننـد آن فرمود: «أَحبِب مَاشِئتَ فَإِنَّکَ مفَارِقُه»؛ (۲) [۱۳]هر چیزی را بخواهی دوست داشته باشـی، دوست داشـته بـاش، حالاـ شـخص باشـد، کالا باشـد، موجود زنـده باشـد، مثل حیوان، گیاه، جماد باشد، هر چه که غیر خداست بخواهی دوست داشته باشـی، دوست داشـته باش؛ ولی مفارقت آن را تهدید می کنـد؛ یعنی نه تنها «منقطع الآخر» است و دوام ندارد، بلکه «عند الفراق»به درد آن مبتلا می شوی. یک وقت است که انسان با کسـی هست بعد مفارقت می کند، نه وصال آن محبوب بود و نه فراق آن مکروه؛ دو نفر بر صـندلی ماشین می نشینند، یک چنـد قـدمی بـاهم می رونـد، این وصـال لـذت بخش نیست و آن فراق هم دردآور نیست؛ امـا وصـال لـذت بخش، حتماً فراق دردآور را به همراه دارد، به حضرت فرمود: «أَحبِب مَاشِئتَ فَإِنَّکَ مفَارِقه».

۱- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص ۴۳۰.

۲- الخصال، الشیخ الصدوق، ج۱، ص۷.

محبوب ها را ذات اقـدس الهی در قرآن به دو قسم تقسـیم کرد: محبوب پایـدار و محبوب ناپایـدار؛ محبوب پایـدار همان ذات اقـدس الهی است که (إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ)؛ (۱) [۱۴]هم شـما دوست خدا هستید، هم خدا دوست شـما می شود. اگر شما محبوب خدا شدید، خدا که دائمی است، محبتش هم دائمی است؛ شما را جذب می کند.

اما غیر خـدا را در اوائل سوره مبارکه «آل عمران» مشـخص کرد، فرمود: غیر خدا یا جماد یا نبات یا حیوان یا انسان است؛ همه اینها ابزار دست شیطان است که انسان را فریب می دهد. این از آیات پربرکت و نورانی سوره مبارکه «آل عمران» است - همه آیات این طور هستند - که (زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ)؛ (۲) [۱۵]گرچه به حسب ظاهر پنج تاست؛ ولی روی چهار ضلع درمی آیند، برای اینکه محبوب انسان، یا زن و فرزند هسـتند که از سـنخ انسان هستند؛ یا دام ها هستند، مثل گاو و گوسفند و اسب و مانند آن هسـتند که حیوان هستند؛ یا باغ و بوستان و مزرعه هستند که از سنخ گیاهان می باشند؛ یا طلا و نقره و مانند آن است که از جمادات است، بیش از این چهار تا که نیست. این پنج ضلعی که فرمود بازگشتش به همین چهارضلع است: (زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ)، جامع اینها شـهوت است نه عقل، پس محبت عقلی نیست. (زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَ الْبَنینَ)؛ این دو تا جزء انسان هستند اگر کسی به انسان علاقمند بشود. (وَ الْقَناطیرِ الْمُقَنْطَرَهِ)؛ همین طلا و نقره، این دو؛ (وَ الْأَنْعامِ)، سه؛ (وَ الْحَرْث)، کشاورزی، چهار. فرمود: چه جماد باشـد، چه نبات باشد، چه حیوان باشد، چه انسان باشد، اینها حبّ شـهوی است نه حبّ عقلی. حبّ عقلی همـان مودّت اهـل بیت است که فرمود: مزد رسـالت پیغمبر است: (لاـ أَسْـئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّـ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی). (۳) [۱۶]این از سـنخ محبت هـای چهارگـانه سـوره مبـارکه «آل عمران» که نیست، این مـودت دائمی است، هجرانی نـدارد تـا مـا رهـا نکنیم آنها رها نمی کننـد، گاهی هم ممکن است انسان رها بکنـد؛ ولی آنها رها نمی کننـد براساس فیض و لطفی که دارنـد. لذا پیام جبرئیل به حضـرت پیغمبر(صـلی الله علیه و آله و سـلم) که فرمود: «أحبِب مَاشِـئتَ فَإنَّکَ مفَارِقه»، این اعلام خطر کرد، چیزی که از دست دادنی است قابل محبت نیست.

ص: ۱۱۳۰

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۳۱.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۴.

۳- شوری/سوره۴۲، آیه۲۳.

تعبیر قرآن از همان اول این است که اموری که به حسب ظاهر پنج تا هستند و از نظر تقسیم بندی به چهار ضلع تقسیم می شوند، اینها شهوت است. (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ)، سخن از مؤمنین نیست. سخن از «ناس» است. این «ناس» پایین ترین تعبیر از تعبیرات چندگانه قرآن کریم است. قرآن تعبیرهای نازل، میانی و عالی دارد؛ پایین تر از کلمه «ناس»، تعبیری در قرآن کریم نیست؛ (يا أَيُّهَا النّاسُ)، (زُيِّنَ لِلنّاسِ)؛ بعد از «ناس»، عنوان «اهل کتاب» است، بالاتر از آنها (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا) است، بالاتر از (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا)، (أُولِي الْأَلْبابِ) (۱) هست، (يا أُولِي الْأَبْصار) (۲) هست، (لِقَوْمٍ يَعْلَمُون) (۳) [۱۹]هست، (لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) (۴) [۲۰]هست، (أُولِي النُّهى) (۵) [۲۱]هست، (أُولُوا بَقِيَّه) (۶) [۲۲]هست، (أُولُوا بَقِيَّه) هست. (أُولُوا بَقِيَّه)، یعنی (بَقِيَّتُ اللَّه) (۷) [۲۳]بودن؛ (بَقِيَّتُ اللَّه) جزء القاب اختصاصی حضرت نیست؛ نظیر «اسماء الله» نیست که توقیفی باشد؛ منتها قله این نام از آن حضرت است، وگرنه عالمان دین که «أَلْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهر»، (۸) [۲۴]اینها هم (بَقِيَّتُ اللَّه) هستند. تعبیر قرآن کریم از علمای دین، (أُولُوا بَقِيَّه) است که این (أُولُوا بَقِيَّه)، مثل (أُولِي الْأَلْبابِ)، (أُولِي الْأَبْصار)، (أُولِي النُّهى)، معنای پرباری را به همراه دارد. یک وقت است می گوییم فلان شخص (بَقِيَّتُ اللَّه) است؛ یک وقت است می گوییم که ولیّ بقاست و (أُولُوا بَقِيَّه) است. تعبیر قرآن از عالمان دین این است که چرا (أُولُوا بَقِيَّه) جلوی فساد مردم را نگرفتند. این (أُولُوا بَقِيَّه)، مثل (أُولِي الْأَلْبابِ)، (أُولِي الْأَبْصار)، (أُولِي النُّهى)، جزء برترین تعبیرات قرآن کریم است، فرمود: اینها هستند که حافظان دین هستند.

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۷۹.

۲- حشر/سوره۵۹، آیه۲.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۳۰.

۴- بقره/سوره۲، آیه۱۰۴.

۵- طه/سوره۲۰، آیه۵۴.

۶- هود/سوره۱۱، آیه۱۱۶.

۷- هود/سوره۱۱، آیه۸۶.

۸- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۸، ص۳۴۶.

بنـابراین انسـان در انتخـاب محبت می توانـد بین محبت ابزاری، یک وسـیله کار است، انسان کفش خود را دوست دارد، برای اینکه مشکل او را حل می کند، این یک محبت ابزاری است، با محبتی که انسان رهن اوست و حقیقت او در گرو آنهاست که فرمود: (لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی). آدم وقتی زیارت می رود و حرف های اینها را گوش می دهد، برای اینکه جهنم نرود برای اینکه بهشت برود، این طـور نیست. این (إِلاَّ ـ الْمَوَدَّهَ فِی الْقُرْبی) که در سوره «شوری» آمـده است این نـاظر به آن مرحله ثالثه از عبادت است، چون همه فرمایشات اهل بیت و وجود مبارک حضـرت امیر همین قرآن کریم است؛ یک عـده عبادت می کنند برای اینکه جهنم نروند، یک عده عبادت می کنند که بهشت بروند، یک عده دوست خدا هستند؛ درباره اهل بیت هم همین است. یک عده فرمایشات آنها را گوش می دهند و به زیارت آنها می روند برای اینکه در قیامت نسوزند، شفیع گناهان آنها بشوند. یک عده زیارت می کنند و حرف های آنها را گوش می دهند برای اینکه به بهشت بروند؛ آنها «خوفا من النـار» جزء اولیـای اهـل بیت هسـتند، اینها «شوقا الی الجنه»، جزء اولیای اهل بیت هسـتند. (۱) یک عـده اینها را دوست دارنـد. اینکه وجود مبارک حضـرت امیر فرمود: من خـدا را «حباً» عبادت می کنم، «شـکراً» عبادت می کنم، (۲) این است؛ ولایت هم همین طور است. اینها که عزای سـید الشـهداء(سلام الله علیه) را اقامه می کنند، همه اینها یک دست که نیستند یک عدّه «خوفا من النـار» است، یک عـدّه «شوقا الی الجنه» است، یک عـدّه دوست دارنـد دوستی عقلی، نه دوستی عاطفی. آن چیزی که اجر رسـالت پیغمـبر(صـلی الله علیه و آله و سـلم) است دوستی اینهـاست. البته کسـی که حرف هـای اینهـا را می شـنود، برای اینکه نسوزد؛ این هم به نوبه خود دارد، به این آیه عمل می کنـد؛ اما این آیه تنها آن نیست. آنها که عزاداری می کنند برای اینکه به بهشت بروند، در حقیقت به این آیه عمل نکردند، گرچه گوشه ای از این آیه شامل حال اینها می شود؛ اما اینها که دوسـت اهل بیت هستند، خیلی فرق می کنند که امیدواریم – إن شاء الله – نصیب همه ما بشود.

۱– الاصول من الکافی، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۸۴، ط اسلامی.

۲– بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۶۷، ص۱۹۷.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

«الثامنه: إذا حلّ الأجل و تأخّر التسلیم لعارض، ثم طالب بعد انقطاعه، کان بالخیار بین الفسخ و الصبر، ولو قبض البعض کان له الخیار فی الباقی، و له الفسخ فی الجمیع»؛ (۱) [۱] مسئله هشتم از مسائل یازده گانه مقصد سوم که درباره احکام بیع «سلف» هست این است که اگر آن پیش فروش کسی که سلفی می فروشد، کالایی را به ذمه فروخت و در سررسید تسلیم نکرد، اینجا مشتری مخیّر است، می تواند فسخ کند یا امضا کند یا حکم دیگری دارد.یک بحث در مقصد دوم این بود، شرایط صحت بیع «سلف» چیست؟ یکی از شرایط شش گانه صحت بیع «سلف»، تعیین مدت بود که این شخص در چه وقتی باید این کالا را تحویل مشتری بدهد؟ زمان آن هم مشخص بود مبدأ و منتهای آن زمان مشخص بود. یک بحث هم درباره مکان تسلیم است؛ لذا در مسئله هشتم که مربوط به احکام بیع «سلف» هست، در دو مقام بحث می شود: یکی به لحاظ زمان،یکی به لحاظ مکان.

یک وقت است کالا در هنگام عقد،وجود ندارد؛ چنین عقدی باطل است، برای اینکه شیء معدوم قابل خرید و فروش نیست. یک وقت است که این کالا در هنگام عقد وجود ندارد؛ ولی در هنگام وفا و تسلیم موجود است؛ این عقد کاملاً صحیح است. اگر عقدی اصلاً وجود نداشت که بیع معدوم باطل است و حرفی در آن نیست و از بحث بیرون است؛ اما اگر کالا حین عقد وجود نداشت؛ ولی حین تسلیم وجود دارد؛ لکن اتفاق افتاد که حین تسلیم هم دیگر کمیاب شد و وجود نداشت، آن گاه خریدار، خیار تعذّر تسلیم دارد. پس معامله «وقع صحیحاً»؛ ولی خریدار، خیار تعذر تسلیم دارد. در مسئله هشتم که گاهی به لحاظ زمان و گاهی به لحاظ مکان بحث است، اگر به طور عادی به لحاظ ظرف زمان، این کالا موجود بود؛ لکن اتفاق افتاد که در این حالت در اثر خشکسالیبا علل و عوامل دیگر، این کالا موجود نیست، خریدار خیار تعذّر تسلیم دارد، نه اینکه معامله باطل باشد. البته اگر این کالا موجود بود و خود خریدار گفت من فعلاً لازم ندارم که تأخیر به پیشنهاد خود خریدار بود، از بحث بیرون است و جای خیار هم نیست؛ ولی اگر فروشنده عمداً تأخیر کرد و تسلیم نکرد، یا وجود آننادر و کمیاب شد یا گران تر شد، او «لعذرٍ» دارد تأخیر می کند، در این حالت ها خریدار خیار تعذر تسلیم دارد با این تفاوت که اگر کالا در وقت تسلیم وجود داشت؛ ولی فروشنده عمداً تأخیر کرد، خریدار هم خیار تعذّر تسلیم دارد و «بین الفسخ و الامضاء» مخیّر است و هم می تواند به محکمه حقوقی مراجعه کند، حاکم شرع که ولیّ ممتنع است، فروشنده را وادار به تسلیم کند، چون در آنجا او از یک حق مسلّم بالفعل دارد خودداری می کند.پرسش: خیار تخلف شرط آیا نیست؟پاسخ: خیار تخلف شرط این است که مثلاً این وصفی را که انجام دادند، این حالتی که بنا شد بشود، این نشد؛ اما اصلاً متن بیع «سلف» همین است.پرسش:شرط آن از بین رفت؟ پاسخ: شرط آن نیست، سلف فروشی همین است. یک وقت است که بیع عادی است؛ منتها شرط می کنند که در فلان زمان تسلیم کنند، این می شود خیار تخلف شرط؛ اما شرط در سلف فروشی این است که در زمان بعد انجام بگیرد. در آن زمان اگر موجود بود و او عمداً تأخیر کرد، خریدار گذشته از اینکه می تواند فسخ کند، چه اینکه می تواند امضا کند، حق رجوع به محاکم قضایی و شرعی را دارد، زیرا حاکم شرع، ولیّ ممتنع است و این شخص را که از ادای حق امتناع می کند او

را وادار می کند که حق را بپردازد. پس در صورتی که تأخیر اختیاری باشد تقریباً از بحث بیرون است؛ یعنی خیار هست؛ ولی رجوع به محکمه هم که امر حقوقی است حق مشتری است.پرسش: اگر امکانش هست وجهی برای تعذر تسلیم نیست؟ پاسخ: اینجا «لعذر» هست، چون چند فرض بود:یکی اینکه کالا موجود هست و به این شخص عمداً نمی دهد؛ این عمداً نمی دهد برای او فرق نمی کند کهبه دست او نرسید، او هم می تواند به محکمه مراجعه کند، هم می تواند معامله را فسخ کند. در مواردی که عمداً تخلف هست، جای خیار است و لازم نیست که حتماً به محکمه مراجعه کند، بلکه می تواند به محکمه مراجعه کند. پرسش: ...؟ پاسخ: نه اینکه ممکن نیست، عمداً تسلیم نکرد. همین که عمداً تسلیم نکرد، به عقد وفا نکرد، او هم می تواند به عقد وفا نکند.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، ج۲، ص۶۰.

بنابراین در صورتی که تأخیر عمدی باشد مشتری هم «بین الفسخ و الامضاء» خیار دارد،، هم می تواند به محکمه مراجعه کند. اما اگردر اثر نبود، مثلاً- کالا- در اثر خشکسالییا علل و عوامل دیگر فعلاً نیست، مشتری در اینجا نمی تواند به محکمه قضایی مراجعه کند، برای اینکه امتناع او، امتناع قهری است، امتناع اختیاری نیست. مخیر بین فسخ و امضاست؛ می تواند فسخ کند و می تواند امضا کند؛ لکن یک راه حل سومی هست که برخی ها پیشنهاد دادند و آن این است که این شخص امضا کند، باید صبر بکند که کالا بیاید، فسخ بکند باید که بر اساس ضمان معاوضه ثمن برگردد؛ ایشان می توانند براساس اینکه این کالا بالفعل برای اوست و در ذمه فروشنده هم هست، فروشنده توان آن را ندارد که این کالا را تسلیم صاحب آن بکند، باید بدل آن را بدهد؛ اگر مثلی است مثل، اگر قیمی است قیمت، چون مثل آن در بازار وجود ندارد وفرض تعذر هست، قیمتش را باید بدهد. آیا این هم راه هست یا این راه نیست؟ در صورتی که کالا عین مشخص باشد و این عین از بین رفته باشد، باید بدل آن را بدهد، اگر مثلی است مثل، قیمی است قیمت؛ اما یک کلی در ذمه را نمی گویند این تلف شد، تا ما بگوییم قیمت آن را باید بدهد. تبدیل ضمان معاوضه به زمان ید، سند می خواهد. این قول بر آن است که ضمان معاوضه؛ یعنی مشتری در برابر این کالایی که پول داد، ثمن را می طلبد نه قیمت را. اگر ثمن، معادل قیمت بود که نزاع اثری ندارد، در خیلی از موارد است که ثمن با قیمت فرق می کند، در اثر تورّمی که شده؛ آن وقتی که خرید با آن وقتی که الآن دارد تحویل می گیرد، قیمت ها و ثمن ها فرق می کند؛ اگر ثمن با قیمت فرق کرد، تبدیل ضمان معاوضه به ضمانید سند می خواهد. اگر گفتند وقتی عین موجود نبود بدل آن را باید بپردازد اگر مثلیاست مثل، قیمی است قیمت، آن در عین شخصی است نه عین کلی که در ذمه باشد؛ عین کلی که در ذمه است که تلف معنا ندارد. بنابراین تبدیل ثمن به قیمت، تبدیل ضمان معاوضی به زمان ید، آسان نیست.

مطلب بعدی آن است که آیا مقام ما مندرج تحت قاعده «كُلَّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» (۱) [۲] هست یا نه؟ اگر مندرج تحت آن باشد، ضمان معاوضه به ضمان ید تبدیل نمی شود؛ یعنی ثمن به قیمت تبدیل نمی شود؛ ولی به جای اینکه مشتری فسخ کند، معامله منفسخ می شود و ثمن برمی گردد. بیان آن این است براساس این قاعده تعبدی«كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»، اگر فروشنده کالایی را به خریدار فروخت و ثمن را تحویل گرفت، قبل از تحویل مثمن، این کالا از دست او افتاد و شکست، یا همان جا که بود در اثر وزش باد یا عامل دیگر این شکست، این قاعده که می گوید:«كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»؛ یعنی آنآماء قبل از تلف این معامله منفسخ می شود و این کالا به ملك فروشنده برمی گردد و ثمنبه ملك خریدار برمی گردد. این کالا وقتی وارد ملك بایع شد از همان جا سقوط می کند ومی شکند، این بر اساس آن تعبد که«كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ»؛اینجا باید همان ثمن به مشتریبرگردد نه قیمت؛ لکن بر اثر انفساخ معامله است، نه فسخ مشتری. مشتری اگر فسخ بکند، ضمان معاوضه نصیب او می شود؛ یعنی ثمن. برابر این قاعده اگر معامله منفسخ می شود، ثمن هم به او برمی گردد و دیگر سخن از قیمت نیست؛ لکن جای این قاعده هم اینجا نیست، برای اینکه این عین شخصی است؛ کالای کلی که تلف ندارد تا ما بگوییم:«كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ». بنابراین تبدیل ضمان معاوضه به ضمان ید، خواه از راه«عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ» (۲) [۳]باشد، شمول آن دشوار است؛ خواه بر اساس قاعده «كُلُّ مَبيعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ» باشد، دشوار است؛ اساس ضمان، ضمان معاوضه است؛ یعنی مشتری ثمن را می طلبدوبایع عهده دار ثمن هست؛ مشتری اگر فسخ کرد ثمن برمی گردد، اگر صبر کرد که در فرصت مناسب کالا را تحویل می گیرد. «هذا تمام الكلام» به حسب قواعد اولیه.

۱- مستدرك الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.

۲- مستدرك الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

نصوص باب هم همین را تأیید می کند؛ لذا این مطلب هم معروف بین اصحاب(رضوان الله علیهم) است و هم به مخالفت مرحوم ابن ادریس (۱) خیلی بها داده نشده است، برای اینکه این مطلب هم مطابق با قواعد عامه است و هم موثقه «اِبْنِ بُکَیْر» این را تأیید می کند. تعبیر مرحوم صاحب جواهر از روایت «اِبْنِ بُکَیْر» (۲) [۵]به موثقه است (۳) که فقهای بعدی هم‌موثقه «اِبْنِ بُکَیْر»یاد می کنند؛ ولی مرحوم شهید ثانی در مسالک می گوید: «و علیه الاخبار» که «بعضها صحیح»؛ (۴) [۷]مگر اینکه منظور ایشان از صحت، صحت به معنی عام باشد. حالا اصل این روایت را ملاحظه بفرمایید تا برسیم به بخش های دیگر. بخش های دیگر هم باز می تواند مشمول همین روایت باشد.

وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۳۰۹،باب یازده از ابواب «سلف»، روایت چهارده، روایت های دیگر هم همین را تأیید می کند. این روایت را گذشته از اینکه بزرگان دیگر (۵) نقل کرده بودند، مرحوم صدوق هم نقل کرد. (۶) فرمود: «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) عَنْ رَجُلٍ أَسْلَفَ فِي شَيْ‏ءٍ يُسْلِفُ النَّاسُ فِيهِ مِنَ الثِّمَارِ»؛ عرض کرد که خریداری است که سلف خرید کرد، پیش خرید کرد، یک کالای غیر معتادی نخرید، کالایی که دیگران هم به صورت سلف،خرید و فروش می کردند؛ یک وقت است یک میوه کمیابی را خرید، او دیگر از همان اول خودش اقدام کرده است بر چیزی که «متعذر الوجود» است و باید صبر کند؛ یک وقت کالاایرایجیاست که دیگران هم خرید و فروش دارند، برابر همین که این یک امر عادی است که اگرتعذر پیدا کرد، زمینه خیار فراهم می شود. یک وقت است که یک میوه کمیاب است، از همان اول خریدار می داند که این کمیاب است و باید صبر کند؛ اما اگر از اول اقدام کرد به خرید چیزی که امر رایج است. «عَنْ رَجُلٍ أَسْلَفَ فِي شَيْ‏ءٍ» که «يُسْلِفُ النَّاسُ فِيهِ مِنَ الثِّمَارِ»، میوه عادی است، «فَذَهَبَ زَمَانُهَا وَ لَمْ يَسْتَوْفِ سَلَفَهُ»؛ زمان تسلیم گذشت این مشتریحق خود را استیفا نکرده است. آن فروشنده به عهد وفا نکرده است، اینجا حکم چیست؟ حضرت فرمود:«فَلْيَأْخُذْ رَأْسَ مَالِهِ أَوْ لِيُنْظِرْهُ»؛ (۷) [۱۰]یا رأس مال خود را بگیرد؛ یعنی معامله را فسخ کند، ضمان، ضمان معاوضه است نه ضمان ید، سخن از قیمت نیست، سخن از مثل نیست، سخن از ثمن است، پولی که داده پس می گیرد یا صبر می کند که فرصت مناسبی به وجود بیاید،این همان خیار است. خیار این است که یا فسخ می کند و ثمن را برمی گرداند یا صبر می کند تا به کالا دسترسی پیدا کند. این بیان موثقه «اِبْنِ بُکَیْر» مطابق با همان قواعد عامه است. البته اگر دلیلی دیگر بیاید و بگوید که او می تواند قیمت بگیرد، معارض با آن نیست، چون این لسان حصر نیست که فقط همین دو راه هست ولاغیر که اگر بخواهد ضمان معاوضه را به ضمان ید تبدیل کند ممکن نباشد، این طور نیست؛ راهی که نشان می دهد همین است یا فسخ کند یا امضا. پرسش: ...؟ پاسخ: خیار تعذر تسلیم برای همین است. آن اقسام چهارده گانه خیاری که مرحوم شهید (۸) و دیگران(رضوان الله علیهم) ذکر کردند برای همین است که جلوی«اصالة اللزوم» را می گیرد، اصل معامله در بیع لازم است؛ اما در این چهارده مورد کهخریدار یا فروشنده به عللی خیار دارند، معامله می شود خیاری. وقتی معامله خیاری شد، عقد متزلزل است؛ وقتی عقد متزلزل شد،«ذوالخیار» می تواند فسخ کند و معامله را بر هم بزند یا صبر کند تا به کالای خود برسد.پرسش: این روایت که دو راه را بیان کرده مبیّن حصر نیست یا راه دیگری هست؟پاسخ: یک وقت است که کلمه حصر در آن هست، این دو تا را بیان کرد؛ لذا اگر یک روایت دیگری راه سوم نشان بدهد، جمع آن این است که می شود مخیّر. این طور نیست که این روایت کلمه «إنّما» داشته باشد، راه را منحصر در این دو قسم کرده باشد و مانند آن؛ این دو کار را بکند. ما از پیش خود بخواهیم راه سوم را پیدا کنیم،نمی توانیم؛ ولی اگر روایتی راه سوم نشان داد، جمع آن می شود تخییر؛ ولی اگر ظاهر آن حصر بود، اگر روایتی دیگر اجازه داد، تعارض شروع می شود؛

آن وقت بین ظاهر و اظهر بایـد اظهر را گرفت. بنـابراین ما از خود بخواهیم یک راهی نشان بـدهیم، این شـدنی نیست؛ روایت دیگر اگر راه سوم نشـان داد، جمع آن تخییر است؛ اگر این روایت ظـاهرش حصـر بود می شود معـارض؛ آن گـاه بین ظاهر و اظهر، ترجیح و تقدیم برقرار می شود. پس تا اینجا نسـبت به تعذر زمانی مشکل حل می شود و اگر در فرصت مناسب که باید تحویل می داد تحویل نداد، این مشکل هست.

ص: ۱۱۳۷

۱- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۳۱۷.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۹، أبواب السلف، باب۱۱، ط آل البیت.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص۳۳۷.

۴- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۳۱.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۱.

۶- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۶۰.

۷- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۹، أبواب السلف، باب۱۱، ط آل البیت.

۸- الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۴۷ و ۵۱۱.

اما فرصت مکانی؛ این کالا یک وقت است که در این شهر نیست و در شهر دیگر است،اکثر آن را از شهر دیگر می آوردند، این کالاـ اینجا بود؛ ولی خیلی نبود. اگراز نظر مکان، شرط شد که در خصوص فلان مکان باشد، اگر در این مکان تسلیم ممکن نیست، خیار تعذر تسلیم دارد. اگر گفته شد که چه این مکان و چه مکان دیگر، بر این شخص فروشنده لازم است که از مکان دیگر تهیه کند، چرا؟ چون شرط کرده که من چه در این مکان و چه در آن مکان، یا این مکان تسلیم بکنم یا آن مکان تسلیم بکنم، یا در این مکان وجود داشته باشد یا در مکان دیگر، من باید تسلیم بکنم؛ اگر چنین توسعه ای در هنگام عقد مطرح شد، بر فروشنده واجب است که از مکان دیگر منتقل کند اینجا بیاورد. نه اینکه در کدام مکان تسلیم کند، در کدام مکان این شیءوجود دارد! که این فرع دوم و جهت دوم به دنباله فرع دوم است.یک وقت است در مکان تسلیم محل بحث است،یک وقت در مکان وجود کالا بحث است؛ اینکه در فرع اول این بود که اگر این کمیاب شد، کجا کمیاب شد؟ در این شهری که هستند کمیاب شد یا در شهرهای دیگر کمیاب است؟ سخن در کمیابی است نه در مکان تسلیم. در خلال آن شرایط و شروطی که قبلاً گذشت،یکی از بحث ها این بود که کالا را فروشنده در کدام مکان تسلیم خریدار بکند؟ آن یک مطلب دیگری بود، الآن بحث در این است که این کالاـا کمیاب است، کجا کمیاب است؟ در این شهر کمیاب است یا کلاً در شهرهای دیگر هم کمیاب است؟ اگر منظور محور شرط این بود که کالایی که در خصوص این شهر است، حالا اگر کمیاب بود،او معذور است و بر فروشنده واجب نیست که از شهرهای دیگر تهیه کند بیاورد؛ ولی اگرکالا باید تحویل خریدار بشود، چه در آن شهر وجود داشته باشد و چه در شهر دیگر، اینجاست که بر فروشنده واجب است که از شهر دیگر تهیه کند و بیاورد که اگر در آن شهر وجود نداشت او معذور نیست، چرا؟ چون شرط این است که چه در آن شهر و چه در شهر دیگر، او باید فراهم کند و تسلیم بکند؛ لذا مسئله رجوع به محکمه قضا سرجای خود محفوظ است که می تواند مراجعه کند و بر فروشنده واجب است که از مکان دیگر تهیه کند و بیاورد اینجا تحویل بدهد. پس تعذر تسلیم یا کمیابی، در هر شهری که شد، سعه و ضیق آن مربوط به سعه و ضیق و تعهد و شرطی است که فروشنده کرده است.«هذا تمام الکلام» به لحاظ زمان کمیابی و به لحاظ مکان کمیابی است. حکم آن هم تخییر بین فسخ و امضاست؛ قواعد عامه همین را بیان می کند و موثقه «اِبْنِ بُکَیْر» بر همین معنا دلالت دارد، غیر از روایت چهارده از ابواب روایات باب یازده، روایت های دیگر هم بر این مضمون دلالت دارد.پرسش: اگر تفریط کرده باشد بله وگرنه چرا به محکمهمراجعه نمایند؟پاسخ: نه، دو تا حرف است: اگرشرط کردند که بایع آنجا معصیت کرد در این جهت ممکن است فرق داشته باشد؛ لذا به محکمه می شود مراجعه کرد، معصیت کرد، اینها در صورتی که تفریط کرده باشد. اما اگر شرط این است که کالا را تحویل بدهد ولو تفریط نکرد، امامال مردم را باید بدهد، اگر تفریط کرده باشد معصیت کرده، جای مراجعه به محکمه قضایی هست؛ اما اگر تفریط نکرده، در اثر خشکسالی این کالا الآن نیست و کمیاب شد، اینجا مشتری مخیر «بین الفسخ و الامضاء» است؛ می تواند صبر کند تا پیدا بشود، می تواند امضا کند تا برابر ضمان معاوضه ثمن برگردد.

فرع دیگری که مرحوم محقق در متن شرایع بیان می کند این است می فرماید: «ولو قبض البعض کان له الخیار فی الباقی و له الفسخ فی الجمیع»؛ (۱) [۱۲]اگراین کالا یک مقدار تسلیم شد و یک مقدار تسلیم نشد، یک خروار گندمی را که او پیش خرید کرد، بخشی از این را فروشنده تحویل داد وبخشی را تحویل نداد، اینجا چند مطلب است: یکی اینکه حق مشتری چیست؟ دیگری اینکه حق بایع چیست؟ حق مشتری را گفتند که اینکه بعض را قبض کرد و بعض را قبض نکرد، یا بعض در اختیار اوست، فروشنده می گوید نیمی از این گندم را به شما می دهم و نیمی دیگر فعلًا نیست؛ او هم می تواند این نیم از گندم را بگیرد و نسبت به نیم دیگر معامله را فسخ کند، برابر ضمان معاوضه، نه ضمان ید، نیمی از ثمن برگردد، این یک. دوم اینکه حق دارد کل معامله را فسخ کند و بگوید نیمی از این گندم مشکل مرا حل نمی کند، کل معامله را فسخ کند، این دو؛ آنجا که کل معامله را فسخ کرد، حق او بود، دیگر بایع حقی ندارد؛ اما آنجا که قائل به تبعیض شد، نیمی از معامله را قبول کرد و نیمی دیگر را فسخ کرد، بایع خیار تبعّض صفقه دارد، اگر تأخیر آنبه تقصیر او نبود. یک وقت است که در اثر تأخیر و اتلاف او ناچار شد که بعضی از کالا را بدهد، اینجا خیار تبعض صفقه ندارد؛ یک وقت است که در اثر خشکسالی همین مقدار از مزرعه برداشت کرد و بیش از این نیست،پس او تفریط و تقصیری نکرد؛ در اینجا اگر مشتری کل معامله را فسخ کرد که حق او بود، اما اگر نیمی از معامله را قبول کرد و نیم دیگر را فسخ کرد و ثمن آن نیم را از بایع استرداد کرد؛ اینجا بایع خیار تبعض صفقه دارد و می گوید من کالایی که به شما فروختم یک خروار گندم بود، پول آن هم برای من لازم بود و من مصرف کردم یا می خواهم مصرف کنم، الآن برای من مقدور نیست که نیمی از پول را به شما برگردانم، من این معامله را امضا نمی کنم. پس حق بایع؛ یعنی خیار تبعض صفقه، وقتی است که این تأخیر و این کم دادن به اختیار و تقصیر او نبود، در اثر خشکسالی بود و مزرعه بیش از این محصول نداد. اگر در اثر تقصیر او بود، مشتری سه تا کار می تواند بکند: این بعض را بگیرد و نسبت به بعض فسخ بکند،یا می تواند کل معامله را فسخ کند؛ ولی اگر تأخیر،در اثر تقصیر او نبود، مشتری بیش از دو تا کار نمی تواند بکند: یا همه را قبول بکند یا همه را نکول بکند؛ دیگر نسبت به بعض امضا بکند و نسبت به بعض فسخ بکند، این حق را ندارد که پول نیمی از آنها را دوباره بگیرد و برگرداند، چرا؟ برای اینکه خیار تبعض صفقه نسبت به بایع لازم می آید و بایع در زحمت خواهد بود. بنابراین این قسمتی که ایشان فرمود کمبودی دارد. محقق(رضوان الله علیه) به این صورت ذکر کردند: «ولو قبض البعض کان له الخیار فی الباقی»؛ این درست است، می تواند این کار را بکند، «و له الفسخ فی الجمیع»؛ همه را هم می تواند فسخ کند. کی «له الخیار فی الباقی»؟ آنجا که این کمبود براساس تقصیر خود فروشنده باشد؛ اما اگر براساس تقصیر فروشنده نبود، فروشنده خیار تبعض صفقه دارد و این هم برابر قواعد عامه است، برای اینکه کالا را چه فروشنده و چه خریدار، کلًا فروختند و کلًا خریدند، اگر طوری باشد که بعضاً معامله صحیح باشد و نسبت به بعض دیگر معامله باطل باشد، خیار تبعض صفقه گاهی به دست مشتری است و گاهی به دست بایع است. پرسش: اگر بایع فوت کرده باشد حق خود را چگونه بگیرد؟پاسخ: اگر بایع فوت کرد، آنچه که در ذمه است، همه این دیون حالّ می شود؛ یعنی تمام دَین هایی که در ذمه انسان است؛ با مرگ انسان، دو تا حادثه پیش می آید: یکی اینکه آن دَین های زمان دار حلول می کند و نقد می شود؛ دیگر اینکه همه آن دیون از ذمّه به عین منتقل می شود؛ و معنای انتقال دَین از ذمه به عین این است که آن دَین تا از اصل مال خارج نشود، جاییبرای ثلث میت و میراث ورثه نیست، چون اموال میّتی که وصیت کرده است سه بخش دارد: بخش اول دَین است که بر ثلث و میراث مقدم است؛ بخش دوم ثلث است که باید خارج بشود؛ بخش سوم میراثی است که سهم ورثه است؛ این (مِن بَعدِ وَصِیَّةٍ) ناظر به همین است،(أَو دَینٍ)؛ (۲) [۱۳]گرچه لفظاً دَین بعد از وصیت ذکر شده است؛ ولی فقهاً و حکماً مقدم بر ثلث است. اگر کسی بمیرد، تمام آن دیونی که زمان دار است حالّ و نقد می شود،یک؛ و چون

میت ذمه ای نـدارد، تمـام دیون از ذمه به عین منتقل می شود، دو؛ عین درگیر این دَین است و اول دَین بایـد خارج بشود، مثل اینکه سررسید شد. از عین مال باید بگیرند؛ اگر موجود است که موجود، نشد که فسخ می کنند و از ثمن عوض می گیرند، از این به بعـد دیگر فرقی بین زنـده و مرده نیست. عمـده آن است که تـا این شـخص زنـده است، ذمه او درگیر است و زمـان دار است؛ اگر قبـل از حلول اجـل مُرد، از آن زمان داری به نقـد تبـدیل می شود، مثل اینکه سررسـید شـده و دیگر اینکه از ذمه به عین می آیـد وخود عین؛ یعنی مال درگیر است، آن وقت مشتری بین فسـخ و امضا مخیر است، می تواند صبر کند از مال میت آن کالا را تهیه کنند و بدهند یا فسخ کند ثمن را از مال بگیرد.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی،ج۲، ص ۶۰.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

مقصد سوم که احکام بیع «سلف» را به عهده دارد یازده مسئله در آن مطرح است که تاکنون هشت مسئله از مسائل یازده گانه را بازگو کردند. مسئله نهم و مسئله دهم طبق نظمی که مرحوم محقق در متن شرایع ذکر کرد (۱) خیلی با عنوان بحث منسجم نیست؛ اما آن طوری که بعضی از محققان بعد از ایشان، مثل مرحوم کاشف الغطاء ثانی، پسر مرحوم کاشف الغطاء در انوار الفقهاهه (۲) و مانند آن، صورت مسئله را طرح کردند، این با مبحث «سلم» کاملاً هماهنگ است. حالا عنوانی که محقق ذکر فرمود ملاحظه می کنید و عنوانی که آن بزرگوار ذکر کردند ملاحظه می کنید، می بینید که کاملاً آنچه را که آنها گفتند منسجم با بحث است و آنچه را که مرحوم محقق فرمودند ذکرش در باب دَین اُولی است؛ چه اینکه شارحان شرایع هم به این نکته توجه کردند و آن عبارت از این است فرمود: «التاسعه»، مسئله نهم از مسائل یازده گانه احکام بیع «سلف»، «اذا دفع الی صاحب الدَین عروضا علی انها قضاء و لم یساعره احتسبت بقیمتها یوم القبض»؛یعنی اگر کسی بدهکار بود به کسی که از او طلب دارد، این بدهکار به جای اینکه پول ادا کند، یک سلسله کالاهایی را به طلبکار داد که بعد هنگام محاسبه کم و زیادش را مشخص کند، این کالاهایی را که بدهکار به طلبکار داد، بعداً قیمتش تفاوت پیدا کرد، از امام(سلام الله علیه) سؤال می کنند که آن روز قیمت مشخصی برای این کالا ذکر نکردند و معین نکردند؛ ولی کالا را به عنوان قضای دَین دادند؛روزی که می خواهند محاسبه بکنند، چون قیمت این کالا فرق کرد، به قیمت روز محاسبه باید حساب کنند یا به قیمت روز قبض؟ فرمود: به قیمت روز قبض. (۳) طرح این مسئله و صورت این مسئله به کتاب دَین مناسب است نه کتاب «سلم». کتاب «سلم» از آن جهت مصداقی از مصادیق دَین است که «مسلَم الیه»،یعنی بایع چیزی به «مسلِم»،یعنی مشتری بدهکار است، از این جهت به باب دَین شبیه است. این طرح صورت مسئلهاست در متن شرایع بود؛ اما آن چیزی که مرحوم کاشف الغطاء ثانی، پسر مرحوم کاشف الغطاء حسن بن جعفر(رضوان الله علیهما) مطرح کردند، تعبیرشان این است که «اذا دفع المسلَم الیه من غیر الجنس بنیه الوفا لا بنیه الامانهو الاحتساب بعدد لک» به جای اینکه بفرماید: «اذا دفع الی صاحب الدَین»؛یعنیمدیون به دائن چیزی بپردازد که صورت مسئله به کتاب دَین مناسب است، می فرماید: اگر «مسلَم الیه»،یعنی بایع که بدهکار است، کالایی را به «مسلِم»،یعنی مشتری که طلبکار است بدهد، روزی که می خواهند حساب کنند آیا قیمت روز محاسبه معیار است یا قیمت روز قبض؟ طرح این مسئله، صورت این مسئله با این وضع، با کتاب «سلم» سازگار است، نیازی نیست که ما بگوییم این بحث به کتاب دَین مرتبط است و شامل مقام ما هم می شود. این تفاوت در طرح صورت مسئله است.پرسش: ...؟پاسخ: بله، شاملش می شود؛ ولی اصل مسئله برای کتاب دَین است، مقام ما یکی از مصادیق آن است؛ ولی وقتی ما در خصوص بیع «سلم» بحث می کنیم، صورت مسئله باید بین «مسلِم و مسلَم الیه»،یعنی مشتری و بایع،یعنی بدهکار و طلبکار باشد، نه به طور کلی کهکتاب دَین باشد، مسئله باب دَین را بخواهیم اینجا حل کنیم. خود «مسلِم» و «مسلَم الیه» یکی طلبکار است یکی بدهکار.

ص: ۱۱۴۰

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط— اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۰.

۲- انوار الفقاهه، الشیخ ناصرمکارم الشیرازی، ص۲۹۸.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۸۵، أبواب احکام العقود، باب۲۶، ط آل البیت.

اگر «مسلَم الیه»،یعنی بـایع که کالا‌ـیی را فروخت به «مسلِم»،یعنی مشتری که مشتری طلبکار است و بایع بـدهکار، ایشان حالا بخشـی از آن کالا یا کالای دیگر را به این مشتری داد، نه به عنوانی که امانت نزذ او باشد تا «یوم الحساب» بررسی کنند، بلکه به عنوان ادای دَین می دهـد. آیا این به قیمت «یوم القبض» بایـد حساب بشود یا به قیمت «یوم المحاسـبه»؟ بابی در کتاب عقود مطرح است، بسـیاری از روایات آن همین مطلب را در بر دارد. الآن ما دو مرحله را باید از نظر بگذرانیم: یکی اینکه هیچ فرقی بین بـاب «سـلم» و دیون دیگر نیست؛ چه اینکه فرقی نیست آن کالا‌ـیی که می دهـد از همـان جنس باشـد یا نه؛ فرع دیگر این است که اگر پول داد که الآن آنچه که محل ابتلاست مسئله تورّم است، آیا ارزش این پول کم و زیاد می شود، به قیمت «یوم القبض» معیار است یا قیمت «یوم المحاسـبه»؟ آن روز که این صـد تومان را بدهکار به طلبکار داد، آن صد تومان به فلان مبلغ می ارزید، چون الآن پول در بازار صرّاف ها یکٔ کالاست که این پول را چقدر می خرند، حالا پول ایران را چقدر می خرند، پول فلا‌ـن کشور را چقـدر می خرنـد، در حـد یـکٔ کالا محسوب می شود. آن روزها که اسـکناس به این معنا که امر اعتباری باشـد نبـود؛ آن روز درهم و دَینـار بـود؛ اگر روایـات دربـاره□ جـو و گنـدم و کالا‌ـ باشـد که از آنهـا به عنـوان عروض است، «عَرَض»،یعنی متاع،(عَرَضَ الْحَیاهِ الدُّنْیا) (۱) یعنی کالا؛ گاهی هم ممکن است به سکون «راء» ضبط شده باشد؛ ولی آنکه در قرآن دارد:(عَرَضَ الْحَیـاهِ الـدُّنْیا)،یعنی متاع. قیمت متاع ها در عصر ائمه(علیهم السـلام) فرق می کرد؛ اما اسـکناس که مسـئله تورّم و امثـال آن مطرح بشود و شـبهه ربـا طرح بشود. پس اگر روایـات مـا دربـاره خصوص کالا‌ـ بود، آیـا می توان از کالا به اسـکناس به عنوان تورّم تعدّی کرد یا نه؟ ولی روایات گذشته از اینکه مسئله کالا را در بر دارد، مسئله درهم و دَینار را هم که واحـد پول آن روز بود را هم در بر دارد که دَینارهـا قیمتش فرق کرده، درهم ها قیمتش فرق کرده، این مشـکل با آن حل می شود؛ یعنی چه ثمن و «احـد النقـدَین» بدهـد، چه کالا مثل جو و گنـدم بدهـد، این سؤال مطرح است که آیا قیمت «یوم الاداء» مطرح است یـا«یومالقبض»یا «یوم المحاسبه»؟ اما از درهم و دَینار که واحـد پول و معامله آن عصر بود، به اسـکناس آیا آسان است یـا نه؟ درهم و دَینار درست است که واحـد معامله بود؛ ولی خود کالاست، جنس است متاع است. اسـکناس پشـتوانه آن کالاست، آیا اسـکناس هم کار درهم و دَینار را می کنـد یا نه؟ شایـد ظاهراً بکنـد، پس ما صورت مسـئله را بایـد درست طرح بکنیم اولاً؛ اقوالی که در مسئله است ملاحظه فرمودید اگر لازم باشد آن هم ممکن است اشاره بشود، ثانیاً؛ دسته بندی نصوص و روایـاتی که می گویـد قیمت «یـوم القبض» معیـار است نه «یـوم المحاسـبه» ثالثـاً؛ آیـا این روایـاتی که می گویـد قیمت «یوم القبض» معیار است نه «یوم المحاسـبه»، شامل اسکناس هم می شود یا نه؟ رابعاً. اگر شامل اسکناس شد، بخشی از مشکلات ربا با این حل می شود، تورّم را حساب می کنند، خسارت تأخیر در تقدیم را حساب می کنند، اما در صورتی که قیمت فرق بکند نه اینکه یکٔ روز اگر کسـی دیر کرد، دیرکرد بگیرنـد؛یکی بگویـد من مریض بودم،یکی بگویـد من در ترافیکٔ گیر کردم و نتوانسـتم بیـایم، بـا همین یـکٔ روز بانـکٔ بخواهـدبه عنوان خسـارت تأخیر بگیرد، مطلب دیگر است. حالا ضـرر رسانـدهیا نه، مطلب دیگر است؛ ولی اصـل اینکه این پـول به ارزشـی که دارد؛ نظیر کالا‌ـست و تورّم بایـد ملا‌ـحظه کرد یـا نه، مطلب دیگر است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۹۴.

بحث دیگر این است که در جریان ربا اگر طوری باشد که این پول، کالا باشد، خود این پول کالا باشد، اسکناس کالا باشد، نظیر درهم و دَینار بعد این کالا را قرض ندهند و اجاره بدهند همان طوری که اتومبیل و خانه را اجاره می دهند، این پول را اجاره می دهند و در اجاره هم اتلاف عین ضرر نداشته باشد، اگر همه این اگر و اماها حل بشو آن گاه بخشی از شبهات ربا برطرف خواهد شد؛ ولی حل اینها کار آسانی نیست که پول قابل اجاره باشد. در اجاره اتلاف عین جایز باشد، اینها نیست؛ ولی این مقدار که در بعضی از موارد تورّم ملحوظ است و قیمت «یوم القبض» معیار است نه «یوم المحاسبه»، این را روایات ما دارند؛ پس اصل بحث این است.

فرمود: «التاسعه»، مسئله نهم: «اذا دفع الی صاحب الدَین عروضا»؛ یعنی اگر مدیون کالایی را به طلبکار داد، در مقام ما بایع کالایی را به مشتری داد، بایع که «مسلَم الیه» هست مدیون است، مشتری که «مسلِم» هست دائن است؛ این مشتری است که می گوید: «اسلمت الیک»، این صیغه «سلم» با «اسلمت» خوانده می شود؛ نظیر صیغه بیع که با «بعت و اشتریت» خوانده می شود. «اذا دفع الی صاحب الدَین عروضا علی انها قضاء»؛یک وقت است یک کالا را به طلبکار می دهد به عنوان اینکه این امانت پیش شما باشد و بعد حساب می کنیم، این معلوم می شود که قیمت «یوم المحاسبه» معیار است، چون به عنوان ادای دَین که نداد. پس به عنوان امانت، به عنوان اینکه بعداً حساب می کنیم این معیار نیست. به عنوان ادای دَین،به عنوان اینکه بخشی از دَین ادا کرده باشد، اگر بدهد؛ «ولم یساعره»؛آن روز مشخص نکرد، قیمت گذاری نکرد که این مقدار من دادم، «احتسبت بقیمتها یوم القبض»؛ روزی که می خواهند حساب ها را تصفیه کنند این کالاهایی که قبلاً گرفت، این را به حساب همان قیمت «یوم القبض» معیار می گیرند، نه قیمت «یوم المحاسبه».

یک فرع در ذیل مسئله هشتم مانده بود که آن هم اگر تعرض می شد بد نبود که در بحث قبل نرسیدیم که طرح بشود؛ آن بحث این است - این در پرانتز مربوط به مسئله هشتم بود، در مسئله هشتم این مطلب گذشت - که اگر در سررسید، فروشنده، آن کالا را نداشت که به خریدار بدهد، گفته شد که خریدار مخیر است که فسخ کند یا صبر کند؛ اگر قبل از سررسید معلوم بشود که هنگامی که رسید، این فروشنده قدرت بر تحویل ندارد و کالا اینجا نیست، حالا در اثر تحریم یا خشکسالییا علل و عوامل دیگر اصلاً نیست، آیا قبل از حلول اجل اگر مشخص بشود که کالا عند حلول اجل وجود ندارد، مشتری می تواند فسخ کند أم لا؟ «وجهان، قولان اقواهما» این است که نمی تواند، چون مقتضی فسخ نیست. مقتضی فسخ این است که هنگام سررسید او نتواند، نگفتند اگر شما علم دارید می توانید فسخ کنید. معیار آن وقتی است که باید تسلیم بکند، آن وقت تسلیم اگر مقدورش نبود، مشتری خیار دارد. این پرانتز بسته که مربوط به مسئله هشتم بود که در بحث قبلگذشت.

اما حالا روایات مسئله؛ اصل مسئله که آیا می توان قبل از آن فروخت یا نه؟ آن را در همین مقصد ثالث مسئله اُولی گذراندند که «اذا اسلف فی شیء لم یجز بیعه قبل حلوله و یجوز بعده ان لم یقبضه کذا و کذا»؛ اصل اینکه اگر کالایی را طلب داشت، قبل از اینکه سررسید بشود، می تواند بفروشد یا نه؟ این در مسئله اول مطرح شد و در مسئله دهم هم - به خواست خدا - خواهد آمد؛ اما عمده در مسئله نهم همین تورّم و تفاوت قیمت و امثال آن است. مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در کتاب شریف وسائل، جلد هجدهم، صفحه۸۳، باب ۲۶ از ابواب احکام عقود چند تا روایتی نقل کرد که ناظر به همین اختلاف قیمت و امثال آناست که شما این روایت های متعدّد باب ۲۶ را ملاحظه بفرمایید، برخی از اینها کاملاً مربوط به مسئله ماست و برخی ها هم آن ضابطه اصلی را به دست می دهد؛ منتها مشکل ما در دو صورت حل می شود: یک صورت با پیچیدگی بیشتر،یک صورت با یک پیچیدگی کمتر؛ آن صورتی که با پیچیدگی بیشتر هست این است که این روایات درباره کالا و اختلاف قیمت است، آیا از کالا می توان به خود اسکناس که تورّم پیدا می کند و ارزش آن مختلف می شود تعدی کرد یا نه؟ پیچیدگی این خیلی است. طایفه دیگر روایاتی است که پیچیدگی کمتری دارد و آن این است که در روایات دارد که خود درهم و دینار ارزش آن فرق کرده، نه جو و گندم؛ منتها درهم و دینار کالا بود آیا از تورّم طلا و نقره که نقدَین بود جزء ثمن های رایج و دارج معامله بود می شود به اسکناس که کاغذی بیش نیست تعدی کرد یا نه؟ از آن جهت که مالیت امری اعتباریاست و از آن جهت که برای اسکناس مالیت قائل هستند، از آن جهت که در بحث بیع گذشت که خرید و فروش اسکناس جایز است، مثلاً کسی اسکناس نو دارد، کسی اسکناس کهنه دارد؛ او اسکناس نو را به قیمت بیشتری می فروشد، این کالا است، چون مالیت و ارزش دارد و خصوصیت تازه بودن هم آن را همراهی می کند، این طور نیست که مالیت نداشته باشد و مبیع قابل بیع نباشد، بلکه خرید و فروش اسکناس جایز است. از آن جهت که معدود است، ربا در آن نیست؛ آیا روایات طایفه ثانیه که مسئله تفاوت و تورّم نقدَینیعنی درهم و دَینار را ذکر می کند می شود از اینها به مسئله اسکناس تعدی کرد یا نه؟ اگر این باشد خیلی از شبهات ممکن است برطرف بشود؛این روایات چند تاست.پرسش: ...؟پاسخ: بله اگر به نیت امانت باشد از بحث بیرون است؛ اما اگر به نیت ادا باشد، چون همه دَین را ادا نکرده است، برای سائل این سؤال پیش آمد که آیا این تفاوت قیمتی که شد، قیمتاین اضافه یا کم شد؛ آیا این را به قیمت «یوم القبض» حساب بکنند یا «یوم المحاسبه»؟ فرمود به قیمت «یوم القبض».پرسش: اصل مسئله این است که کالا را بابت دَین پرداخت کند؟پاسخ: بله پرسش: ...؟پاسخ: بابت دَین؛اما چقدر؟ تا قیمت نشود که معلوم نمی شود چقدر از دَین را داد.این کالا باید معلوم بشود که یک سوم دَین است،یک چهارم دَین است،یک پنجم دَین است، باید مشخص بشود. اما اگر «فی الجمله» باشد و همین طور

حساب نکرده باشد، از امام سؤال می کنند که ما در روز محاسبه به چه معیار حساب کنیم؟ فرمود که به قیمت «یوم القبض». یک وقت است که «مساعره»در هنگام قبض می کنند و می گویند که ما به شما صد درهم بدهکاریم، این گندم الآن به اندازه پنجاه درهم می ارزد، این را ما به عنوان پنجاه درهم می دهیم، آن پنجاه درهم دیگر را هم در سررسید می دهیم؛ این «مساعره» است و از صورت مسئله بیرون است، چون سائل گفته که «ولم یساعره»؛مساعرهو قیمت گذارینکردند؛ اگر قیمت گذاری می کردند، برای خود سائل هم مشخص بود؛ ولی این شخص بدهکار، به عنوان امانت نداد یک؛ به عنوان ادای دَین داد، دو؛ «مساعره» نکرد، سه.حکم اولی و سومی شفاف و روشن است، اگر به عنوان امانت بود که باید قیمت «یوم المحاسبه» بشود نه «یوم القبض»،چون چیزی قبض نشد. اگر «مساعره» شده بود،یعنی می گفتند اینکه سعر و قیمت و نرخ الآن این قدر است و ما پنجاه درصد دَین را الآن به شما دادیم؛ این هم «مما لاریب فیه» است. پس صورت اول و سوم محذوری ندارد، برای خود سائل هم مشخص است و سائل گفته که به نیت ادا داد،یک؛ «مساعرهو سعر و نرخ گذاری نکرده،دو؛ الآن که یوم محاسبه است آیا به قیمت «یوم القبض»«مساعره» بکنند یا به قیمت «یوم المحاسبه»؟ فرمود به قیمت «یوم القبض». روایات این باب متعدّد است اولین روایتی که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل می کند از حلبی «عَن اَبِی عَبدِ الله(عَلَیهِ السَّلام)» این است که «أَنَّهُ قَالَ فِی رَجُلٍ ابْتَاعَ مِنْ رَجُلٍ طَعَاماً بِدَرَاهِمَ»، این روایت اول و دوم را که می خوانیم ارتباط مستقیم با بحث ما ندارد؛ روایت پنجم ارتباط نزدیک تری به بحث ما دارد.

کسی سؤال کرد که «ابْتَاعَ مِنْ رَجُلٍ طَعَاماً بِدَرَاهِمَ فَأَخَذَ نِصْفَهُ ثُمَّ جَاءَهُ بَعْدَ ذَلِکَ وَ قَدِ ارْتَفَعَ الطَّعَامُ أَوْ نَقَصَ»؛ شخصی طعامی را به چند درهم خرید، یک خروار طعام به صد درهم خرید، بخشی از این پول را داد و بخشی از این طعام برد و بخشی دیگر را نبرد؛ روزی که می خواهدبقیه طعام و گندم را ببرد قیمتش فرق کرده، حالا- بیشتر یا کمتر شد. «ثُمَّ جَاءَهُ بَعْدَ ذَلِکَ وَ قَدِ ارْتَفَعَ الطَّعَامُ أَوْ نَقَصَ»؛ قیمت این کالا فرق کرد بیشتر یا کمتر شد، «فَقَالَ إِنْ کَانَ یَوْمَ ابْتَاعَهُ سَاعَرَهُ بِکَذَا وَ کَذَا فَهُوَ ذَلِکَ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ سَاعَرَهُ فَإِنَّمَا لَهُ سِعْرُ یَوْمِهِ»؛اگر همان روز «مساعره» کردند گفتند ما یک خروار گندم به فلان مبلغ خریدیم، این مبلغ را الآن به شما می دهم و مبلغ دیگر را پنج روز دیگر می دهم، این به همان قیمت «یوم المساعره» که خریدند معیار است. اما اگر قیمت کل را «مساعره» نکردند، قیمت همان مقداری که پولش را داد همان را «مساعره» کردند؛ قبلاً گفتگویی کردند و زمینه را فراهم کردند «مقاوله» بود نه «مبایعه»، ده روز بعد آمد پول بگیرد، باید پول ده روز بعد را بدهد. این ارتباط مستقیمی با مسئله ما ندارد، مسئله ما در جایی است که بدهکار به طلبکار چیزی داد آن در روایات بعدی هست. این را می خوانیم برای اینکه روایات این باب تورّم کالا- در یک طایفه از نصوص ملاحظه کرده تورّم خود درهم و دینار را هم در طایفه دیگر ملاحظه کرد. روایت دوم هم که آن را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) نقل کرده از امام صادق(علیه السلام) «فِی رَجُلٍ ابْتَاعَ مِنْ رَجُلٍ طَعَاماً بِدَرَاهِمَ فَأَخَذَ نِصْفَهُ وَ تَرَکَ نِصْفَهُ ثُمَّ جَاءَهُ بَعْدَ ذَلِکَ وَ قَدِ ارْتَفَعَ الطَّعَامُ أَوْ نَقَصَ»؛ حضرت فرمود که اگر کلاًّ در روز خرید معامله کردند که این طعام به این مبلغ خریدیم، باید به همان مبلغ باشد؛ حالا قیمتش چه کم بشود بعد چه زیاد. اما اگر کلاًّ «مساعره» نشد، بلکه همان مقداری که خریدند «مساعره» شد، بقیه را که می خواهد ببرد باید به قمیت روز بخرد. «قَالَ إِنْ کَانَ یَوْمَ ابْتَاعَهُ سَاعَرَهُ أَنَّ لَهُ کَذَا وَ کَذَا فَإِنَّمَا لَهُ سِعْرُهُ وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا أَخَذَ بَعْضاً وَ تَرَکَ بَعْضاً وَ لَمْ یُسَمِّ سِعْراً- فَإِنَّمَا لَهُ سِعْرُ یَوْمِهِ الَّذِی یَأْخُذُهُ فِیهِ مَا کَانَ»؛ اگر این چنین نبود که یک خروار را قیمت گذاری کنند بگویند یک خروار را به این مبلغ خریدیم و بقیه را هم می آیم می برم؛ اگر این طور نبود و گفت این مبلغ پول در برابر فلان مقدار گندم، همان مقدار را گفت نسبت به بقیه فقط اطلاع پیدا کرد نه «مساعره» و قیمت گذاری و خرید و فروش؛ فرمود وقتی فرصت بعد آمد باید به قیمت بعد بخرد.

روایت دوم را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرد. مرحوم صاحب وسائل می فرماید: «لعل المراد بالمساعره ماکان بصیغه السلم أو البیع»،یا بیع نقد است می گوید «بعت و الشتریت» یا پیش فروش و پیش خرید است با صیغه «سلم» که «اسلمت»، «اسلمت»،یعنی «اشتریت منک سلما.

روایت سوم این باب که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) نقل کرد از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) «فِی رَجُلٍ اشْتَرَی طَعَاماً کُلَّ کُرٍّ بِشَیْ ءٍ مَعْلُومٍ فَارْتَفَعَ الطَّعَامُ أَوْ نَقَصَ وَ قَدِ اکْتَالَ بَعْضَهُ فَأَبَی صَاحِبُ الطَّعَامِ أَنْ یُسَلِّمَ لَهُ مَا بَقِیَ وَ قَالَ إِنَّمَا لَکَ مَا قَبَضْتَ»؛ به حضرت عرض کرد یک اختلاف بین خریدار و فروشنده است، خریدار آمده قیمت این مجموعه را یک خروار را حساب کرد، ولی پول بخشی از اینها را داد و برد، بخشی دیگر را آمده که ببرد قیمت فرق کرد، فروشنده می گوید که چون قیمت فرق کرد، پول اضافه را باید بدهی! تکلیف چیست؟ حق با چه کسی است؟ وجود مبارک حضرت فرمود: اگر معامله،«مساعره» و قیمت گذاری کردندو انشائیشد، حق با خریدار است ولو قیمت کم بشود یا زیاد؛ اما اگر نسبت به آن بقیه گفتگو بود،«مساعره» و قیمت گذاری نبود، فقط اطلاعی بود که مشتری پیدا کرده باید به قیمت روز بخرد. «فَقَالَ إِنْ کَانَ یَوْمَ اشْتَرَاهُ سَاعَرَهُ»؛سعر گذاریو نرخ گذاری کرد«عَلَی أَنَّهُ لَهُ فَلَهُ مَا بَقِیَ وَ إِنْ کَانَ إِنَّمَا اشْتَرَاهُ وَ لَمْ یَشْتَرِطْ ذَلِکَ فَإِنَّ لَهُ بِقَدْرِ مَا نَقَدَ»؛ اما اگر مساعره و معامله جزمی نکرد، فقط اطلاع پیدا کرد که قیمتش چقدر است، همان مقداری که داد و برد همان مقدار حق با اوست، بقیه را که می خواهد ببرد باید به قیمت روز بخرد.

روایت چهارم این باب هم که مرحوم کلینی نقل کرد این است که به بحث ما مرتبط است آن روایت مکاتبه محمدبن حسن صفار است به حضور مبارک ابی محمد(علیه السلام) به حضرت عرض کرد: «رَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيراً يَعْمَلُ لَهُ بِنَاءً أَوْ غَيْرَهُ»، اصل قاعده کلیه، نه به باب «سلم» مربوط است و نه به باب دَین. سؤال کرده است که مستأجری از موجری تعهد گرفته که این موجر،یعنی شخص اجیر، بیاید کاری برای مستأجر،یعنی برای صاحب کار بکند؛ «رَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيراً» که «عْمَلُ لَهُ بِنَاءً أَوْ غَيْرَهُ وَ جَعَلَ يُعْطِيهِ طَعَاماً وَ قُطْناً وَ غَيْرَ ذَلِكَ»؛ گفته که فلان مقدار گندم یا پنبه در برابر این کار به شما می دهم. «ثُمَّ تَغَيَّرَ الطَّعَامُ وَ الْقُطْنُ مِنْ سِعْرِهِ الَّذِی كَانَ أَعْطَاهُ إِلَى نُقْصَانٍ أَوْ زِيَادَةٍ»؛ قرارشان این بود که چند کیلو گندم یا چند کیلو پنبه به این اجیر بدهد، بعد قیمت پنبه یا گندم کم یا زیاد شد، معیار چیست؟ «ا يحتسب له بسعر يوم اعطاه أو بسعر يوم حاسبه»؟ این مستأجر یعنی صاحب کار، به این اجیر که موجر است «و آجر نفسه»، قرار گذاشته که این خانه را برای او بسازد، یا این دیوار را برای او تعمیر کند به چند من گندم یا چند کیلو پنبه، این چند کیلو پنبه یا چند من گندم را به او داد حالا می خواهند محاسبه بکنند؛ در پایان کار، قیمت گندم و قیمت پنبه هم فرق کرد، چه کار باید کنند؟ آن را به عنوانامانت نداد، بلکه به عنوان ادای دَین داد «أَ يَحْتَسِبُ لَهُ بِسِعْرِ يَوْمَ أَعْطَاهُ أَوْ بِسِعْرِ يَوْمَ حَاسَبَهُ فَوَقَّعَ(عَلَيهِ السَّلام)»؛ توقیع مبارک این است، امام عسکری(سلام الله علیه) جواب چنین مرقوم فرمود: «يَحْتَسِبُ لَهُ بِسِعْرِ يَوْمِ شَارَطَهُ فِيهِ»؛همان روز قبض باشد،«إِنْ شَاءَ اللَّهُ». شما به عنوان ادای دَین دادی، به عنوان امانت که ندادی، پس «یوم القبض» معیار است. آن گاه «وَ أَجَابَ(عَلَيهِ السَّلام) فِی الْمَالِ يَحِلُّ عَلَى الرَّجُلِ فَيُعْطِی بِهِ طَعَاماً عِنْدَ مَحِلِّهِ وَ لَمْ يُقَاطِعْهُ ثُمَّ تَغَيَّرَ السِّعْرُ فَوَقَّعَ(عَلَيهِ السَّلام) لَهُ سِعْرُ يَوْمَ أَعْطَاهُ الطَّعَامَ»؛یک نامه دیگرییا ذیل همان نامه از وجود مبارک ابی محمد(علیه السلام) سؤال کردند: کسی است که دَین او حلول کرد و طعامی رابرای ادایدَین می دهد، ولی قیمت گذاری نکرده که این طعام چقدر می ارزد و چه مقدار از دَین با این گندمی که من می دهم ادا می شود، بعد از یک هفته یا یک ماه، رفتند محاسبه بکنند، وقتی خواستند محاسبه بکنند قیمت ها فرق کرد،معیار قیمت روز قبض است یا روز محاسبه؟ «فَوَقَّعَ(عَلَيهِ السَّلام) لَهُ سِعْرُ يَوْمَ أَعْطَاهُ الطَّعَامَ»؛ معیار «یوم القبض» است، چون آن روزی که تملیک کرده به عنوان ادای دَین داد، به عنوان امانت که نداد؛ آن روز هر چه می ارزید، دَین به همان اندازه تأدیه می شود.

این روایت را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هم نقل کرده است. اما روایتی که خیلی به آن تمسک می کنند و معیار فقهاست چه صاحب جواهر و چه دیگران همین روایت پنج این باب است. روایت پنج این باب که مرحوم کلینی نقل کرده است این است که «قال» از صفار «كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي رَجُلٍ كَانَ لَهُ عَلَى رَجُلٍ مَالٌ فَلَمَّا حَلَّ عَلَيْهِ الْمَالُ أَعْطَاهُ بِهَا طَعَاماً أَوْ قُطْناً أَوْ زَعْفَرَاناً وَ لَمْ يُقَاطِعْهُ عَلَى السِّعْرِ»؛ بدهکار در «یوم الحلول»، حلول دَین، به طلبکار کالا می دهد، حالا یا گندمیا پنبه یا زعفران می دهد. «فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ شَهْرَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ»؛ بعد از دویا سه ماه که می خواهند حسابرسی بکنند «ارْتَفَعَ الطَّعَامُ وَ الزَّعْفَرَانُ وَ الْقُطْنُ أَوْ نَقَصَ»؛ قیمت این کالاـ یا بیشتر یا کمتر شد، «بِأَيِّ السِّعْرَيْنِ يَحْسُبُهُ؟» این بدهکار و طلبکار با کدام یکی از این دو قیمت محاسبه بکنند؟ قیمت «یوم القبض»یا قیمت روز محاسبه؟ «قَالَ لِصَاحِبِ الدَين سِعْرُ يَوْمِهِ الَّذِي أَعْطَاهُ وَ حَلَّ مَالُهُ عَلَيْهِ أَوِ السِّعْرُ الَّذِي بَعْدَ شَهْرَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ يَوْمَ حَاسَبَهُ»؛ از حضرت سؤال می کند این بدهکار که دَین را داد یا آن طلبکار که دَین را گرفت، برابر «یوم القبض» حساب بکنند یا «یوم المحاسبه»؟ « فَوَقَّعَ(عَلَيهِ السَّلام)»؛ در توقیع مبارک حضرت چنین فرمود: «لَيْسَ لَهُ إِلَّا عَلَى حَسَبِ سِعْرِ وَقْتِ مَا دُفِعَ إِلَيْهِ الطَّعَامُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ»؛یعنی«یوم القبض» معیار است. پس تورّمی که مربوط به کالاست، معیار آن «یوم القبض» است، چون «یوم القبض»،یوم ادای به قصد ادای دَین است نه به عنوان ادای دَین و مانند آن.

ص: ۱۱۴۷

در این بخش ها تا حدودی روشن است حالا برسیم به آن طایفه دوم که از درهم و دَینار نقل می کند. در ذیل همین روایت پنج آمده است که «کَتَبْتُ إِلَیْهِ الرَّجُلُ اسْتَأْجَرَ أَجِیراً لِیَعْمَلَ لَهُ بِنَاءً أَوْ غَیْرَهُ مِنَ الْأَعْمَالِ وَ جَعَلَ یُعْطِیهِ طَعَاماً أَوْ قُطْناً وَ غَیْرَهُمَا ثُمَّ تَغَیَّرَ الطَّعَامُ وَ الْقُطْنُ عَنْ سِعْرِهِ الَّذِی کَانَ أَعْطَاهُ إِلَی نُقْصَانٍ أَوْ زِیَادَةٍ»؛ ذیل روایت پنجم مطابق همان روایت چهارمی است که قبلاً خواندیم. سؤال کرده که «یَحْسُبُ لَهُ بِسِعْرِهِ یَوْمَ أَعْطَاهُ أَوْ بِسِعْرِهِ یَوْمَ حَاسَبَهُ فَوَقَّعَ یَحْسُبُ لَهُ سِعْرَ یَوْمٍ شَارَطَهُ فِیهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» که همان «یوم القبض» است. اینجا حکم مشخص است و هم مطابق با قواعد اولیه و بنای عقلاست، هم عرف هم این را می پذیرد که معیار «یوم القبض» است، چون آن را به عنوان ادای دَین داد نه به عنوان امانت و مانند آن.

اما روایت ششم این باب درباره خود تفاوت قیمت درهم و دَینار است. روایت ششمی که مرحوم کلینی در این باب نقل کرده است:«بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی الْعُطَارِدِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) أَشْتَرِی طَعَاماً فَیَتَغَیَّرُ سِعْرُهُ قَبْلَ أَنْ أَقْبِضَهُ قَالَ إِنِّی لَأُحِبُّ أَنْ تَفِیَ لَهُ کَمَا أَنَّهُ إِنْ کَانَ فِیهِ فَضْلٌ أَخَذْتَهُ»؛ شما برابر با همان قیمتی که معامله کردی، روزی که گرفتی، باید حساب کنید؛ حالا که کم آمد، اگر اضافه می آمد می گرفتید. این تتمه روایات باب اُولی. اما حالا باب ثانیه و طایفه ثانیه که طایفه ثانیه سخن از تفاوت خود قیمت درهم و دَینار است، آن را در باب نهم از ابواب «صرف» نقل کردند. آن باب بیست و ششم از ابواب احکام عقود بود؛یعنیوسائل، جلد هجدهم، صفحه۸۵ بود؛ این یکیوسائل، جلد هجدهم، صفحه۱۸۳ و ۱۸۴ است. روایت دوم را مرحوم کلینی «عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّار» نقل می کند می گوید «سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِیمَ(عَلَیهِ السَّلام) عَنِ الرَّجُلِ یَکُونُ لِی عَلَیْهِ الْمَالُ»؛ من از او طلبکارم، این مال هم مطلق است، «فَیُقَبِّضُنِی بَعْضاً دَنَانِیرَ وَ بَعْضاً دَرَاهِمَ»؛یک مقدار دراهم به من می دهد،یک مقدار دنانیر به عنوان ادای دَین می دهد، «فَإِذَا جَاءَ یُحَاسِبُنِی لِیُوَفِّیَنِی»؛ روزی که برای تصفیه حساب می آید محاسبه بکند که به همه بدهکاری ها وفا بشود، «إِذَا جَاءَ یُحَاسِبُنِی لِیُوَفِّیَنِی یَکُونُ قَدْ تَغَیَّرَ سِعْرُ الدَّنَانِیرِ»؛ خود این قبلاً سخن از گندم بود و کتان بود و پنبه بود و زعفران، مثال هایی بود ذکر کردند گفت طعام، قطن و زعفران اینها کالاست، اینها حکمش روشن است که به قیمت «یوم القبض» باید باشد؛ اما در آن روزها مسئله اسکناس نبود تا جریان تورّم مطرح بشود، پول نقد آن روز ثمن رسمی درهم و دَینار بود، آن چند تا روایت باب ۲۶ از ابواب احکام عقود همه درباره کالا بود، اما این درباره خود پول است که ارزش خود پول فرق کرد. اگر ما بتوانیم از ارزش پول آن روز،یعنی درهم و دَینار و ارزش اسکناس امروز تعدی بکنیم «کما لایبعد»، بخشی از شبهات ربا حل می شود، برای اینکه قیمت این پول فرق کرد؛ این شخص بدهکار بود و پول کسی را گرفته، بعد از یکسال می خواهد برگرداند، تورّم و ارزش این را باید حساب بکند. اگر براساس این معیار باشد،بر اساس مالیت باشد نه بر اساس مال، بخشی از شبهات ربا حل می شود؛ اما نه اینکه خسارت تأخیر تأدیه؛یک کسییک روز در اثر بیماریيا ترافیک گیر کرد فوراً اضافه بشود، چون یک روز که تورّم پیدا نمی شود، تغییری در ارزش آن وارد نمی شود. این بانکها متأسفانه براییک روز و دو روز هم خسارت تأخیر تأدیه می گیرند. این دیگر ربای«بین الغی».

روایتی که ایشان نقل می کند این است عرض کرد که «تَغَیَّرَ سِعْرُ الدَّنَانِیرِ»؛ خود پول ارزشش کم و زیاد شد؛ منتها آنجا دَینار و درهم کالا بودند، الآن به نظر عرف ما همین اسکناس به منزله دَینار و درهم است، برای اینکه وقتی بازار صرّاف ها که می روی مثل اینکه بازار زرگرها رفتی، آنها می گویند طلا این مقدار، نقره این مقدار، فلان فلز این مقدار، فلان فلز این مقدار، اینجا هم می گویند درهم این قدر، دلار این قدر، فلان پول این قدر. خود پول به عنوان کالا در بازار صرّاف ها مطرح است. «قَدْ تَغَیَّرَ سِعْرُ الدَّنَانِیرِ أَیَّ السِّعْرَیْنِ أَحْسُبُ لَهُ الَّذِی کَانَ یَوْمَ أَعْطَانِی الدَّنَانِیرَ أَوْ سِعْرَ یَوْمِیَ الَّذِی أُحَاسِبُهُ»؛ قیمت آن روزی که به من داد یا آن روزی که داریم تصفیه حساب می کنیم؟ «فَقَالَ سِعْرَ یَوْمَ أَعْطَاکَ الدَّنَانِیرَ»؛ قیمت آن روز را باید حساب بکنید، برای اینکه آن روز ادا کرد. کم بود یا کم آم،د تورّم شد یا کم شد یا بیشتر شد برای بعد است،برای آن روز هر چه داد به شما برابر همان ارزشی که داد همان است؛ اگر قبض بشود قیمت «یوم القبض» است. اگر کسی مال مردم را صد تومان گرفته حالا می خواهد بعد از یکسال بدهد،رفته پولش را بگیرد، تورّم را می تواند حساب بکند، برای اینکه این «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» می گوید این صد تومانی که شما پارسال از من گرفتی، به زور گرفتییا قرض و الآن ندادی این صد تومان پارسال فلان مبلغ می ارزید، الآن صد تومان به این مبلغ می ارزد، پس بقیه را باید بدهی. خود این پول کالاست، وقتی به بازار صرّاف ها مراجعه می کنید می بینید این نظیر کالاهای دیگر خرید و فروش می شود؛ لذا خرید و فروش اسکناس جایز است؛ منتها چون معدود است، ربا در آن نیست. بخشی از «مساعره» فرق بین مال، یعنی مالیت است، یک وقت این اسکناس را بدون کم و زیاد به کسی می دهد، همین را طلب دارد قرض می دهد؛یک وقت این را «بما له مالیه» ارزش مالی آن را حساب می کند و دارد وام می دهد. سال بعد که می خواهد بگیرد ارزش مالی را می گیرد، نباید گفت که شما ربا گرفتی، این دیگر ربا نگرفت. می گوید الآن با این صد تومان می توانم فلان مقدار گندم تهیه کنم، شما سال بعد یک صد تومانی بدهید که من بتوانم فلان مقدار گندم تهیه کنم؛ این دیگر ربا نیست، این مالیت را وام داد و مالیت را می طلبد.یک وقت یک تکه کاغذ صد تومانی را می دهد می گوید همین صد تومان را به شما وام دادم، همین صد تومان را هم برگردانید، او باید همان برگرداند؛اما می گوید من این صد تومان را که ارزش آن این است که من می توانم با آن چند کیلو گوشت بخرم، شما سال بعد همین صد تومانی را بدهید که من بتوانم با آن چند کیلو گوشت بخرم؛ این دیگر ربا نیست.پرسش: ...؟پاسخ: اگر منصرف بشود به «احدهما» این است؛ اگر نشد به حکم اصلی خود باقی است، این منصرف بازار و منصرف افرادی که معامله می کنند. این از روایاتی است که بسیاری از مشکل بانک ها را می تواند حل کند؛ اما نه آن طوری که مصححی دست بانک ها بدهند که اگر کسییک یا دو روز تأخیر کرد در اثر بیماریا ترافیک فوراً خسارت تأخیر تأدیه بگیرند که آن «بین الغی» است.

بیع سَلَف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع سَلَف

دهمین مسئله از مسائل مقصد سومکه در بیان احکام بیع «سلف» است، این است که آیا این کالایی که سلفی خریده شد و در ذمه فروشنده است بعد از حلول و قبل از قبض، می توان فروخت یا نه؟ اگر می توان فروخت، جوازاین مطلق است، اعم از آن است که به خود همان بایع که «مسلَم الیه» است بفروشند یا به غیر آن؟ چند تا فرع در اینجاست که بعضی ها شفاف و روشن است که طرح آنها لازم نیست؛ برخی ها پیچیده است که فتوا به منع دادند؛ برخی از آن مسائل که امروز مطرح شده است تا حدودی روشن است گرچه فتوا به خلاف دادند و آن این است که در بیع «سلف» وقتی مشتریبه بایع گفت: «اسلمت الیك»؛ مشتری می شود «مسلِم»، بایع می شود «مسلَم الیه»، کالا می شود «مسلَم فیه»؛ این پیش خرید را مشتری طرح می کند، پول نقد است و کالا زمان دار. بعد از استقرار عقد و بیع «سلف»، قبل از حلول اجل، گفتند فروش آن ممنوع است، چون فروش دین است.

اولین مسئله از مسائل یازده گانه این مقصد در همین باره بود که فرمود: «اذا اسلف فی شیء لم یجز بیعه قبل حلوله»؛ (۱) [۱]قبل از سررسید، فروختن آن کالایی که به «سلف» خریده شد جایز نیست. حالا آن نکته ای دارد که قبلاً بیان شد الآن برایاینکه در خاطر بماند یادآوری بشود. آن یک قسم است که بیع آن کالا قبل از سررسید آیا جایز است یا نه؟ اولین مسئله این بود که جایز نیست. بیع آن کالا بعد از سررسید و «بعد القبض»، این مسئله سوم است که این «بین الرشد» است کالایی را به «سلف» خرید، پیش خرید کرد، زمان آن هم رسید و دریافت هم کرد، دیگر حالا ملك طلق اوست خرید و فروشش «بین الرشد» است. آن اوّلی که گذشت و این سومی که نیازی به طرح نبود، فعلاً محل بحث نیست مگر درباره اوّلی تذکری لازم باشد؛ اما آنچه که در این مسئله دهم مطرح هست این است که کالای «مسلَم فیه» که پیش خرید شده، بعد از حلول اجل و قبل از قبض هنوز در ذمه بایع هست و نقد شده، زمانش فرا رسیده؛ منتها قبض نشده، آیا فروش آن جایز است یا نه؟ اگر فروش آن جایز نبود نوبت به فرع بعد نمی رسد؛ اگر فروش آن جایز است نوبت به فرع بعد می رسد که آیا فروش این کالا به همان بایع جایز است یا نه؟ چه اینکه به غیر بایع جایز است یا نه؟ اینجا مخالفت ابن ادریس(رضوان الله علیه) و دیگران مطرح است. (۲) پس در این فروع سه گانه اولین فرع که مسئله اُولی بود گذشت؛ فرع سوم نیازی به طرح ندارد، چون «بین الرشد است؛ این فرع میانیدر مسئله دهم طرح شده است. در مسئله اُولی که فروش آن کالا قبل از حلول اجل گفتند جایز نیست، سرّش را گفتند شهرت محققه بلکه ادعای اجماع بر منع کردند. نصّ خاصی در مسئله بر منع آن نیست یک؛ قاعده ای از قواعد عامه دلیل بر منع نیست دو؛ فقط اجماعی است که ادعا شده و شهرت محققی است که بعضی ها می گویند ما تحصیل کردیم. چیزی که به عنوان مانع بتواند مطرح باشد؛یکی فقدان مالکیت است؛یکی فقدان قدرت بر قبض؛ اگر بگویند این بیع جایز نیست، برای اینکه این کالاـ هنوز ملک مشترینشد، این تام نیست، برای اینکه بیع سبب برای نقل و انتقال تام است، به مجرّد تمام شدن نصاب بیع، بایع مالك ثمن می شود و مشتری مالك این کالا و مثمن می شود، پس این کالا در ذمه بایع و ملك مشتری است؛ پس مالك است و سخن از ادا و قدرت ادا مطرح شده است که آن هم قدرت بر ادا دارد، چون آنچه که معتبر

است ادای در ظرف تسلیم است، نه در ظرف عقد. کالا را در ظرفی که طرف باید وفا بکند، باید «مقدور التسلیم» باشد ولو در ظرف عقد مقدور نیست. کالا-یی که الآ-ن در شهر دیگر هست و موجود است و دو روز بعد می رسد و کاملاً- در اختیار فروشنده است که این کالا را از آن شهر به این شهر بیاورد، خرید و فروش آن جایز است، چون معیار قدرت بر تسلیم، ظرف تسلیم است نه ظرف عقد. پس کالای «مسلَم فیه» که در ذمه «مسلَم الیه» است، ملك طلق «مسلِم»،یعنی مشتری است و در وقت تحویل هم قدرت بر تسلیم دارد؛ پس نه مانع ملکیت در کار است که بگوییم ملك او نیست، زیرا ملك اوست، نه مانع عدم قدرت بر تسلیم در کار است، برای اینکه معیار ظرف تسلیم است و در ظرف تسلیم، مشتری قدرت دارد. آنجا فقط اجماعی است که ادعا شده و شهرت محقق. این برای مسئله اُولی که بیع «مسلَم فیه» قبل از سررسید جایز نیست. اما مسئله دهم این است که بعد از سررسید و قبل از قبض، بیع آن جایز است یا نه؟ اولاً، اگر جایز نبود که نوبت به فرع دوم نمی رسد و اگر جایز بود نوبت به فرع بعدی می رسد که آیا مطلقا جایز است، چه به بایع بخواهد بفروشد و چه به دیگرییا مطلقا جایز نیست که سخن ابن ادریس است. اینجا هم در دو مقام باید بحث بشود: یکی مقتضای قواعد اولیه چیست، یکی مقتضای نصوص چیست. مقتضای قواعد اولیه جواز است، چرا؟ برای اینکه «مسلم فیه»، کالا-یی که در ذمه فروشنده بود، الآ-ن ملك طلق مشتری و خریدار است؛ الآ-ن این نقد است و دین نیست؛ نقد مصادیق فراوانی دارد: گاهیشیء خارجیملك آدم است و نقد است؛ گاهی«کلی فی المعین» است و نقد است؛ گاهی کلی در ذمه است ولی الآن باید بپردازد، این نقد است. این معاملات نقدی که انسان در بازار انجام می دهد، اینها دیگر دین نیست، اینها نقد عینی است؛ منتها این شخص کالا را که خرید، این پول در کیف یا جیب او است، می خواهد از کیف یا جیب دربیاورد و به او بدهد؛یك وقت است که پول در دستش است و می گوید این پول را بگیرید و آن جنس را بدهید؛ این ثمن عین خارجی است.یك وقت در جیب و کیف او است، در ذمه می خرد، آن وقت پول از جیب یا کیف درمی آورد و به او می دهد، این نقد است. مال نقد سه قسم است: یا عین خارجی است یا «کلی فی المعین» است یا کلی در ذمه است که هم اکنون باید بپردازد. بنابراین این دَین نیست تا ما بگوییم از باب دَین به دَین است این کالایی که «مسلم فیه» بود و سررسید آن حاصل شد، الآن کالایی نقد است و خرید و فروش آن جایز است. پس به حسب قاعده جایز است؛ چه اینکه فرق نمی کند به همان بایع بفروشد یا به غیر بایع، یك ملك طلق نقد است که قابل معامله است. مرحوم ابن ادریس(رضوان الله علیه) در فرع دوم اشکال کردند، (۳) چون ایشان به خبر واحد عمل نمی کنند، باید برابر با یکی از قواعد عامه منع کنند؛ در حالی که هیچ قاعده ای از قواعد عامه دلیل بر منع نیست؛ لذا به مخالفت این بزرگوار خیلی اعتنایی نشد، معروف بین اصحاب همین است که اگر «مسلم فیه»،یعنی کالا سررسیدش فرا رسید، آن موقع تقدیم فرا رسید ولو قبض نشده باشد، فروش آن جایز است؛ هم به فروشنده هم به دیگری؛ اما با کدام ثمن؟ پس از نظر خریدار و فروشنده، این دو قولی که در مسئله است، در هر دو قول فتوا جواز است، بر خلاف ابن ادریس. «مسلم فیه»، آن کالا-یی که سررسیدش شد، فروختن آن جایز است؛ چه به خود بایع، چه به دیگری مطلقا جایز است، اما حالا به چه نحو از انحای سه گانه ثمن؟ گاهی ثمن نقد در دست مشتری است، مالك آن «مسلم فیه» و کالا- آن کالا-یی که هنوز تحویل نگرفته، الآ-ن وقت تحویل گرفتنش است و در ذمه فروشنده است؛ این کالایی که نقد محسوب می شود دَین نیست، این کالایی که نقد محسوب می شود؛ گاهی در دست است، گاهی در انبار است و گاهی در ذمه، هر سه قسمش نقد است؛ این کالایی که نقد است را دارد می فروشد، آیا به عین شخصی فقط باید بفروشد یا از این توسعه دارد؟ اگر توسعه دارد به «کلی فی المعین» می تواند بفروشد یا نه؟ از این هم توسعه دارد. اگر به «کلی فی المعین» می فروشد می تواند به «کلیفی الذمه» بفروشد ولو نقداً یا نه؟ در بین این فروع سه گانه این مقام بعدی، آنجایی که ثمن معین باشد، عیب ندارد،«کلی فی المعین» باشد باز محذوری ندارد،

کلی در ذمه هم باشد باز هم عیب ندارد، چون نقد است؛ اما اگر بخواهند این را نسیه بفروشند،یعنی این کالایی که «مسلم فیه» و زمان دار بود، الآن زمانش فرا رسیده و نقد محسوب شده، آیا مشتری می تواند این کالا را به دیگری نسیه بفروشد یا نه؟ برخی ها می گویند این جایز نیست، چون از باب بیع دَین به دَین است؛ ولی این بزرگان نظر نسبت به این حرف موافق ندارند. در مسئله بیع دَین به دَین، آنجا تحلیلی شده که معنای بیع دَین به دَین این است که قبل از انشای عقد بیع مثمن دَین باشد و ثمن هم دَین باشد بعد ما بخواهیم دَینی را مبیع قرار بدهیم ودَینی را ثمن قرار بدهیم، این می شود بیع دَین به دَین. تعبیر کالی به کالی که در سنن بیهقی (۴) است در روایات ما نیست. آنچه در روایات ماست این است که «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ» (۵) – که قبلاً- خوانده شد – این دَینیا نائب فاعل است برای آن «یباع» یا مفعول واسطه است که کلمه «باء» در آن است؛«لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»،معنای منع بیع دَین به دَین این است که اگر چیزیدَین بود،یک؛ چیز دیگری هم دَین بود، دو؛ نمی شود بین این دو تا دَین، معامله و عقد برقرار کرد؛یکی را مثمن قرار داد و دیگری را ثمن، بیع دَین به دَین؛ اما بیع نسیه به نسیه این که بیع دَین به دَین نیست؛ یعنی فروشنده چیزی را سلفی می فروشد می گوید من می فروشم یک ماه بعد تحویل می دهم، خریدار می گوید من این کالا- را به فلان مبلغ خریدم و یک ماه بعد تحویل می دهد؛ این با بیع دَین حاصل می شود، این بیع دَین به دَین نیست.«لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»این است که این مبیع قبلاً دَین باشد و ثمن قبلاً دَین باشد، بین دو دَین عقد برقرار بشود، نه اینکه مبیع را شما نسیه بفروشیو ثمن را به عنوان نسیه بخری. خریدار ثمن را در ذمه می خرد که بعد بپردازد، فروشنده کالا را در ذمه می فروشد که بعد بپردازد؛ با بیع،دَین حاصل می شود نه اینکه بیع رویدَین آمده باشد. آن «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»این است که اگر کسی طلبی دارد و دیگری هم طلبی دارد، این طلب ها را می توانند با هم معامله بکنند یا نه؟ طلبی دارد از کسی و خود او هم بدهکار به کسی است، آیا اینها می توانند این دَین ها را باهم معامله بکنند یا نه؟ که قبل از عقد دَین وجود داشت، نهاینکه با عقد دَین پدید بیاید؛«لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»این است. پس روایت این را نمی گیرد؛قاعده اولیه جواز است، حالا شهرت هست، اجماع هست،احتیاط هست، مطلب دیگر است. بنابراین اینکه در بعضی از قسمت ها مرحوم محقق و دیگران فتوای صریح می دهند برای اینکه اجماع قطعی در کار است ادعا کردند و مانند آن در بعضی از موارد هم فتوا به جواز می دهند حالا- مسئله دهم را یک بار مرور بکنیم تا برسیم به روایات مسئله که مقام بحث است.پرسش: ...؟ پاسخ: دو تا حرف است وقتی که دَینی را به دَینی معامله کرد، لازمه آن این است که این بیع رویدَین بیاید؛ یعنی آن مبیع دَین باشد، البته وقتی که فروخت بعد به دیگری منتقل می شود؛ ولی بالأخره بیع آمده رویدَین؛ یعنی زید چیزی را در ذمه عمرو طلب داشت و عمرو چیزی را در ذمه زید طلب داشت، این دو تا دَین را با هم معامله می کنند که بیع رویدَین می آید. البته وقتی بیع رویدَین آمد براساس اینکه بیع نقل و انتقال است، مبادله مال به مال است، مال ها هم جابه؛جا می شوند. ی چیزی از ذمه ساقط می شود و چیز دیگری به ذمه می آید؛ ولی این «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»متفرع بر آن است که قبل از عقد دَین باشد، نه اینکه با عقد دَین پدید بیاید، پس اگر کالایی را انسان با یک ثمن سلفی خرید، این بیع دَین به دَین نیست؛ این اگر مشکلی دارد قواعد خاصه و امثال ذلک باید جلوی آن را بگیرد.پرسش: ...؟پاسخ: «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»یعنی مبیع نمی تواند دَین باشد، اینجا مبیع دَین نیست.بعداًدَین می شود؛ یعنی «بعد البیع» دَین حاصل می شود نه بیع رویدَین آمده باشد. این کلمه «باء» اقتضا می کند که قبل از اینکه بیع بیاید این دَین باشد، مثلاً وقتی گفتند فلان کالا را نمی شود به فلان چیز فروخت، فلان چیز باید قبلاً این عنوان را داشته باشد.«لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»؛اگر چیزیدَین هست نمی تواند مبیع بشود، نه اینکه اگر چیزی مبیع شد نمی تواند دَین باشد. این «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»می گوید که چیزی که مبیع است، چیزی که دَین است، نمی تواند مبیع باشد؛ ولی نمی گوید که چیزی که مبیع هست نمی تواند دَین بشود، تا جلوی بیع «سلف» یا نسیه را بگیرد. قبل از بیع نباید آن مبیع، عنوان دَین را داشته

باشد؛ اینجا هم ندارد. قبل از بیع، آن ثمن نباید عنوان دَین را داشته باشد؛ اینجا هم ندارد. با بیع آن مبیع می شود دَینو آن ثمن می شود دَین.

ص: ۱۱۵۰

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

۳- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

۴-

۵- الکافی- ط اسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۱۰۰.

مسئله دهمی که محقق عنوان کرده است که برابر قاعده اولیه منعی ندارد؛ اما برابر نصوص باید آن روایات دوباره خوانده بشود این است: «العاشره یجوز بیع الدین بعد حلوله علی الذی هو علیه و علی غیره»؛ (۱) [۶]در قبال مسئله اُولی از مسائل یازده گانه ای که در مقصد ثالث مطرح شد فتوای محقق این بود که «الاولی اذا اسلف فیشیء لم یجز بیعه قبل حلوله»؛ (۲) [۷]که این برخلاف مقتضای قاعده اولیه است. حالا اجماع و شهرت جلوی آن را گرفته مطلب دیگر است؛ برای اینکه هیچ منعی ندارد که انسان چیزی را که پیش خرید کرد دوباره این را به دیگری بفروشد، زیرا نه منع ملکیت است، نه منع قدرت تسلیم. هم از نظر ملکیت این شخص خریدار مالك است و هم از نظر قدرت تسلیم تواناست که تحویل بدهد، چون معیار قدرت بر تسلیم در ظرف اداست نه در ظرف عقد. آنجا فرمودند: «لم یجز بیعه»؛ گفتند سبب آن اجماع قطعییا شهرت محقق و مانند آن است، اما اینجا نظر شریف ایشان این است: «یجوز بیع الدین بعد حلوله»، این فرع اول؛ «علی الذی هو علیه و علی غیره»، فرع دوم؛ در این فرع دوم مخالفت ابن ادریس(رضوان الله علیه) مطرح است که ایشان فرمودند: جایز نیست.

چرا بیع دَین بعد حلول جایز است؟ برای اینکه ملك نقد اوست؛ منتها در ذمه فروشنده است. پس تاکنون دو تا فرع مطرح شد: یکی اینکه بیعِ کالای «مسلم فیه» بعد حلول جایز است، این فرع اول؛ مطلقا جایز است، چه به فروشنده، چه به غیر فروشنده؛ خلافاً لابن ادریس، این فرع دوم. حالا این را که می خواهد بفروشد ثمن چه چیزی باشد؟ ثمن «فان باعه بما هو حاضر» یا شخص معین است یا «کلی فی المعین» و ثمن امر حاضر است، بالفعل موجود است یا ثمنی است در دست خود فروشنده، شخص معین است یا پولی است در دستگاه ریخته است و می گوید یکی از این اسکناس ها را بردار - که «کلی فی المعین» است -هر دو حاضر است. «فان باعه بما هو حاضر»؛ خواه شخص معین باشد، خواه «کلی فی المعین»، «صحّو ان باعه بمضمون حالّ» باز هم «صحّ»؛ فرع سوم هم صحیح است و آن این است که این کالایی که سررسید آن شد، این یك خروار گندمی که به «سلف» خرید و هم اکنون سررسیدش شد و نقد محسوب می شود، آن را به یك مقدار پولی فروخت که آن پول عین مشخص در دست مشتری نیست،یك؛ «کلی فی المعین» هم نیست که در خارج باشد، این دو؛ بلکه در ذمه مشتری است؛ ولی الآن باید بپردازد، نسیه نفروخت، بلکه نقد فروخت، این سه. این سه فرع مصداق روشن جواز بیع است. «و ان باعه بمضمون» که شخص معین نیست،یك؛«کلی فی المعین» هم نیست، دو؛ در ذمه این خریدار جدید است، سه؛ ولی نقداً فروخت،نسیه نفروخت، چهار. «و ان الشترط تعجیله»؛ اگر این کالا را خواست به نسیه بفروشد، چیزی که خودش سلفی خرید و هم اکنون

سررسید دارد و نقد محسوب می شود، آن را می خواهد نسیه بفروشد جایز است یا جایز نیست؟ «و ان شرط تعجیل» آن ثمن را «قیل یبطل»، چرا؟ برای اینکه این بیع دَین به دَین است. اینکه بیع دَین به دَین نیست؛ از دو جهت اشکال دارد: یکی اینکه این در ذمه است و هر ذمه را که دَین نمی گویند. الآن این افرادی که می روند در مغازه کالایی که می خواهند مشتری ها که زائران و مجاوران که مردم آنها را نمی شناسند تا معامله نسیه بکنند، این یک وقت است یک پول نقد دستش است و می گوید آقا! این پول را بگیر آن کالا را بده، یک وقت پول در جیب یا کیفش است و در ذمه می خرد با عین خارجی که نمی خرد، این نقد است این را که نمی گویند دَین. دَین آن است که زمان دار باشد، هرچه که در ذمه است دَین نیست؛دَین آن است که در ذمه باشد، یک؛ زمان دار باشد، دو. زمان داشتن، قید دَین است؛ اینجا که زمان ندارد. حالا اگر شرط تعجیل بکنند این کار که نسیه کردند این می شود نسیه؛ ولی مبیع نقد است، مبیع که دَین نیست، می گویند این هم چون بیع دَین به دَین است همان بیع کالی به کالی است، پس این باطل است. محقق و امثال محقق که فتوا دادند اشکال می کنند که این بیع دَین به دَین نیست؛ این بیع نقد به دَین است، تازه قسم دوم هم باز اشکال دارد. پس مثمن به دین نیست؛ اما ثمن که نسیه است، این هم دین نیست؛ همان اشکال قبلی اینجا هست و آن این است که ثمن با بیع دین می شود و روایت «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ»می گوید چیزی که قبلاً دین بود، آن را نمی شود ثمن قرار داد؛ چیزی که قبلاً دین بود،نمی شود آن را مثمن قرار داد؛ مثمن اگر قبل از بیع دین باشد وثمن اگر قبل از بیع دین باشد، این می شود «بیع الدین بالدین» و روایت منع می کند. اما اگر چیزی را شما بخواهید نقد بفروشید که در ذمه کسی است، اینکه دین نیست؛ بخواهید نسیه بفروشید، قبلاً ـ چیزی طلب نداشتید، این مشتری هم بدهکار نبود، او مدیون نبود، او با دین مدیون می شود و دین به وسیله بیع حاصل می شود نه اینکه دین قبل از بیع بود و ثمنِ بیع یا مثمن معامله قرار گرفت. پرسش: کالا که فرق نکرده است؟پاسخ: نکرده باشد نقد است،ملک شخصی است، چون سررسید شد؛ گفته اول مهر می دهم، الآن اول مهر رسید، این ملك طلق مشتری است، اما در ذمه بایع، مثل کالای نقد. انسان که می رود از این مغازه دار چیزی می خرد و می گوید این کالا چند است؟ می گوید یک درهم، این خرید یا اعطا و اخذ است، عقد فعلی است یا عقد قولی است، بالاخره عقد حاصل شده، این ثمن ملك طلق بایع شد و این مشتری دارد به عقد وفا می کند، نه اینکه تملیک بکند. وفا می کند مال مردم را به مردم می دهد نه اینکه بخواهد چیزی را تملیک بکند. با عقد تملیک شد؛ یعنی بایع با عقد کالا را تملیک کرد و مشتری با عقد ثمن را تملیک کرد، این ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (۳) تمام شد. الآن نوبت به﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (۴) است، چون نوبت به ﴿أَوْفُوا﴾ بود،این مشتری دارد وفا می کند و مال مردم را به آنها می دهد نه مال خودش را؛ بایع هم همچنین. لذا محقق می فرماید اینجا اگر شرط تعجیل بکند که بیع دین به دین نیست. پس فرع اول آن است؛ «فان باعه بما هو حاضر صح»؛ این دو قسم داشت یا شخص معین بود، یا «کلی فی المعین». «و ان باعه بمضمون حالّ» که فرع سوم بود، این هم صحیح و نقد است؛ منتها در ذمه «و ان اشترط تعجیله» که اگر این ثمن را نسیه قرار داد «قیل یبطل»، چرا؟ «لانه بیع دین بدین و قیل یکره و هو الاشبه»؛ (۵) آن کسی که می گوید بیع دین به دین است، از دو جهت اشکال دارد: یکی اینکه مثمن که دین نیست، چون در دین هر چه که در ذمه است که دین نیست؛ دین آن است که زمان دار باشد،اینکه زمان دار نیست و این اشکال. ثمن هم دین نیست، برای اینکه «لَا یُبَاعُ الدَّیْنُ بِالدَّیْنِ» معنای آن این است که چیزی که قبل از بیع دین بود آن را نمی شود ثمن قرار داد، در برابر مثمنی که آن هم دین است؛ نه اینکه نمی شود معامله ای کرد بعد از معامله آن ثمن بشود دین. پس این دو تا اشکال بر اخیر متوجه است. محقق می فرماید «و هو الاشبه»، یعنی اشبه به قواعد است .یک وقت است می فرمایند: «هو الاظهر»، یعنی آنچه که از نصوص ظاهرتر است همین مطلب است. یک وقت می فرمایند «هو الاحوط»، حُسن احتیاط آن است که پرهیز کردن رجحانی دارد. اما گفتند: «هو الاشبه»، یعنی اشبه به قواعد

است.بر اساس قواعد اولیه این سخن اشبه است. حالا برویم به سراغ نصوص مسئله که همین را هم تصویب می کند.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۰.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۹.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۸۵.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

۵- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۰.

نصوص مسئله، کتاب شریف وسائل، جلد هجدهم، صفحه۳۰۵، باب یازده از ابواب «سلف» چندین روایت هست روایت پنج، شش، هشت و یازده اینها می تواند دلیل مسئله باشد روایت پنج باب یازده از ابواب «سلف» این است مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا» که این از جهت پایان سلسله مرسل هست؛ ولی مورد عمل اصحاب است، چون روایات فراوانی همین را تأیید کرد.«عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(ع) فِی الرَّجُلِ یُسْلِمُ الدَّرَاهِمَ فِی الطَّعَامِ إِلَی أَجَلٍ فَیَحِلُّ الطَّعَامُ فَیَقُولُ لَیْسَ عِنْدِی طَعَامٌ وَ لَکِنِ انْظُرْ مَا قِیمَتُهُ فَخُذْ مِنِّی ثَمَنَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِکَ»؛ (۱) به حضرت عرض کر: کسی سلف فروشی کرده و یک خروار گندم را به فلان مبلغ فروخت و پولش را در سررسید گرفته حالا در اثر خشکسالی یا علل و عوامل دیگر، گندم در مزرعه اش نبود، این شخص فروشنده به خریدار می گوید: گندم نیست؛ شما قیمتش را بگیرید نه ثمن؛ اگر گفتند ثمن یعنی معامله فسخ است بیا پولت را پس بگیر؛ اما اگر گفتند قیمت، یعنی آنچه را که من در ذمه دارم را شما قیمت کنید، به قیمت روز حساب بکنید و از من پول بگیرید یا به من بفروشید. از حضرت سؤال کردند که این بایع که باید گندم را تحویل بدهد ندارد، گندم بدهکار است، می تواند به مشتری بگوید این گندمی که ملک شماست و در ذمه من است، من این گندم را این مبلغ از شما می خرم؛ می تواند این کار را بکند یا نه؟ حضرت فرمود: بله، می تواند؛ پس مشتری بعد از سررسید می تواند آن کالای «مسلم فیه» را به خود بایع بفروشد. اصل این است که «فِی الرَّجُلِ یُسْلِمُ الدَّرَاهِمَ فِی الطَّعَامِ إِلَی أَجَلٍ فَیَحِلُّ الطَّعَامُ»؛ یعنی ظرف تسلیم آن گندم رسیده و حلول کرده است. «فَیَقُولُ» بایع می گوید: «لَیْسَ عِنْدِی طَعَامٌ» من گندم ندارم به شما بدهم «وَ لَکِنِ انْظُرْ مَا قِیمَتُهُ»؛ حالا شما گندم را به قیمت روز قیمت بکنید هر چه شد به من بفروشید. «فَخُذْ مِنِّی ثَمَنَهُ» حالا ثمن دومی را نه ثمن اوّلی، نه اینکه معامله باطل باشد و فسخ بشود، این مرحله دوم شما می شوی بایع و من می شوم خریدار؛ من حاضرم ثمنش را به شما بپردازم. به حضرت عرض کردند جایز است یا نه؟ فرمود «لَا بَأْسَ». پس معلوم می شود که کالای سلفی بعد از سررسید قابل خرید و فروش است، حتی به فروشنده؛«خلافاً لابن ادریس» در این قسمت غالب اصحاب موافق هستند.پرسش: ...؟ پاسخ: این می تواند فسخ بکند و ثمنش را بگیرد؛ و می تواند به او هم بفروشد. می تواند به او بفروشد، چون ملک اوست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۵، أبواب احکام سلف، باب۱۱، ط آل البیت.

در روایت شش که مرحوم کلینی «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعِیصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه(ع)»، این روایتی معتبر است. « قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَسْلَفَ رَجُلًا دَرَاهِمَ بِحِنْطَةٍ»؛ فروشنده ای گندمی را به چند درهم پیش فروش کرده، «حَتَّی إِذَا حَضَرَ الْأَجَلُ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُ طَعَامٌ»؛ هنگام سررسید این فروشنده گندم نداشت که تحویل خریدار بدهد، «وَ وَجَدَ عِنْدَهُ دَوَابَّ وَ مَتَاعاً وَ رَقِیقاً- یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَأْخُذَ مِنْ عُرُوضِهِ تِلْکَ بِطَعَامِهِ»؛ او می تواند معامله ای بکند، آن گندمی که در ذمه فروشنده بود و سررسید و وقت فرا رسیده است و فروشنده گندم ندارد، تحویل خریدار بدهد، آیا خریدار می تواند آن گندمی که در ذمه فروشنده است، آن را به خود فروشنده بفروشد در قبالش این کالاها را بگیرد یا نه؟ وقتی این گندم را به فروشنده فروخت، فروشنده باید ثمن بپردازد؛ ثمنش یکی از این کالاهاست یا دام یا فرش یا ظرف یا نقد است و مانند آن، «وَ وَجَدَ عِنْدَهُ» فروشنده «دَوَابَّ وَ مَتَاعاً وَ رَقِیقاً» - آن بازار برده فروشی که متأسفانه قبلاً بود این برده، دام، متاع، فرش و امثال ذلک دارد، می تواند اینها را ثمن قرار بدهد و آنچه که مال او بود و در ذمه آن فروشنده بود آن را مثمن قرار بدهد این کار را بکند؟ «یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَأْخُذَ مِنْ عُرُوضِهِ تِلْکَ بِطَعَامِهِ؟ قَالَ نَعَمْ یُسَمِّی کَذَا وَ کَذَا بِکَذَا وَ کَذَا صَاعاً»؛ (۱) [۱۲]ولی باید مشخص بکند اگر مکیل و موزون است باید مشخص بکند ثمن مشخص محذوری ندارد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۵، أبواب احکام سلف، باب۱۱، ط آل البیت.

روایت هشت این باب که باز مرحوم کلینی «عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ حُکَیْمٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ» نقل کرد این است می گوید «کَتَبْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ ع الرَّجُلُ یُسْلِفُنِی فِی الطَّعَامِ فَیَجِی ءُ الْوَقْتُ وَ لَیْسَ عِنْدِی طَعَامٌ أُعْطِیهِ بِقِیمَتِهِ دَرَاهِمَ قَالَ نَعَمْ»؛ (۱) گاهی مشتری سؤال می کند، گاهی بایع سؤال می کند، از حضرت سؤال می کنند، گاهی مکاتبه است، گاهی حضوری است؛ سؤال می کند بایع می گوید من کالا-یی را با دراهمی فروختم، موقعی که می خواهم تحویل بدهم در آن سررسید، دیگر ندارم آن کالا را که تحویل بدهم، می توانم آن کالا را با چند درهم از او بخرم؟ یعنی این مشتری بشود بایع، من که بایع بودم بشوم مشتری؛ آنچه که در ذمه من است رابا چند درهم از او بخرم ؟ فرمود: بله، می توانید.

روایت یازده این باب هم همین است؛ در روایت یازده این باب که باز مرحوم کلینی «عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ» که بعد می گوید «وَ قَدْ سَمِعْتُهُ مِنْ عَلِیٍّ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَیْهِ رَجُلٌ لَهُ عَلَی رَجُلٍ تَمْرٌ أَوْ حِنْطَهٌ- أَوْ شَعِیرٌ أَوْ قُطْنٌ فَلَمَّا تَقَاضَاهُ قَالَ خُذْ بِقِیمَتِهِ مَا لَکَ عِنْدِی دَرَاهِمَ أَ یَجُوزُ لَهُ ذَلِکَ أَمْ لَا فَکَتَبَ یَجُوزُ ذَلِکَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ»؛ (۲) [۱۴]بعضی از این روایات شامل باب «سلف» می شود و اصلش عنوان دَین است در کتاب دین مطرح است، مثل روایت یازده؛ بعضی مخصوص به باب «سلف» است؛ نظیر بعضی از روایت هایی که از پنج و شش و هشت خوانده شد. در اینجا سخن از دین است، شخص می گوید من فلان مقدار گندم بدهکارم، موقعی که باید بپردازم، رسید آن وقت رسید و ندارم گندم بپردازم؛ آیا می توانم همین گندمی که به عهده من هست، همین را از آن شخص به یک مبلغی بخرم؟ فرمود: بله، عیب ندارد. پس معلوم می شود بیع دینی که حالّ شد، فروش آن به همان شخص هم جایز است، چه رسد به غیر. این فرقی نمی کند که قبلاً از راه سلف فروشی این شخص مدیون باشد یا از راه های دیگر. بعضی به خصوص مربوط به باب «سلف» است، بعضی «بالعموم» که مربوط به باب دین است، باب «سلف» را شامل می شود. نتیجه اینکه این فرع دهم هم از نظر مقتضای قاعده جایز است هم از نظر مقتضای نصوص.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۶، أبواب احکام سلف، باب۱۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۰۸، أبواب احکام سلف، باب۱۱، ط آل البیت.

بیع اقاله مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیع سلف

فصل دهم از فصول ده گانه‌ی کتاب تجارت شرایع سه مقصد داشت: مقصد اول در معنای بیع «سلف» بود، مقصد دوم در شرایط صحت بیع «سلف» بود، مقصد سوم که مبسوط ترین مقصد هست،احکام و مسائل مربوط به بیع «سلف» است که یازده مسئله را به همراه داشت. (۱) ده مسئله از مسائل مقصد سوم گذشت، مسئله یازدهم را مطرح می کنند. قبل از ورود در مسئله یازدهم گاهی ممکن است این چنین گفته بشود که مسئله ده و نُه، تکرار مسئله‌ی اُولی است. مسئله اُولی - اولین مسئله از مسائل یازده گانه - این است که «إذا أسلف فی شیء لم یجز بیعه قبل حلوله و یجوز بعده و إن لم یقبضه علی مَن هو علیه و علی غیره علی کراهیه و کذا یجوز بیع بعضه و تولیته بعضه ولو قبضه المسلم ثم باعه زالت الکراهیه»؛ (۲) [۲]مسئله اُولی این است که اگر بیع «سلف» محقق شد، مشتری چیزی را پیش خرید کرد، قبل از سررسید نمی تواند آن را به دیگری بفروشد، بعد از سررسید می تواند بفروشد، هم به خود فروشنده هم به دیگری؛ منتها تفاوت در کراهت اینهاست؛ این در مسئله اُولی.

ص: ۱۱۵۵

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۵ و ۶۰.
۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

مسئله‌ی نهم و دهم ناظر به همین است؛ مسئله دهم این است که «یجوز بیع الدَین بعد حلوله علی الذی هو علیه و علی غیره»، (۱) [۳]بنابراین گاهی این چنین فکر می شود که مسئله نُه و ده تکرار همان مسئله‌ی اُولی است؛ لکن تکرار نیست، بلکه ترقّی مطلب از مسئله به قاعده است. مرحوم محقق این کار را می کرد و علامه هم(رضوان الله علیه) این کار را می کرد تا رسید به مرحوم شیخ انصاری(رضوان الله علیهم) که تلاش و کوشش مرحوم شیخ انصاری این بود که سعی کند مسئله را آن قدر پر و بال بدهد که به صورت قاعده در بیاید. در بحث های بیع فضولی و امثال فضولی از این شواهد زیاد بازگو شد که اصل مطلبی که مطرح کردند مربوط به بعضی از مسائل خاصه بود، آن قیود و زواید را که ایشان رها می کرد به صورت یک قاعده فقهی در می آمد. آنچه که نقل شد درباره بیع فضولی بود، ایشان این جریان را به باب اجاره، مزارعه، مضاربه، مساقات، مقاساط، مغارسه و سایر عقود سرایت دادند بعد از اینکه به این قاعده پر و بال دادند.

در مقام ما هم این چنین است؛ اول سخن از بیع کالای سلفی قبل از حلول اجل بود، این یک مسئله فقهی بود؛ بعد خصوصیت این رها شد که چرا ما نمی توانیم کالایی را که سلفی خریدیم قبل از اجل و سررسید به دیگری بفروشیم؟ چون سلفی خریدیم یا چون مشمول «لایُبَاعُ الدَّینُ بِالدَّین» (۲) [۴]است؟ این چون دَین است نمی شود قبل از سررسید فروخت. به این نتیجه رسیدند که سلف بودن دخیل نیست، دَین بودن معیار است. آنچه که در ذمه است، گاهی محصول بیع سلفی است، گاهی قرض است و گاهی دَین است که بین دَین و قرض خیلی فرق است. قرض یک عقد است، ایجاب می خواهد قبول می

خواهـد؛ امـا دَین مـالی است که در ذمه قرار می گیرد، گـاهی با بیع «سـلف» است که مبیع در ذمه قرار می گیرد، گاهی با بیع «نسـیه» است که ثمن در ذمه قرار می گیرد، گاهی با اتلاف مال مردم است که «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن»؛ (۳) [۵]اینجا که قرض نیست، اینجـا عقـد نیست، اگر کسـی مال مردم را تلف کرده یا عمـداً یا سـهواً، این مال را اگر مثلی است مثل، قیمی است قیمت، در ذمه او مستقر می کنـد؛ این دَین است: «عَلَی الیَدِ مَا أَخَذَت حَتَّی تُؤَدِّی»، (۴) [۶]اگر از عیـن بین رفته است. بنـابراین دَین خیلی وسـیع تر از بـاب «سـلف»، وسـیع تر از بـاب قرض، اتلاف، غصب و ماننـد آن است. اگر حکم به باب دَین رفت، می شود قاعـده؛ یعنی چیزی که در ذمّه کسـی است، قبـل از سررسـید نمی توانـد بـا او معـامله کنـد. پس مسـئله دهم از مسائلی که این روزهای اخیر بحث می شد، با مسئله اُولی فرقش این است که مسئله اُولی در حدّ یک مسئله است و مسئله دهم در حدّ یک قاعده است؛ منتها مرحوم محقق اینها را در اثنای بیع «سـلف» ذکر کرد. مرحوم آقا شیخ حسن پسر مرحوم آقا شیخ جعفر کاشف الغطاء(رضوان الله علیهم اجمعین) در کتاب شریف انوار الفقهاهه این را در بحث احکام «سلف» نیاورد، مسائل را جـداگانه ذکر کرد و این را به عنوان یـک مسـئله شـاخص در قبـال مسائـل دیگر قرار داد؛ این طور نبود که همین مطلب را در ضمن بیع «سـلف» بیان کند، بعد در ضـمن دَین مطرح کند، آن طور که در شـرایع آمد، بلکه کاملاً اینها را به صورت «مسـئله، مسئله، مسئله» کاملاً از هم جدا کرد. در حدود بیش از بیست مسئله است که در باب همین عقد «سلف» ذکر کرد. (۵) بنابراین شبهه تکرار رخت برمی بندد. آنچه که در مسئله اُولی گفته شد مسئله بود، آنچه که در مسئله دهم گفته شد در حدّ یک قاعده است که دَین قبـل از سررسـید قابل معامله نیست؛ البته این فتوای کل نیست و روشن شـد که اگر مانعی هست، مانع در ملکیت نیست، یک؛ مانع در قدرت بر تسلیم بودن نیست، دو؛ برخی ها ادعای اجماع و شهرت محققه کردند، مثل پسر مرحوم کاشف الغطاء(رضوان الله علیهم)؛ (۶) حالا یا جایز است یا نه؛ ولی صورت مسئله دو چیز کاملاً از هم جداست.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۲۹۸، أبواب السلف، باب۸، ط آل البیت.

۳- فقه(۰۱۷)، دفترتبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۲.

۴- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

۵-

۶-

اما مسئله یازدهم که آخرین مسئله از مسائل مقصد ثالثه هست این است: «الحادیه عشره إذا أسلف فی شیء و شرط مع السلف شیئا معلوما صحّ ولو أسلف فی غنم و شرط أصواف نعجات معینه قیل یصح و قیل لا و هو أشبه و لو شرط أن یکون الثوب من غزل إمرأه معیّنه او الغله من قراح بعینه لم یَضمن» (۱) [۹]«أو لم یُضمن». مسئله یازده این است که اگر معامله سلفی برقرار شد؛ یعنی مشتری کالایی را پیش خرید کرد، بعد شرطی از اوصاف آن کالا را در کنار آن ذکر کرد، آیا این صحیح است یا صحیح نیست؟ آیا از سنخ سلف و بیع است و دو تا عقد است «فی عقد»، تا مشمول نهی نبوی بشود که فرمود: «نَهَی عَن بَیعَینِ فِی بَیعٍ»، (۲) [۱۰]چون سلف «فی بیع» است این هم بیع است، آیا از سنخ شرط و مشروط هستند یا از سنخ جمع دو تا عقد در عقد واحد است چیست؟ مشکل آنها چیست؟ آیا مشکل دیگری از جهت جهل به وزن و کیل و مانند آن است یا محذور دیگری در بین است؟ فرمود: «اذا اسلف فی شیء» اگر کالا-یی پیش معامله کرد، مشتری می شود «مسلِف و مسلِم»، ثمن می شود «مسلَم»، بایع می شود «مسلم الیه»، مثمن می شود «مسلم فیه»؛ این چهار تعبیر برای این چهار رکن است: ثمن و مثمن و بایع و مشتری.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۸.

«إذا أسلف» مشتری «فی شیء و شرط مع السلف شیئا معلوما صحّ»، برابر قاعده صحیح است؛ زیرا غرری در کار نیست، یک؛ این شیء حلال است، دو؛ مشمول عموم «ألْمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» (۱) است، این سه. اگر شیئی حلال بود و غرری نبود، شرط آن جایز است؛ این محذوری ندارد، این ضابط آن است.

اما «و لو أَسلف فی غنم و شرط أصواف نعجات معیّنه»؛ اگر چند تا گوسفند را از دامدار به عنوان بیع «سلف» خرید، گفته که من ده تا گوسفند می خرم که اول مهر تحویل بدهی؛ البته روایات آن هم قبلاً گذشت (۲) شرایط آن هم قبلاً گذشت که این سنّش باید چقدر باشد، چند ساله باشند «شاه» یا «معز» باشد باید مشخص باشد، همه قیود آن در مقصد دوم که شرایط شش گانه صحت بیع «سلف» را در برداشت آنجا گذشت، (۳) از این جهت محذوری ندارد، چند تا گوسفند باشد و چند ساله باشد اینها مشخص است؛ ولی شرط کرد که پشم گوسفند یا موی بز یا کرک شتر، اینها برای من باید باشد، شما بخواهید موی یا پشم یا کرک را بچینی بعد به ما بدهی، شرط که این موها هم باشد؛ اگر چنین شرطی کردند، این درست است یا درست نیست؟ «و لو أسلف فی غنم و شرط أصواف نعجات معیّنه»؛ گفت آن بیست تا گوسفند با پشم باید تحویل ما بدهی، پشم آن را هم باید به من بدهی! «قیل یصح و قیل لا و هو اشبه»؛ دو قول در مسئله است: یکی اینکه این صحیح است، یکی اینکه این شرط صحیح نیست و محقق(رضوان الله علیه) این عدم صحت را «اشبه» به قواعد دانست. راز این کار چیست؟ این شرط چه محذوری دارد؟ استدلالی که بر عدم صحت این شرط کردند، این است که پشم، جزء کالای وزنی است و چیزی که موزون است وقتی روی بدن گوسفند باشد که وزن پشم معلوم نیست، این بیع باطل است. وقتی بیع باطل بود شرط هم باطل است. این چنین نیست که حالا بیع چیزی باطل باشد؛ ولی شرط آن صحیح باشد. این غرر است؛ مسئله غرر یا جهل، اختصاصی به بیع ندارد شرط غرری هم همین طور است؛ پس مشمول «ألْمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» نیست. آنها که گفتند «یصحّ»، حق با آنهاست؛ زیرا دلیل معتبری دارند. آنها نه برای آنکه به غرر بی اعتنا باشند، نه برای آنکه چیزی که غرری است بگویند اقدام بر آن صحیح است، بلکه می گویند این غرر نیست، چرا؟ چون رفع غرر در هر چیزی بر اساس معیارهای عقلایی همان چیز است؛ بعضی ها فقط یک معیار دارند، مثل طلا و نقره که فقط وزنی است، بعضی دو و بعضی سه معیار دارند، در فصل «ثمار» خرید و فروش میوه روی درخت آنجا گذشت که میوه سه تا معیار دارد: میوه وقتی که روی درختان باغ است، کارشناسان می آیند و کارشناسی می کنند با مشاهده می خرند، این غرر نیست. غیر کارشناس اگر بخواهد بخرد صحیح نیست، چون غرری است؛ ولی اگر خودش کارشناس بود یا با نظر کارشناس خرید، این غرری نیست، چون رفع غرر میوه روی درخت به مشاهده کارشناس است؛ بنای عقلا بر همین است، چه در مشرق، چه در مغرب، چه در منطقه گرمسیر، چه در منطقه سردسیر، هر میوه ای که روی درخت در باغ است، معیار تشخیص، نظر کارشناسان است؛ این درست است. وقتی این میوه ها را چیدند، در باغ هست؛ این دیگر کیلی است و در جعبه است. وقتی این جعبه ها را آوردند و به مغازه دارها فروختند، دیگر ترازو و وزنی است؛ هر سه حالت رفع غرر می کند، در هر سه حال هم معیار حاصل است، نمی شود گفت که این میوه فقط وزنی است. در بحث های فصل «ثمار» آنجا گذشت که اگر یک وقت احتمال زیاده و نقصان هست، در آنجا ربا راه ندارد، چون میوه روی درخت ربوی نیست. میوه روی درخت به مشاهده است، نه وزنی است نه کیلی، وقتی پایین آمد کیلی است یا وزنی. سرّ اینکه اگر روی درخت میوه این باغ را با میوه باغ دیگر معامله بکنند با کم یا زیاد بودن ربوی نیست، برای این است که اینها نه کیلی است نه وزنی، با مشاهده کارشناس حل می شود. وقتی چیدند و پایین آوردند در خود باغ هست یا در میدان هست، این پیمانه ای است. پیمانه های قبلی کیل بود، الآن جعبه است. وقتی هم که به در مغازه رسید و سخن از ترازو شد می شود وزنی،

در حالت کیلی و وزنی ربوی است؛ ولی در حالت مشاهده که ربوی نیست. جریان پشم روی بدن گوسفند یا موی بز یا کرک شتر و مانند آن، اینها هم دو سه حالت دارند؛ اگر سه حالت احراز نشود، دو حالت دارند: اینها مادامی که روی بدن این حیوانات هستند «بالمشاهده» خرید و فروش می شوند. وقتی چیده و قطع شدند کنار آمدند، البته وزنی است. پس اگر شما بگویید چون این پشم ها وزنی است و وزن اینها بر بدن این حیوان مشخص نیست، از این جهت این شرط باطل است؛ این سخن تام نیست. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، آن چون یک مال جدایی است، باید مشخص کنند. این گوسفند را که می خرند شرط می کنند که این پشم یا برای فروشنده باشد یا برای خریدار. یک وقت است یک گوسفند را می خرند با همان وزن و با همان مشاهده، کافی است؛ یک وقت است که گوسفندهای متعدد می خرند که پشم آنها یک مالیت جدایی دارد، این شخص خریدار گوسفند می خواهد گوشتش را بفروشد، او دیگر نه کارگاه بافندگی و ریسندگی دارد، نه صادرات دارد، او پشم را نمی خواهد، پشم هم قیمتی دارد، پشم را صاحب دام می گیرد. یک وقت است که با پشم می خواهد تهیه کند، اگر شرط کردند که با پشم باشد یا اگر هم شرط نکردند «بیعین فی بیع» است، چرا؟ برای اینکه گوسفند عددی است و پشم وزنی است، این مشمول نهی «نَهَی عَن بَیعَینِ فِی بَیعٍ»است که این روایت هم باید خوانده بشود؛ بنابراین محذور دارد. اگر محذور این باشد که پشم ها وزنشان مشخص نیست؛ پاسخ این است. اگر محذور نهی «بیعین فی بیع واحد» باشد، اشاره خواهد شد که همان طور که صاحب ریاض فرمودند: این سند ندارد، «قاصره السند» است (۴) و مربوط به بحث ما و امثال بحث ما هم نیست. قبل از اینکه به آن نهی «بیعین فی بیع واحد» برسیم، استدلالی که برای بطلان این شرط کردند تام نیست، برای اینکه پشم، مو و کُرک مادامی که روی بدن حیوان است اینها وزنی نیست. پرسش: ...؟ پاسخ: دو تا حرف است، خود این چیز، بیع «سلف» نیست، آن چیزی که «سلف» است گوسفند است؛ ولی شرط می کند که پشم های گوسفند هم باشد، چیزی در خارج نیست تا مشاهده کند. اگر عین خارجی باشد که بیع «سلف» نیست، نه درباره خود گوسفند است و نه درباره پشم آن، همه اینها در ذمه است؛ منتها چیزی که در ذمه است، اگر مکیل است باید کیل بشود و اگر موزون است باید وزن بشود و اگر معدود است باید شماره بشود که غرر در کار نباشد؛ اما همه اینها اصلش در ذمه است، چون اصلش در ذمه است هم می تواند بیع «سلف» باشد و هم می شود شرط در ضمن بیع «سلف» باشد. اما حالا محذور اینکه این دو بیع است در بیع واحد یا نه، باید جداگانه بحث بشود. بنابراین راهی برای بطلان این نیست و اینکه مرحوم محقق(رضوان الله علیه) بطلان را اشبه به قواعد دانستند، این نمی تواند تام باشد. عبارت مرحوم محقق این است: «إذا أسلف فی شیء و شرط مع السلف شیئا معلوما صح»؛ اما فرع دوم را ایشان خیال کردند شیء نامعلوم است، باید گفت که این هم معلوم است، چون معلوم بودن «کل شیء بحسبه». «ولو أسلف فی غنم و شرط أصواف نعجات معینه قیل یصح» که این حق است. «و قیل لا و هو اشبه»؛ این درست نیست، اشبه به قواعد نیست، اشبه به قواعد همان صحت است، برای اینکه هیچ دلیلی نداریم که پشم روی بدن گوسفند باید وزنی باشد، بلکه آن با مشاهده است.

ص: ۱۱۵۸

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۴، ص۱۰۳، أبواب الذبح، باب۱۱، ط آل البیت.

۳- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۵۶.

۴- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۸، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

فرع سوم: «ولو شرط أَن يكون الثوب من غزل إمرأه معينه او الغله من قراح بعينه لم يَضمن» شخص یا «لم يُضمن» آن متاع، چون اگر بیع «سلف» صحیح باشد، به ضمان معاوضه ضمان آور است. وقتی می گویند این بیع ضمان آورد؛ یعنی صحیح است. وقتی می گویند این بیع ضمان نیاورد؛ یعنی صحیح نیست. این هم به صورت یک قاعده است، مسئله نیست و اختصاصی به باب «سلف» ندارد؛ چه اینکه آن فرع دوم هم اختصاصی به باب «سلف» ندارد، باب نقد هم همین طور است؛ این قاعده را در ضمن بحث «سلف» ذکر کردن است؛ اگر خصوص «سلف» معیار باشد، آن گوسفند باید در ذمه باشد، اگر معیار، مجهول بودن است، عین خارجی هم باشد همین طور است؛ پس این می شود قاعده فقهی نه مسئله «سلف». این فرع سوم هم همین طور است؛ یک وقت است که شرط در ضمن بیع «سلف» است، یک وقت است که شرط در ضمن یک بیع عادی است، «سلف» هم نیست، بیع نقد است «ولو شرط أن یکون الثوب» ثوب؛ یعنی پارچه، قمیص؛ یعنی پیراهن، یک وقت قمیص می خرد؛ یعنی دوخته، یک وقت ثوب می خرد؛ یعنی پارچه. حالا این پارچه را چون در بحث «سلف» اگر ذکر شد، اگر یک توپ پارچه خرید سلفی و شرط کرد که این پارچه، فلان شخص رشته باشد، آیا درست است یا نه؟ اگر به صورت قاعده در بیاید، این چنین گفته می شود که اگر در بیعی اعم از بیع «سلف» و غیر «سلف»، به هر قسمی از اقسام بیع که باشد، آیا می شود پارچه ای را از پارچه فروش خرید، چه نقد، چه نسیه، چه «سلف»، چه غیر «سلف» به شرط اینکه این بافت فلان شخص باشد یا نه؟ اگر گفتند «من غزل إمرأه»، آن روز بانوان عهده دار این دوک ریسی بودند، آن قصه معروف هست که نظامی و دیگری این قصه را نقل کردند که از یک امرئه عجوز(پیری) سؤال کردند که چه دلیلی بر توحید داری؟ این مشغول گرداندن این دوک بود، چرخ نخ سازی، دست از حرکت برداشت و این چرخ ایستاد، گفت وقتی این چرخ کوچک یک محرّکی مثل من دارد، می شود این عالَم با این عظمت که می گردد، کره زمین می گردد و مانند آن محرّک نداشته باشد!؟ این برهان عجوز برای توده مردم خوب است، این برهان در کتاب های کلامی هم گاهی به عنوان برهان عجوز ذکر می کنند، این است که بعدها نظامی و امثال نظامی گفتند که «یقین با هر گردنده گرداننده ای هست»، آن امرئه گفته بود که من هم گرداننده این دوک هستم، وقتی دست برداشتم این دیگر حرکت نمی کند؛ چگونه یک دوک بدون محرّک حرکت نمی کند و کره زمین و مانند آن بدون محرّک حرکت می کنند؟! «یقین با هر گردنده گرداننده ای هست». (۱) معمولاً اینها این کار را می کردند؛ لذا محقق در متن شرایع که دارد «إمرأه معینه»، برای اینکه این کارهای منزلی را اینها انجام می دادند. اگر کسی شرط کند که این پارچه که بافته و رشته شد، نخ آن از دوک ریسی فلان زن باشد، این «قیل» که «لایصح». «أو الغله من قراح بعینه»؛ اگر گفتند که گندم باید از فلان مزرعه باشد، این «لم يُضمن»؛ یعنی صحیح نیست یا این شخص «لم يَضمِن»؛ یعنی صحیح نیست، چرا؟ برای اینکه چیزی نیست که انسان نه تنها علم ندارد اطمینان هم ندارد که این حاصل می شود. چیز «معلوم الحصول» نیست، «مجهول الحصول» است، می افتد زیر مجموعه غرر. وقتی زیر مجموعه غرر شد، دلیلی بر صحت آن نیست. اگر بیع باشد، بیع غرری است؛ اگر شرط در ضمن بیع باشد شرط غرری است. حالا غرر شرط به بیع سرایت می کند و بیع را غرری می کند یا نه؟ به هر صورت خود این شرط نمی تواند صحیح باشد. این سخن «فی الجمله» تام است؛ «قراح»؛ یعنی مزرعه، «إمرأه» مشخص هم که روشن است، «من غزل المرأه معینه او الغله من قراح بعینه». یک وقت است که شهری میوه اش معروف است، آن شهر باغ های فراوانی دارد، این عیب ندارد که بگوید که به شرط اینکه میوه فلان شهر باشد؛ اما یک باغ مشخص، یک زمین مشخصی را قرار بدهند و بگویند که میوه فلان زمین؛ این بی محذور نیست، شاید به بار ننشست، بنابراین اطمینان به حصول آن نیست. وقت اطمینان به حصول آن نبود می شود غرری. این «لم يَضمن»؛ یعنی صحیح نیست. این صحیح نیست، برای همین که این شرط غرری است و مشخص نیست؟ بزرگان مثل شهید ثانی در مسالک (۲) و بعد هم

فقهای بعدی گفتند اگر بلد کبیر باشد، کِبَر آن هم به لحاظ ارض، یک؛ به لحاظ اهل، دو؛ بگویند این شهر، شهر بزرگی است وگرنه یک منطقه روستایی، دو سه خانوار، آن هم همین حکم را دارد؛ اما اگر بلد، کبیر باشد «ارضا»، یعنی زمین، بلد کبیر باشد؛ «اهلا»، یعنی سکنه، اگر محلّی بزرگ بود، یعنی مساحت آن؛ محلی بزرگ بود، یعنی جمعیت آن، بگویند شرط بکنند که از فلان محل باشد عیب ندارد، برای اینکه اتفاق نمی افتد که همه باغ ها همه اینها آسیب ببیند. اما اگر یک باغ معینی را معیار قرار دادند یا شخص معینی را معیار قرار دادند، چون در معرض جهل فراوان است، آسیب می بیند. بازگشت آن به این غرر است که بر اساس قاعده حل بشود یا اینکه اگر در ضمن عقد «سلف» شما چیزی را قرار دادید، دو تا کار را با یک عقد انجام دادید، دو تا عقد را با عقد واحد انجام دادید، دو تا بیع را با بیع واحد انجام دادید، این مشمول نهی نبوی است که فرمود: «نَهَی عَن بَیعَینِ فِی بَیعٍ».«أو سلف و بیع فی بیع»، آیا دو تا بیع است با یک عقد، یا یک سلف است به یک بیع و یک عقد یا نه؛ اگر دو تا بیع باشد در بیع واحد، این مشمول نهی است یک سلف باشد و یک بیع در ضمن یک عقد، مشمول نهی است؛ اما اگر شرط مشروط باشد عیب ندارد. این بزرگان دفاع کردند گفتند که این شرط مشروط است، یک؛ جمع بین دو بیع در بیع واحد، خواه «متحد الصنف» باشند، مثل دو تا سلف در عقد واحد، یا «مختلف الصنف» باشند، مثل یک سلف و یک بیع در عقد واحد، مادامی که غرر نباشد چه محذوری دارد؟ اینها که می آیند جمعی این اثاث منزل را می خرند و می گویند این جمعاً چند؟ یک مقدار یخچال است، یک مقدار فرش است، یک مقدار ظرف است، اینها که یک سنخ نیستند، اینها پنج تا عقد هستند؛ این پنج تا عقد را حساب کنند و غرر را بر طرف کنند و می گویند جمعاً به این مقدار خریدیم جمعاً به آن مقدار فروختیم. این «نهی بیعین فی بیع» یا «سلف و بیع فی بیع»، دلیلی بر منع آن نیست. تعبیر مرحوم صاحب ریاض - که دیگران هم با او موافق هستند - در این قسمت این است که گذشته از اینکه «قاصره السند» است، شامل امثال مقام ما نیست، آنجا که به غرر منتهی بشود و مانند آن. روایاتی که در این باب هست بخشی مربوط به باب همان «غزل إمرأه معینه» یا «قراح» معین است، بخشی هم مربوط به «بیعین فی بیع» است. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، چون اینها را در ضمن عقد «سلف» ذکر می کنند، یک مسئله جداگانه که نیست، جزء احکام بیع «سلف» دارند ذکر می کنند؛ در بیع «سلف» شرط می کنند که پشم ها معین برای او باشد، یا پشم رشته فلان زن باشد، یا این گندم از فلان مزرعه باشد، اینها شرط در ضمن بیع «سلف» است. پرسش: ...؟ پاسخ: حالا یا بیع است و سلف، یکی نقد است و یکی نسیه، پشم آن نقد است و عین خارجی است، آیا این «سلف و بیع» است یا «بیعین فی بیع» یا «سلفین فی بیع» چیست؟ می فرمایند که قبل از اینکه به «بیعین فی بیع» برسیم راجع به مسئله قبلی که شرط کردند که از «غزل إمرأه معین» باشد یا «غله»، یعنی درآمد، اینکه می گویند این مستغلات فلان شخص است این با «غین» و غلّه است، یعنی درآمد و املاک فلان کس. این با «قاف» نیست نظیر استقلال یک مملکت که مستقل باشد؛ مستغلات، یعنی غله ها و درآمدها.

۱-

۲- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۳۶.

وسائل، جلد هجدهم، صفحه۳۱۳، باب سیزده از ابواب «سلف» چند تا روایت دارد: روایت اول که مرحوم شیخ طوسی نقل کرد، (۱) همین روایت را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد (۲) این است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(عَلَيهِمَا السَّلام)» نه «علیه السلام» وقتی گفتند ابا جعفر، یعنی «علیهما السلام»، هم بر وجود مبارک امام که اب است و هم بر وجود مبارک امامی که «ابن» است، «أَبَا جَعْفَرٍ(عَلَيهِمَا السَّلام) عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى طَعَامَ قَرْيَةٍ بِعَيْنِهَا»؛ کسی گفت من گندم فلان شهر را می خرم، آیا این صحیح است یا نه؟ «قَالَ لَا بَأْسَ»این بنای عقلا هم هست، خیلی کم اتفاق می افتد که حالا کل این شهر آسیب ببیند گندم ندهد، «إِنْ خَرَجَ فَهُوَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَخْرُجْ كَانَ دَيْناً عَلَيْهِ». (۳) یک وقت است چیزی اصلاً «مقدور التسلیم» نیست، از همان اول غرری است؛ یک وقت است که اول غرری نیست، یک امر عادی است، بنای عقلا هم بر همین است، گاهی ممکن است اتفاق بیافتد که آسیب ببیند، این می شود دَین. روایت اول باب سیزده این است.

روایت سوم باب سیزده که آن را هم مرحوم شیخ طوسی نقل کرد و به جای صدوق، کلینی نقل کرد. روایت اول را مرحوم شیخ طوسی و صدوق(رضوان الله علیهما) نقل کردند، روایت سوم را مرحوم شیخ طوسی (۴) و کلینی (۵) (رضوان الله علیهما) نقل کردند «و بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي طَعَامَ قَرْيَةٍ بِعَيْنِهَا»؛ خود حضرت فرمود: عیب ندارد. از اول حضرت فرمود: اگر کسی بگوید من میوه فلان شهر را می خواهم، آن شهر باغ های فراوان دارد، میوه فراوان دارد، گاهی ممکن اتفاق بیافتد که همه باغ های آن شهر آسیب ببیند؛ ولی خیلی نادر است. خود حضرت بدون اینکه سؤالی از او بشود فرمود: «فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي طَعَامَ قَرْيَةٍ بِعَيْنِهَا». این یک حکم دارد؛ اما «وَ إِنْ لَمْ يُسَمِّ قَرْيَةً بِعَيْنِهَا أَعْطَاهُ مِنْ حَيْثُ شَاءَ»؛ (۶) اگر خریدار نام یک قریه‌ی خاص را برد گفت که میوه فلان شهر، فروشنده باید میوه فلان شهر را تحویل بدهد، اگر اسم شهر معین را مکان خاص را نبرد، هر فردی که مصداق آن جامع باشد تحویل بدهد کافی است. این هم روایت دوم. پس اینکه محقق در متن شرایع فرمود با این منافات ندارد، برای اینکه آن شخص معین را ذکر کرد، ممکن است که بمیرد و سالم نباشد آسیب ببیند و مریض شود؛ یا زمین معین را ذکر کرد آن هم ممکن است آسیب ببیند، اما شهری که دارای مزارع فراوان است، یا کارگرهای فراوان است، اگر شرط بشود عیب ندارد. پس این راجع به مسئله قبلی.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۹.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۱۱.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۱۳، أبواب السلف، باب۱۳، ط آل البیت.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۹.

۵- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۸۶.

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۱۴، أبواب السلف، باب، ط آل البیت.

اما راجع به قرار دادن بیع در ضمن عقد «سلف»، آیا این از سنخ «بَیعَینِ فِی بَیعٍ» است که منهی باشد یا نه؟ اولاً «بَیعَینِ فِی بَیعٍ» دلیلی بر منع آن نیست، الآن اینها که می خواهند اثاث یک منزلِ گروهی که می خواهند خانه جدید بروند، یا وضع جدید پیدا کنند بخرند، یخچال را می بینند، فرش را می بینند، ظرف را می بینند، پرده هایش را می بینند، کل واحد اینها را حساب می کنند،غرر برطرف می شود؛ بعد می گوید این مجموع چند؟ این «عند التحلیل» چند تا بیع است؛ ولی قابل این است که یکجا خرید و فروش بشود، حالا ـ ممکن است بعضی فتوا به کراهت بدهند، برابر این نصی که در این باب آمد؛ ولی دلیلی بر منع نیست؛ طبق قواعد عامه جایز است. روایتی که در این زمینه است، باب هفت از ابواب احکام عقود، یعنی وسائل، جلد هجدهم، باب هفت، چند تا روایت دارد؛ روایت دوم این است که مرحوم شیخ طوسی «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام)» نقل کرد این است که « نَهَی رَسُولُ اللَّهِ(صلی الله علیه و اله و سلم) عَنْ سَلَفٍ وَ بَیْعٍ»، این یک؛ «وَ عَنْ بَیْعَیْنِ فِی بَیْعٍ»، این دو؛ «وَ عَنْ بَیْعِ مَا لَیْسَ عِنْدَکَ»، این سه؛ «وَ عَنْ رِبْحِ مَا لَمْ یَضْمنْ» (۱) «أو یُضمَن»، چهار؛ اینها را نهی کرده همه این مناهی بر بطلان و حرمت دلالت دارد یا بعضی بر حرمت و بعضی بر کراهت؟ سند تام نیست؛ به تعبیر صاحب ریاض که گفت «قاصره السند» است، دلالت هم بر خلاف قواعد است. اگر مبهم و مجهول باشد «للغرر»، فتوا به بطلان هم بعید نیست. اما اگر شما مجموعه هر کدام را جداگانه حساب کردید، یک «بعت» برای همه اینها گفتی، این منحل می شود به چند «بعت»؛ همان طوری که یک عقد برای چند زن، بگوید که اینها را عقد کردم، این «أمرئه»های معلوم را برای این «ازواج» معلوم که همه قبلاً مشخص شده است، در صیغه عقد نکاح این طور است، طلاق این طور است، بیع این طور است، چند چیز را در بیع واحد می فروشند، چون همه اینها حساب شده است و مصون از غرر است، این یک عقد منحل می شود به چند عقد، این دلیلی بر بطلان نیست. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، فرق نمی کند «سلف» هم بیعی از اقسام چهار چندگانه بیع است، «سلف» یک بیع خاص است، این کالا هم بیع خاص است، چون هم می شود در باب «اسلمت» گفت، هم در باب «سلف» می شود «بعت» گفت این طور نیست که حالا «سلف» مثل صیغه طلاق باشد که صیغه خاص داشته باشد؛ اینها که پیش خرید می کنند، می توانند بگویند «بعت و اشتریت»، «اسلفت» و «اسلمت» هم اصلاً نگویند. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، این می شود بیع، مضاربه و مزارعات کاملاً وضع آن مشخص است؛ مضاربه یک طرف آن کار است، یک طرفش سرمایه، اما اینجا هر دو طرف کالاست؛ یکی یک کالاست، یکی ثمن است و کار نیست؛ اما در اینجا هر دو طرف یکی کالاست و یکی ثمن؛ هم می توان در عقد «سلف» گفت «اسلمت»، هم می شود گفت «بعت». این چنین نیست که این خاص باشد و صیغه مخصوص داشته باشد. بنابراین گذشته از اینکه این سند تام نیست، مطابق با قواعد هم نیست؛ البته اگر مشکل غرر و امثال غرر آن را همراهی کرد، بطلان آن به سبب غرر است، پس این روایت دوم مشکلی ندارد. روایت سوم هم که در اینجا به همین صورت بازگو شد یا چهارم که می گوید آن را مرحوم صدوق نقل کرد: (۲) «فِی رَجُلٍ اشْتَرَی مِنْ رَجُلٍ مِائَهَ مَنٍّ صُفْراً بِکَذَا وَ کَذَا وَ لَیسَ عِنْدَهُ مَا اشْتَرَی مِنْهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا وَفَّاهُ الَّذِی اشْتَرَطَ عَلَیْهِ»، (۳) حالا ندارد بعد پیدا کند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۴۷، أبواب العقود، باب۷، ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۸۲.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۴۸، أبواب العقود، باب۷، ط آل البیت.

بیع سلف مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع اقاله

فصل دهم از فصول از کتاب التجاره شرایعمحقق(رضوان الله علیه) درباره بیع «سلف» بود فرمودند در این فصل دَه، چند مقصد است، برخی از این مقاصد، عناصر محوری بیع «سلف» را به عهده داشت، مثل فصل اول و دوم و سوم؛ اما بخشی از این مقاصد مربوط به بیع «سلف» نیست؛ نظیر مقصد چهارم و پنجم و اینها؛ (۱) مقصد چهارم درباره اقاله است که اختصاصی به باب «سلف» ندارد مقصد درباره قرض است که چیز جدایی از باب «سلف» است گرچه بی تناسب نیست اما هیچ ارتباط فقهی مستقیمی مقصد چهارم و پنجم؛ یعنی مبحث اقاله و مبحث قرض با مبحث «سلف» ندارد؛ لذا غالب شارحان متن شرایع این تذکر را دادند از شهید ثانی در مسالک (۲) تا جواهر (۳) ، غالباً تذکر دادند که این مقصد چهارم و پنجم مناسب با فصل دَه نیست، مناسب بود که شما این را در خاتمه کتاب بیع ذکر بکنید، یا یک باب جدایی برایش ذکر بکنید.

ص: ۱۱۶۳

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۵۵ و ۶۰.

۲- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۳۶.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۵۱ و ۳۵۲.

به هر تقدیر مقصد چهارم را مرحوم محقق در متن شرایع باب «اقاله» قرار دادند. یک بحث در این است که «الاقاله ما هی» بحث دوم در این است که حکمش چیست؟ آیا واجب است آیا جایز است چه حکمی دارد؟ و بحث بعدی درباره سعه و ضیق حوزه و قلمرو اقاله است که این در کدام عقد جاری است؟ در کدام عقد جاری نیست؟ و آیا لفظ معتبر است آیا لفظ معتبر نیست؟ و مطلب بعدی آن است که حالا که اقاله کردند این اقاله نسبت به خصوص متعاقدین نافذ است یا نسبت به جمیع کسانی که از این امر مطلع هستند؟ این گونه از امور و مانند آن جزء مطالب مبحوث عنه های بحث اقاله است. در جریان اقاله مستحضرید که یک فرق اساسی با فسخ دارد. فسخ یک حق الزام آور است مال ذی الخیار است و اگر ذی الخیار فسخ کرد، «من علیه الخیار» حتماً باید بپذیرد. گاهی طرفین راضی اند مثل اینکه هم ذو الخیار مایل است که معامله فسخ بشود و هم «من علیه الخیار»، گاهی یک طرف راضی است و طرف دیگر راضی نیست برای اینکه سودش در همین معامله است؛ ولی چون یک حق مسلّمی است برای ذی الخیار، وقتی ذی الخیار فسخ کرده است «من علیه الخیار» حتماً باید بپذیرد؛ ولی اقاله بدون رضای طرفین نیست اقاله حق قبلی نیست؛ ولی حقی است که شارع مقدس جعل کرده است. یک وقت است انسان در اثر قراردادی که کرده یا صریحاً یا ضمناً؛ نظیر تخلق شرط ضمنی و مانند آن، یک حقی پیدا می کند این حق مال بنای عقلا بود و شارع آن را امضا کرد. اما در مسئله اقاله کسی یک چیزی را خرید و به هیچ کدام از آن اقسام چهارده گانه خیار هم محکوم نبود نه غبنی بود نه تخلق شرط بود نه تخلف وصف بود نه شرط الخیار بود نه خیار تأخیر بود نه خیار عیب بود، هیچ چیز نیست پس حقی برای هیچ کدام از دو طرف نیست که یک جانبه معامله را بهم بزنند؛ ولی این حق را طرفین دارند که با

تراضی یکدیگر معامله را بهم بزنند اقاله حکم نیست حق است؛ ولی پذیرش این حق مستحب است نه از طرف مستقیل مستحب باشد از طرف مقیل مستحب است این جور نیست که مستحب باشد آدم معامله را بهم بزند. استقاله مستحب نیست، اقاله مستحب است و احکام کلی خاص خودی که دارد. اقاله حق است یعنی این شخص می تواند به فروشنده یا به خریدار پیشنهاد بدهد که ما این معامله را بهم بزنیم این یک حق است این کار مستحب نیست مباح است.

ص: ۱۱۶۴

استقاله مباح است شرعاً، چون این حق را شارع امضا کرده است. یک حق تعبدی هم نیست قبل از شریعت این مسئله اقاله بود الآن هم که شریعت آمده کشورهایی که شریعت را نپذیرفتند این اقاله را دارند اقاله یک حق عقلایی است که در فضای شریعت هم مورد امضا شد، لکن از جانب مستقیل حق است؛ ولی از جانب مقیل پذیرش این حق مستحب است و در موارد فراوانی هم مسئله اقاله به استحباب محکوم شده. بنابراین اقاله نظیر فسخ نیست که یک حقی باشد قبلاً به وسیله عقد انسان پیدا کرده، ذو الخیار وقتی خواست که این حق خودش را اعمال کند «من علیه الخیار» موظف به قبول است؛ ولی اقاله یک حقی نیست که قبلاً جعل شده باشد به وسیله خیار یا امثال ذلک، بعد از انعقاد عقد این حق را شارع مقدس برای مستقل امضا کرده است این حقی بود عقلا روی آن کار می کردند شارع مقدس همین را امضا کرده است پس اولین فرق بین اقاله و فسخ همین شد.

مطلب دوم آن است که اقاله مثل فسخ یک جهت مشترکی هم دارند و آن این است که هر دوی اینها یک پیمان تجاری هستند منتها پیمان تجاری و امور تجاری گاهی برای تأسیس است گاهی برای تخریب؛ گاهی برای تأسیس نقل و انتقال و تملیک و تملک است مثل بیع اجاره عقد مضاربه و مزارعه و مانند آن. گاهی برای هدم یک بنای تجاری است فسخ تجارت نیست که چیزی را آدم تملیک بکند، اقاله تجارت نیست که یک چیزی را به عنوان تبادل ملکی جابجا بکنند، فسخ بهم زدن همان عقد قبلی است تا هر ملکی به صاحب اصلی اش برگردد؛ اقاله بهم زدن همان پیمان تجاری قبلی است تا هر مالی به صاحبش برگردد. این تأسیس تجاری نیست این تملیک متقابل نیست، این بهم زدن تملیک قبلی است. پس کارهای تجاری گاهی تأسیسی است گاهی تخریبی؛ هم آن تأسیس یک نظام فقهی را خواهد داشت، هم این تخریب؛ نه با هر کاری می شود نظام فقهی را تأسیس کرد، نه با هر کاری می شود نظام فقهی را تخریب کرد. فسخ یک حساب مضبوطی دارد اقاله یک حساب منضبطی دارد که مشروعیت اقاله حوزه نفوذ اقاله هم یکی پس از دیگری مشخص خواهد شد.

ص: ۱۱۶۵

مطلب بعدی آن است که همان طوری که اصل عقد گاهی قولی است گاهی فعلی، این طور نیست که معاطات در مقابل عقد باشد؛ معاطات قسمی از دو قسم عقد است، عقد یا فعلی است یا قولی، یا با «بعت و اشتریت» عقد حاصل می شود یا با اعطا و اخذ یا تعاطی متقابل. این طور نیست که معاطات در قبال عقد باشد؛ عقد یا قولی است یا فعلی و معاطات عقد فعلی است. اقاله هم دو قسم است فسخ هم دو قسم است؛ فسخ گاهی قولی است می گوید «فسخت» گاهی فعلی است می رود مال را از خریدار می گیرد که با قرینه همراه است یعنی معامله را بهم زدم پول را هم پس می دهد بدون اینکه حرفی بزند پول را نشان می دهد که باید معامله بهم بخورد. اقاله هم بشرح ایضاً؛ یک وقتی سخن از «استقلت» است یا «اقلت» است یک وقت است نه همین طور نشان می دهد که من معامله را می خواهم بهم بزنم. در اقاله رضای طرفین معتبر است این چنین نیست که یک طرفه باشد؛ منتها همین که رضا احراز شد کافی است دیگر لازم نیست که او لفظی بگوید و کاری انجام بدهد که دلالت بر رضا داشته باشد برخلاف مسئله عقد و امثال عقد که یک رضای بارز و روشنی می طلبد؛ لذا یا فعلی باید داشته باشد که کاشف از آن رضاست یا قولی داشته باشد که کاشف از آن رضاست صرف رضای قلبی کافی نیست رضای قلبی در تصرف در مال مردم کافی است آن «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِیبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» (1) [۴] اینجا لفظ لازم نیست فعل هم لازم نیست همین که انسان بداند صاحب خانه صاحب این زمین راضی است که انسان در آنجا نماز بخواند کافی است یا بنشیند کافی است.پرسش: ...؟ پاسخ: دیگر فضول نیست نه اینکه حالا آثار آن بار است می خواهد پس بدهد هر وقتی که آن شخص آمده است دیگر جابجایی نشده است آن مال خودش است فضولی این است که دیگری بیاید در کار او دخالت کند اما اگر خود مشتری یا بایع هر کدام از اینها بخواهند انجام بدهند دیگر فضولی نیست مال خودشان است این حق را دارند که بگویند ما معامله را بهم می زنیم منتها متوقف است به رضای طرف حالا ـ او اگر راضی بود یا بالفعل یا بالقول یا هر راهی که ما احراز کردیم، این اقاله حاصل می شود کسی بخواهد یک طرفه کاری انجام بدهد این حق مشروع اوست دیگر فضولی نیست منتها تحقق این حق و تأثیر لازم این حق، به رضای طرف مقابل وابسته است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۴، ص۵۷۲، أبواب المزارومایناسبه، باب ۹۰، ط آل البیت.

غرض آن است که تصـرف در مال مردم گاهی به عنوان عقد نیست صـرف تصـرف است تملیک و تملکی هم در کار نیست این برابر حـدیث «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسٍ مِنْهُ» فقط بایـد رضای طرف را احراز بکنـد یک وقت سـخن از نقل و انتقال است سـخن از تملیک متقابل است در اینجا صـرف رضا کافی نیست بایـد عنوان تجارت هم داشـته باشـد. لذا فرمود (لاَ تَأْکُلُوا أَمْوَالَکُم بَیْنَکُم بِالْبَاطِلِ إِلاّ أَن تَکُونَ تِجَارَهً عَن تَرَاضٍ) (۱) [۵]صرف رضا کافی نیست باید تجارت باشد تجارت هم که عنوان تبـادل ملکی متقابـل است. پس یـک وقت است انسـان مهمان کسـی است یا (مَا مَلَکتُم مَفَاتِحَهُ) (۲) [۶]است که کسی رفته سـفر کلیدش را داده به آدم که می تواند در خانه اش برود دو رکعت بخواند بنشیند مطالعه کند این معلوم است اذن فحوا دارد این صـرف علم به رضـا کـافی است. عقـدی در کـار نیست یـک وقت است که نه، تبادل ملکی است نقل و انتقال ملکی است در این گونه از موارد باید که قول باشد رضای محرز داشته باشد و مانند آن. پس اقاله از یک جهت شبیه به فسخ است و از جهت دیگر از فسخ هم فاصله دارد.

مطلب دیگر آن است که چـون این اقـاله بهم زدن آن مـال است و تجـارت جدیـد نیست، احکـام بیع بر آن بـار نیست و چون احکام بیع بر آن بار نیست، مسئله حق شـفعه و امثال حق شـفعه بر آن مترتب نیست. بیان ذلک این است که یک وقت است که یک زمینی را دو نفر بالاشتراک از شـخص فروشـنده زمین می خرند اینها شدند شـریک زمین؛ حق شفعه آن است که اگر احـد الشـریکین این سـهم خود را بخواهد بفروشد اول کسـی که صالح است برای خریدن، شـریک اوست اگر این شـخص به شریک خود نفروخت و به دیگری فروخت این شریک حق شفعه دارد، می تواند آن معامله را بهم بزند بگوید که من هم برابر قیمـت عـادله پـولی را می دهـد این زمین که نصـف آن برای من است بقیه را به من بفروش به دیگری نفروش این حـق شـفعه است. حالا اگر دو نفر یک زمینی را خریدنـد «احد الشـریکین» پشـیمان شد نسبت به سـهم خود اقاله کرد به فروشـنده زمین گفت من می خواهم پس بـدهم فروشـنده هم قبول کرد، این «احد الشـریکین» سـهم خود را پس داد و پول خودش را گرفت، اگر این اقاله و اسـتقاله بیع باشد، آن شـریک می تواند بگوید من حق شـفعه دارم چرا به او دادی باید به من بدی آن نصف را هم به من بدهی؛ اما این بیع نیست این اقاله بیع است پشـیمان شدنِ آن بیع است. اگر یک بیع جدیدی می بود این شـریک می توانست بگوید که اگر احد الشـریکین سـهم خودش را به شخص ثالث فروخت این شریک دیگر حق شفعه دارد می تواند این معامله را بهم بزند بگوید به من بفروش؛ ولی اینجا احد الشریکین اقاله و استقاله کرده است نه بیع جدید.

ص: ۱۱۶۷

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۲- نور/سوره۲۴، آیه۶۱.

بنابراین اقاله یک بیع جدیدی نیست تا حق شفعه و مانند آن را به همراه داشته باشد. عبارت مرحوم محقق در متن شرایع است که فرمود: «ألمقصد الرابع فی الإقاله»، شما غالب شرح های شرایع را که ملاحظه بفرمایید این نقد را دارند که این تعبیر درست نیست که شما بفرمایید فصل دهم کتاب تجارت مربوط به بیع «سلف» است و این فصل دهم که درباره بیع «سلف» است، مقاصدی دارد:

مقصد اول این است که «السلف ما هو»؟

مقصد دوم این است که شرایط صحت «سلف» شش تاست،

مقصد سوم این است که احکام «سلف» یازده تاست،

مقصد چهارم در بحث اقاله است؛ اقاله کاری به باب «سلف» ندارد،

مقصد پنجم درباره قرض است، قرض کاری به «سلف» ندارد. اینکه قبلاً بحث شد که مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) این وسائلی که نوشته به منزله شرح روایی و حدیثی شرایع است، آن تا آنجایی است که نظم فقهی موافق باشد که قبلاً هم عرض شد الآن که فهرست های فراوانی هست؛ قبلاً ما اگر می خواستیم ببینیم این روایت را مرحوم صاحب وسائل در کدام جلد از مجلدات وسائل یاد کرده است، اول به شرایع مراجعه می کردیم ببینیم که محقق این مطلب را در کدام قسمت از شرایع گفته، برابر نظم شرایع پی می بردیم که صاحب وسائل در کدام بخش این را نقل کرده که وسائل شرح روایی متن شرایع است؛ اما آنجایی که مرحوم صاحب وسائل کاملاً برایش مشخص است، نقدهای فراوانی که شارحان کردند که گفتند أُولی این است که فلان مطلب در فلان جا ذکر بشود نه اینجا. مرحوم صاحب وسائل هم همین کار را کرده الآن مرحوم صاحب وسائل در بحث کتاب بیع، بعد از مسئله «سلف»، دیگر مسئله اقاله واینها را ذکر نکرده، مسئله اقاله را در موارد متعدّد یاد کرده: یکی در آداب تجارت است که اقاله مستحب است، آنجا ذکر کرده، یکی هم در بخش دیگری که الآن مطرح می کنیم. بنابراین اینجا صاحب وسائل آن نظمی که فقهای بعدی ارائه کرده اند عمل کرده است نه نظمی که محقق در متن شرایع پیگیری کرده.

مرحوم صاحب وسائل در جلد هفدهم وسائل در آداب تجارت بخشی از احکام اقاله را ذکر کرده در جلد هیجدهم در احکام عقود، بخش دیگری را ذکر کرده چون اقاله اختصاصی به عقد بیع ندارد در عقد اجاره هست در عقود دیگر هم هست به استثنای عقد نکاح. چون عقود یک احکام مشترکی دارند و اقاله جزء احکام مشترک آن عقود است مرحوم صاحب وسائل بحث اقاله را در جلد هیجدهم که مربوط به احکام عقود است ذکر می کنند و چون اقاله، حق معاملی است و از یک طرف اباحه است و از طرف دیگر مستحب، این را در آداب تجارت ذکر کرده است. کارهایی که بین دو طرف است گاهی ممکن است از یک طرف مباح باشد از طرف دیگر مستحب، یا از یک طرف مستحب باشد از طرف دیگر واجب. آنجا که برای احد طرفین مباح است برای دیگری مستحب مثل استقاله و اقاله، آنجایی که برای «احد الطرفین» مستحب است، برای طرف دیگر واجب، مثل سلام و جواب سلام. سلام برای سلام دهنده مستحب است؛ ولی برای جواب دهنده واجب است این تفاوت ضرری ندارد به اینکه مثلاً بگوییم اینها در آداب تجارت یا در آداب ملاقات باید مطرح بشود. در ابواب تجارت وسائل جلد هفدهم صفحه۳۸۵ باب سه از ابواب استحباب اقاله نادم، به عدم وجوب این اقاله، چند تا روایت است که اولین روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْقَاسَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ بَعْضِ أَهْلِ بَيْتِهِ قَالَ» که از این جهت مرسل است «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله و سلم) لَمْ يَأْذَنْ لِحَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ فِي تِجَارَتِهِ حَتَّى ضَمِنَ لَهُ إِقَالَةَ النَّادِمِ وَ إِنْظَارَ الْمُعْسِرِ وَ أَخْذَ الْحَقِّ وَافِياً أَوْ غَيْرَ وَافٍ»؛ (۱) [۷]فرمود: حکیم بن حزان وقتی که اذن تجاری گرفت که من مأذون هستم تجارت کنم؟ حضرت فرمود: اگر این حقوق را رعایت می کنی مأذون هستی: یک؛ کالایی را که فروختی دیگری پشیمان شده در اثر ندامت به شما می خواهد پس بدهد شما این را قبول بکند، چون مستحضرید بر شخص واجب نیست قبول بکند. عقد بیع اگر خیاری نباشد یک عقد لازم است، وقتی عقد لازم شد بر طرف دیگر واجب نیست که بپذیرد. اینکه بعضی از مغازه دارها می نویسند، مالی که فروختیم پس نمی گیریم، این حق شرعی آنهاست، چون بیع یک عقد لازم است و وفای به این عقد هم واجب است، بر ایشان واجب نیست که چیزی را که فروخته پس بگیرد؛ لذا حق شرعی و قانونی اوست که بگوید من چیزی که فروختم پس نمی گیرم مگر آن موارد چهارده گانه یا کمتر یا بیشتر که اگر گران فروشی کرده و خریدار خیار داشته باشد که ملزم است. پرسش: ...؟ پاسخ: معاطات هم همین طور است معاطات هم فرق نمی کند معاطات هم یک عقد لازم است اینکه در بیع بودن معاطات شبهه کردند، یا در لزوم آوری معاطات شبهه گرفتند، هیچ کدام تام نیست، معاطات یک عقد رایج و دارجی است و مورد امضای شریعت است اکثر معاملات مردم هم معاطاتی است. فعل همان کاری را می کند که قول می کند وقتی گفت «بعت و اشتریت» این لفظ آن تبادل را تفهیم کرد، اعطا و اخذ یا تعاطی متقابل هم آن تبادل ملکی را تفهیم می کند، هیچ فرقی بین عقد فعلی و عقد قولی نیست، این هم عقد است. «حَتَّى ضَمِنَ لَهُ إِقَالَةَ النَّادِمِ»، یک؛ «وَ إِنْظَارَ الْمُعْسِرِ» دو، «وَ أَخْذَ الْحَقِّ»؛ فرمود: بالاخره حق را باید بگیری حق را باید بدهی، در حق کوتاهی نکنی، اگر کسی بدهکار بود و نداشت، باید به او فرصت بدهی، مهلت بدهی و مانند آن. اولین مطلبی که این شخص، متعهد شد و ضامن شد تا حضرت اذن تجارت داد، مسئله اقاله نادم است. معلوم می شود که این جایز است. اما حالا تا چه اندازه از جواز بالاتر وجوب است یا استحباب دارد، این را از این نمی شود فهمید ولی انظار معسر که واجب است، آیا این نظیر انظار معسر است (وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ) (۲) [۸]بالاتر از رجحان وجوب دارد این بدهکار ندارد شما چه چیزی را می خواهید بگیرید فشار بیاورید ببرید زندان که چی! یک وقتی او دارد و نمی دهد حاکم شرع ولیّ ممتنع است از او می گیرد ولو به زندان؛ اما یک وقتی ندارد وقتی ندارد شما چکار می خواهد بکنید. اینجا واجب است که به بدهکار مهلت بدهند اگر داشته باشد و مماطله بکند حاکم شرع ولیّ ممتنع است می تواند به قهر ولو به حبس از او

بگیرد؛ امـا اگر واقعـاً بینه و بین «الله» نـدارد اینجا انظار و مهلت دادن واجب است، زنـدان بردن حرام است این کار فرمود نباید انجام بـدهی انظار معسر واجب است اقاله نادم مسـتحب؛ اینها چند تا حکم هسـتند با تفاوت طبق قرائن خاصه هر یک از دیگر جدا هستند؛ ولی اصلش رجحان این فی الجمله ثابت می شود. این روایت را مرحوم کلینی نقل کرد (۳) که بحث آن گذشت.

ص: ۱۱۶۹

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص ۳۸۵ و ۳۸۶، أبواب آداب التجاره، باب۳، ط آل البیت.

۲- بقره/سوره۲، آیه ۲۸۰.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۵۱.

روایت دوم را که باز مرحوم کلینی نقل کرد از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «أَیُّمَا عَبْدٍ أَقَالَ مُسْلِماً فِی بَیْعٍ أَقَالَهُ اللَّهُ عَثْرَتَهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ». (۱) [۱۰]در یک خرید و فروشی، مشتری آمد پشیمان شد، استقاله کرد، این فروشنده اقاله کند و به پشیمانی او حرمت بگذارد و کالا- را پس بگیرد، در روز قیامت ذات اقدس الهی لغزش او را هم مورد اقاله قرار می دهد «عثره»؛ یعنی لغزش، «وَ کَم مِن عِثَارٍ وَقَیتَهُ» (۲) خیلی از مواردی بود که من داشتم می لغزیدم؛ ولی تو حفظ کردی این است، «عثره» لغزش. اینکه گفته می شود «عثره لاتقال»؛ یعنی فلان محدّث یا فلان شخص، یک لغزشی که اقاله نمی شود، اینکه بعضی از روایات را جعل کردند یا تفسیر به رأی کردند، شما می بینید در الغدیر مرحوم امینی(رضوان الله علیه) به عنوان «عثره لاتقال»؛ یعنی فلان شخص یک لغزشی کرده که جای اقاله نیست یعنی او عمداً بیراهه رفته است. در اینجا «عثره» و لغزشی که مؤمن دارد «تُقالُ»؛ یعنی اقاله می شود ذات اقدس الهی این پشیمانی او را یوم القیامه می پذیرد اگر کسی پشیمانی افراد را بپذیرد «أَیُّمَا عَبْدٍ أَقَالَ مُسْلِماً فِی بَیْعٍ أَقَالَهُ اللَّهُ عَثْرَتَهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ»؛ این روایت را مشایخ ثلاث برزگان سه گانه در کتب اربعه نقل کردند مرحوم کلینی نقل کرد (۳) مرحوم صدوق نقل کرد (۴) مرحوم شیخ طوسی نقل کرد (۵) هر کدام با طریق خاص خودشان.

ص: ۱۱۷۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۳۸۶، أبواب آداب التجاره، باب۳، ط آل البیت.

۲- اقبال الاعمال(ط-القدیمه)، السیدبن طاووس، ج۲، ص۷۰۷.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۵۳.

۴- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۱۹۶.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۸.

روایت سوم این باب که وجود مبارک امام صادق طبق این روایت «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْمَتَاعَ أَوِ الثَّوْبَ فَيَنْطَلِقُ بِهِ إِلَى مَنْزِلِهِ وَ لَمْ يُنْفِذْ شَيْئاً فَيَبْدُو لَهُ» از حضرت سؤال کردند که یک کسی کالایی می خرد تصرف نمی کند بهم نمی زند اما پشیمان می شود «فَيَرُدُّهُ» برمی گرداند «هَلْ يَنْبَغِي ذَلِكَ لَهُ» آیا او می تواند این کار را بکند یا نه؟ فرمود این ایقاع که نیست این شبیه عقد است رضایت طرفین شرط است بالاخره. «لا»؛ یعنی نمی تواند برگرداند «إِلَّا أَنْ تَطِيبَ نَفْسُ صَاحِبِهِ» (۱) [۱۵]همین که صاحبش راضی شد این اقاله محقق می شود.

روایت چهارم که مرحوم صدوق نقل کرده است از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) «أَيُّمَا مُسْلِمٍ أَقَالَ مُسْلِماً بَيْعَ نَدَامَةٍ- أَقَالَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَثْرَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۲) [۱۶]این شبیه همان روایت دوم است.

روایت پنجم این باب که باز مرحوم صدوق در خصال نقل کرده است از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود «أَرْبَعَةٌ يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» ذات اقدس الهی دو تا نگاه دارد: یک نگاه عمومی است که (إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ) (۳) [۱۷]هر چیزی و هر شخصی در معرض و مرآی ذات اقدس الهی است معرض دید اوست این یک نگاه عمومی است. یک نگاه تشریفی است که ذات اقدس الهی به هر کسی نگاه نمی کند اینکه در دعای ندبه و امثال ندبه به حضرت عرض می کنیم به ذات اقدس الهی عرض می کنیم به برکت اهل بیت عرض می کنیم «وَ انظُر إِلَيْنَا نَظرَةً رَحيمَه»؛ (۴) [۱۸]یعنی؛ این یعنی نگاه تشریفی. نگاه تشریفی ذات اقدس الهی مخصوص است به همه نیست کلام تشریفی خدای سبحان مخصوص است برای همه نیست خدای سبحان با اینکه با یک عده ای در قیامت سخن نمی گوید (لايُكَلِمَهُمُ اللهُ يَومَ القِيَامَةِ) (۵) [۱۹]یک عده را نگاه نمی کند (وَ لايَنظُر إِلَيهِم) (۶) [۲۰]مع ذلک به عده ای می فرماید (إِخسَئُوا) (۷) [۲۱]این «إِخسَ» همان است رمه دارها به این سگ رمه می گویند «إِخسَ» این کلام است این کلان وهن آور است تحقیرآمیز است اما خدای سبحان آن کلام تشریفی را ندارد. نگاه هم بشرح ایضاً به اینها نگاه می کند می فرماید «إخس». اما اینکه فرمود «لا يَنظُرُ اللهُ إِلَيهِم يَومَ القِيَامَةِ» (۸) [۲۲]این نگاه تشریفی است. در اینجا بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) این است که ذات اقدس الهی در قیامت به یک عده نگاه تشریفی دارد «أَرْبَعَةٌ يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» یک عده را نگاه نمی کند که «لا يَنظُرُ اللهُ إِلَيهِم يَومَ القِيَامَةِ» به یک عده نگاه تشریفی دارد، آن کسانی که نگاه تشریفی دارد این گروه اند: «مَنْ أَقَالَ نَادِماً» کسی که استقاله انسان نادم و پشیمان را اقاله کند «أَوْ أَغَاثَ لَهْفَانَ» کسی که متلهف است مصیبت دیده است، رنجیده است در گرفتاری مانده است کسی پناه بدهد «غوث» یعنی پناه، باران را که می گویند «غیث» برای این است که این پناهی است برای کشاورزی «غیث» «الغیاث الغیاث» از همین قبیل است؛ یعنی خدایا به تو پناهنده شدیم «غوث غیث الغیاث» اینها هم از همین باب است. «أَوْ أَعْتَقَ نَسَمَةً» یا برده ای را آزاد بکند «أَوْ زَوَّجَ عَزَباً» (۹) [۲۳]یک عزبی را وسیله ازدواجش را فراهم بکند که خدا به حق محمدو آل محمدصلواتش را بر محمدو آل محمد نازل کند این مشکل ازدواج جوان ها را که سنّ ازدواج بالا رفته و مسئله ازدواج هم دشوار شده، به برکت اینها حل کند فرمود «أَوْ زَوَّجَ عَزَباً» اینها افرادی که ذات اقدس الهی در قیامت به اینها نگاه تشریفی می کند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۳۸۶، أبواب آداب التجاره، باب۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۳۸۷، أبواب آداب التجاره، باب۴، ط آل البیت.

۳- مجادله/سوره۵۸، آیه۶.

۴-

۵- بقره/سوره۲، آیه۱۷۴.

۶- آل عمران/سوره۳، آیه۷۷.

۷- مومنون/سوره۲۳، آیه۱۰۸.

۸- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۳۷۴.

۹- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۳۸۷، أبواب آداب التجاره، باب۴، ط آل البیت.

فتحصل این روایات پنج گانه ای که در این باب هست استقاله را تجویز کرده، ولی اقاله را ترجیح داده؛ یعنی گفته مستحب است. استقاله مستحب نیست، اقاله مستحب است یک کسی این جور نیست که مستحب باشد آدم پشیمان بشود معامله را بهم بزند؛ ولی اگر پشیمان شد، برای طرف مقابل مستحب است که اقاله کند. حالا چون اقاله مربوط به خصوص باب «سلف» نیست، چه اینکه مربوط به خصوص باب بیع نیست، در سایر ابواب و عقود جایز است، روایتی که مرحوم صاحب وسائل در جلد هیجدهم در احکام ابواب العقود ذکر کرده است آن را شاید نرسیم بخوانیم، بعضی از روایات و نکاتی که مربوط به مسائل اخلاقی ماست و محل ابتلای ما هم هست آن را حالا روز چهارشنبه ذکر بکنیم.

مهم ترین مطلبی که ما داریم این است که می خواهیم آزاد باشیم و آزادی نعمت بسیار خوبی است بردگی چیز بسیار بدی است مگر یک آزاده ای که عین شرف باشد و یک بردگی که عین شرف باشد و مفاخر فراوانی داشته باشد. آن بیان نورانی حضرت امیر که عرض کرد «إِلَهِی کَفَی بِی عِزّاً أَنْ أَکُونَ لَکَ عَبْداً وَ کَفَی بِی فَخْراً أَنْ تَکُونَ لِی رَبّاً» (۱) [۲۴]این عزت فاخر است در عزیز کردن کافی است فاخر کردن کافی است. اما نسبت به غیر ذات اقدس الهی انسان آزاد و رها باشد نعمت خوبی است، مگر کسی لذت آزادی را نچشیده باشد.

در قرآن کریم فرمود بعضی آزادند، در تعبیرات این بزرگان هست که از غیر اوست آزاد باشد ز هر چه رنگ تعلق یا بالاتر، رنگ تعین پذیرد آزاد است. «غلام همت آنم که زیر چرخ کبود» برای افراد متوسط «ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزادست» (۲) بالاتر از اینها ز هرچه رنگ تعین پذیرد که آن برای اوحدی است آزادند که این نعمت خوبی است در قرآن کریم فرمود: این آزادی نصیب هر کسی نمی شود غالب افراد آزاد نیستند چون بدهکارند در گرو قرار می گیرند؛ هم ﴿کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهین﴾ (۳) [۲۶]هم ﴿کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَةٌ﴾ (۴) [۲۷]این فعیل به معنی مفعول است؛ یعنی مرهون است، انسان بدهکار باید گرو بدهد، در مسائل مالی وقتی گرفتار شد بدهکار شد حالا یا خانه یا فرش خود را گرو می دهد؛ اما در مسائل اعتقادی اخلاقی رفتاری گفتاری وقتی کم آورد، خود او را گرو می گیرند، نه مال او را. آن وقت هر کسی در گرو کارهای خودش است ﴿کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهین﴾، ﴿کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَةٌ﴾ این آزاد نیست. اینکه می بینید بعضی ها می گویند هر چه می خواهم جلوی زبانم را بگیرم یا جلوی چشمم را بگیرم نمی توانم بیچاره راست می گوید، برای اینکه در فشار و در گرو است می گوید هر چه می خواهم این کارها را نکنم یا نگاه نکنم نمی توانم می تواند به آن حد جبر نیست؛ ولی بالاخره اگر فشار بیاورد می تواند این بند را پاره کند؛ ولی بالاخره در بند است. هر چه می خواهم نماز شب بخوانم خوابم می آید نمی توانم، این در بند است. پس ﴿کُلُّ امْرِئٍ بِما کَسَبَ رَهین﴾، ﴿کُلُّ نَفْسٍ بِما کَسَبَتْ رَهینَةٌ﴾ این گرو است. در گرو تا آدم دَین خود را ادا نکند فک رهن نمی شود.

ص: ۱۱۷۲

۱- بحار الانوار، العلامه المجلسی، ج۹۱، ص۹۲.

۲-

۳- طور/سوره۵۲، آیه۲۱.

۴- مدثر/سوره۷۴، آیه۳۸.

این بیان نورانی پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) در آن آخرین خطبه ماه شعبان یا آخرین جمعه ماه شعبان یا روزهای آخر ماه شعبان که فرمود «قَد أَقبَلَ إِلَیکُم شَهرُ اللهِ» در آنجا برکات ماه مبارک رمضان را ذکر می کند بعد می فرماید که «أَنفُسَکُم مَرهُونَهٌ بِأَعمَالِکُم فَکُفُّوهَا بِاستِغفَارِکُم» یا «فَخَفِّفُوا بکذا و کذا» (۱) [۲۸]فرمود شما می دانید گناه قبلی شما فراموش شده؛ ولی بخشوده نشد، یک؛ می دانید گناهکار بدهکار است، دو؛ می دانید بدهکار اگر دین خود را ادا نکرد از او گرو می گیرند، سه؛ می دانید گرو در مسائل اعتقادی و اخلاقی خود انسان است نه در و دیوار و ملک و مال او، چهار؛ پس شما در بند هستید، این ماه مبارک رمضان ماه فک رهن است «فَکُّوهَا بِاستِغفَارِکُم»؛ وقتی این کار را کردید بخشش کردید استقاله کردید، خدا هم اقاله می کند فکّ رهن کنید. وقتی فکّ رهن کرد آن وقت انسان احساس آزادی می کند؛ آن وقت آن آزادی از همه این آزادی هایی که بشر شعار آن را می دهد لذت آن بیشتر است بالاخره آن آزادی آزادی مطلق است این آزادی، آزادی مقید است از شرق یا غرب آزاد شده است، نه از خودش. یک وقت است انسان آزاد می شود اما مطلق نمی شود از آن بندی که داشت آزاد می شود ممکن است در بند دیگر باشد. یک وقت است از مطلق بندها آزاد می شود اگر کسی از غیر خدا آزاد شد آن آزادی لذت بخش است. در روایات دارد که اگر توانستید از غیر خدا چیزی نخواهید، آن کار را بکنید، درست است که خدا وسیله فراهم کرده، اما انسان بگوید به اینکه خدایا از این راه، از آن راه هر راهی که خواستید (مَا بِنَا مِن نِعمَهٍ فَمِنکَ) (۲) [۲۹]بالاخره کار کار توست. در بعضی از روایات دارد که آدم دست خود را تا آرنج در دهن افعی بگذارد، بهتر از آن است که سؤال بکند از کسی که «لَم یَکُن ثُمَّ کَانَ»؛ (۳) [۳۰]یعنی از غیر خدا. اما وقتی جهان را آیات الهی و ابزار الهی بداند و برای شخص بیش از وسیله سهمی قائل نباشد همین روابط عادی برقرار هست؛ اما اگر بتوان ادراک بکند بگوید خدایا هر راهی خودت توانستی این شکم را خدا از هر راهی پُر می کند مسکن را لباس را، چه مار و عقرب، چه خرس قطبی، فرمود اینها همه عائله من هستند، این طور نیست که در منطقه سردسیر شش ماه می خوابد من مسئول هستم این اوائل سوره مبارکه «هود» فرمود: اینها همه عائله من هستند پرونده دارند من معیل هستم (إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُها)؛ (۴) [۳۱]اما مؤمن یک خصیصه ای دارد من دلم می خواهد که او درست است که می داند خدا (عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَه) (۵) [۳۲]است، درست است ما هم غیبی داریم هم شهادتی داریم، درست است که با شهادت کار کنیم ما را می بیند با غیب کار کنیم ما را می بیند؛ اما اگر مؤمن است بخش وسیعی از کارش را به غیب برگردان نه به شهادت. این آیه سوره مبارکه «طلاق» برای همین است فرمود: (مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب) (۶) [۳۳]این (مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب)؛ یعنی چه؟ یعنی بگوید حالا که من تاجر هستم در مغازه خود هستم مرتّب کالا می فروشم این «من حیث یحتسب» است این به عالَم شهادت سرگرم است این آیه می گوید از این بالاتر هم راه برای روزی خوردن هست چه در حوزه چه در دانشگاه چه در کوه چه در برزن، تلاش این آیه این است که ما را به غیب نزدیک تر کند فرمود (وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب). این ایمان، توحید و غیب آدم را بیشتر می کند. به کارمان وابسته باشیم یا از راه غیر، اینها را فرمود این کار وظیفه است، این کار را باید انجام بدهید، اما باور تو این نباشد که این کسب مشکل مالیت را حل می کند، باور تو این باشد که (مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب) خدا می رساند این راه هست (وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِب)؛ یعنی درست است خدا (عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَه) است؛ اما شما به آن غیب بیشتر تکیه کن تا موحدتر باشی که – إن شاء الله – امیدواریم این مطلب هم روزی همه ما باشد.

۱- الامالی، الشیخ الصدوق، ص ۹۳ و ۹۴.

۲-

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۳۷۳.

۴- هود/سوره۱۱، آیه۶.

۵- توبه/سوره۹، آیه۹۴.

۶- طلاق/سوره۶۵، آیه۲.

بیع اقاله مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع اقاله

اقاله از آن جهت که بیشتر در بیع مطرح است، مرحوم محقق آن را در پایان بحث بیع ذکر کردند؛ وگرنه اقاله یک مبحثی جدایی است که در همه عقود مطرح است. گذشته از اینکه در عقود مطرح است، در مسائل اخلاقی هم مطرح است. این چنین نیست که اقاله مشترک لفظی باشد ودو معنا داشته باشد، مفهوم جامع آن یکی است منتها مصداق های متعدد دارد؛ بعضی از مصادق آنها اخلاقی هستند، بعضی از مصادق آنها حقوقی؛ یعنی حقوق مالی هستند. اقاله یعنی اگر کسی پشیمان شد، نسبت به انسان کاری کرد یا با انسان کاری کرد، پیمانی بست و پشیمان شد و از او خواست که شما این را برگردانید، این برگرداند. نصوص اقاله که در بحث قبل خوانده شد، جامع هر دو قسم است؛ هم مسائل اخلاقی و هم مسائل حقوقی.

ص: ۱۱۷۵

مطلب دیگر آن است که تفاوت جوهری اقاله با فسخ این است که فسخ حق ذو الخیار است، طرف دیگر چه قبول کند چه قبول نکند، چه راضی باشد چه راضی نباشد، حق فسخ هست؛ اما اقاله یک امری است مربوط به رضای طرفین؛ یعنی اگر کسی استقاله کرد، پشیمان شد و درخواست کرد که این معامله بهم بخورد، این شخص اقاله کند آن مستقیل را و به پشیمانی او احترام بگذارد.

چند تا مسئله است که در ضمن مبحث اقاله مرحوم محقق مطرح کردند که بخشی از آنها در نوبت قبل اشاره شد. اصل متن مرحوم محقق ملاحظه بشود تا به فروعات بحث شده در ذیل این بپردازیم. گذشته از آن نقدی که شارحان شرایع از مسالک [(۱)] به قبل یا بعد تا به صاحب جواهر، [(۲)] فکر کردند که این مبحث اقاله نمی تواند یک مقصدی از مقاصد کتاب بیع باشد که ارتباط خاصی با بیع ندارد، گذشته از آن عنوان بحث مرحوم محقق در شرایع به عنوان مقصد چهارم از مقاصد چندگانه کتاب «سَلَف» این است: «وهی فسخ فی حق المتعاقدین و غیرهما». اقاله فسخ این بیع است، آیا فسخ بیع نسبت به خصوص بایع و مشتریا مطلقا؟ برخی ها فکر می کردند که اقاله یک عقد جدید است،یک بیع تازه است نسبت به شخص ثالث یا نسبت به خود اینها هم احیاناً ممکن است که بیع محسوب بشود.

ثمره این نزاع این است که اگر ما گفتیم کسی زمینی را خرید و بعد پشیمان شد و استقاله کرد و آن فروشنده اقاله کرد و این معامله بهم خورد؛ اگر این یک بیع جدید باشد، آنکه شریک این زمین است حق شُفعه دارد، زیرا اگر دو نفر شریک یک زمین بودند،«احد الشریکین» سهم خودش را به شخص ثالث فروخت، این شریک می تواند حق شُفعه اخذ کند، آن معامله را فسخ کند و بگوید همان مقداری که او به شما ثمن را داد، من هم ثمن را می دهم و این کالا برای من یا این بخش از زمین مال من؛ ولی اگر اقاله بیع جدید نباشد بلکه فسخ باشد مطلقا؛ چه نسبت به خریدار و فروشنده و چه نسبت به دیگران؛ اگر اقاله فسخ است؛ هم برای خریدار و فروشنده، هم برای شخص ثالث، پس شریک نمی تواند بگوید شما اینجا معامله جدید کردی، فروختی؛ یعنی اگر دو نفر یک زمینی را خریدند،یکی پشیمان شد و سهم خودش را اقاله کرد و به فروشنده گفت من پس می

دهم، اگر فروشنده این را پس گرفت و اقاله کرد، اگر این اقاله نسبت به این شخص ثالث بیع محسوب بشود، این شریک حق شُفعه دارد چرا؟ می گوید به اینکه من و شما این زمین را بالاشتراک مالک بودیم، شما اگر می خواستید بفروشید باید به من شریک می فروختید نه به شخص ثالث؛ الآن این بایع شخص ثالث است و به او فروختید، من حق شُفعه دارم این معامله را بهم می زنم، ثمن را به شما می دهم و زمین مال من باشد؛ ولی اگر این اقاله مطلقا فسخ باشد؛ چه درباره طرفین و چه درباره شخص ثالث، دیگر جایی برای حق شُفعه و امثال حق شُفعه نیست. ظاهراً اقاله همین سنخ است؛ یعنی اقاله فسخ است بالقول المطلق؛ چه برای بایع و مشتری، چه نسبت به شخص ثالث. بعد فرمودند: «و لاتجوز الإقاله بزياده عن الثمن و لانقصان و تبطل الإقاله بذلک لفوات الشرط» (۳) [۳]حالا ـ قبل از اینکه به این مسئله بعدی و فرع بعدی برسیم، باید تتمه مبحث اقاله مطرح بشود.

۱- مسالک الافهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۳۶.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۴، ص ۳۵۲ و ۳۵۳.

۳- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام(ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰.

اقاله اگر فسخ است، هَدم بنای قبلی است نه احداث بنای جدید، حکم بیع بر او بار نیست. حکم خاص خودش را دارد. آیا در جمیع عقود جاری است یا نه، اطلاق ادله اقاله که فرمود «أَیُّما عَبـدٍ أَقَالَ مُسـلِمَاً» (۱) [۴]شامل می شود، چون آن فقط در صدد تشریع و بیان استحباب نیست. اطلاق ادله اقاله یا عموم ادله اقاله همه این موارد را شامل می شود؛ هر عقدی را خواه به صورت بیع و اجاره و مانند آن باشد یا عقود دیگر؛چه عقد لازم و چه عقد جایز، آن عقد جایزی که به وسیله خاص لازم شد، همه آنها را در بر می گیرد. برخی ها گفتند اطلاق ادله اقاله، مسئله هبه لازمه، مسئله ضمان، برخی از این مسائل را شامل نمی شود، چرا شامل نمی شود؟ چرا هبه، ضمان و صدقه را شامل نمی شود؟ چون صدقه هم یک عقدی است در حقیقت،یک اعطا و اخذیاست؛ منتها معاطاتی است. فرق جوهری صدقه با هبه این است که در صدقه قصد قربت شرط است و این عقد هم عقد لازم است؛ یعنی مال را که انسان به فقیر داد دیگر نمی تواند پس بگیرد؛ مگر اینکه از او بخرد، وگرنه عقد است،یک؛ عقد لازم است، دو؛ فقیر هم می تواند پس ندهد. برخلاف هبه واهب مالی را که به متهب هبه کرده است می تواند از او پس بگیرد؛ مگر هبه لازمه که این هبه، هبه معوضه باشد،یک؛یا هبه به ذی رحم باشد، دو؛ در مواردی نظیر هبه به ذی رحم و مانند آن بله، این عقد، عقد لازم است. آدم مالی را که به یکی از ارحام خود هبه کرد دیگر نمی تواند پس بگیرد. ضمان هم همین طور؛ اگر کسی ضامن یک کسی شد،یک عقد لازم است و نمی تواند آن را بهم بزنند. گفتند اقاله در هبهِ لازمه نیست، در ضمان نیست، در صدقه نیست، اقاله در اینها راه ندارد.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۵۳.

این بیانی که بعضی از بزرگان گفتند اقاله در این سه امر و مانند آن راه ندارد، باید به احد الامرین ثابت بشود: یا بگوییم دلیل معتبر داریم که این سه امر اقاله پذیر نیست، یا باید برهانی اقامه کنید بر تلازم بین فسخ و اقاله. اگر برهان خاص اقامه کردید به اینکه اقاله در این سه امر معتبر نیست، نعم الامر، ثبت المطلوب و اگر برهان خاص بر عدم جریان اقاله در این سه امر اقامه نکردید، باید دلیل اقامه کنید بر تلازم بین فسخ و اقاله که هر جا فسخ هست، اقاله هست و هرجا فسخ نیست، اقاله نیست، بعد بگویید چون در هبه لازمه فسخ نیست، در صدقه فسخ نیست و در ضمان فسخ نیست؛ پس در این سه عقد اقاله هم نیست. شما نه دلیل خاص اقامه کردید بر عدم جریان اقاله در این سه امر، نه برهانی بر تلازم، بله در اینها فسخ نیست، ما قبول داریم، فسخ در هبه لازمه نیست، در ضمان نیست، در صدقه نیست؛ اما حالا چه دلیلی دارید که هر جا فسخ نیست اقاله هم نیست؟ در بعضی از امور ما دلیل خاص داریم مثل نکاح، فسخی که در بیع و امثال بیع هست در آن نیست، مگر عیوب خاصه خودش را داشته باشد؛ وگرنه فسخی که در این بیع و امثال بیع هست، در آنجا راه نیست. خیاری که در بیع و امثال بیع هست در عقد نکاح نیست.پرسش: ...؟پاسخ: فرق جوهری قائل شدیم، برای اینکه فسخ احد الطرفین کافی است؛ ولی در اقاله رضای طرفین لازم است، این تصریح شد به تفاوت جوهری فسخ و اقاله؛ اگر تفاوت جوهری دارند پس تلازمی در کار نیست، اگر دلیل خاصی بر تلازم اقامه شده که هر جا فسخ هست، اقاله هست و هر جا فسخ نیست اقاله نیست؛ بسیار خوب،بعد بگویید که چون تلازم هست،یک؛ و در این سه امر؛ یعنی هبه لازمه و ضمان و صدقه، فسخ راه ندارد، دو؛ پس اقاله راه پیدا نمی کند، سه؛ اما یک چنین تلازمی اقامه نشده.

در مسئله نکاح اگر اقاله نیست، فسخ نیست و آن دلیل خاص خودش را دارد که نکاح فقط با طلاق و بعضی از عیوبی که موجب فسخ است، منفسخ می شود. به استثنای آن، هر جا که اطلاقات دلیل شامل بود، اقاله هم در آن هست. در جریان وقف و امثال وقف، آنجا ما چون دلیل خاص داریم که نمی شود برگرداند. بنابراین اینکه ما بگوییم در این سه عقد اقاله راه ندارد چون فسخ راه ندارد، این تام نیست. اگر دلیل خاص داشتیم بر عدم جریان اقاله در این امور، «یؤخذ به».

مطلب دیگر آن است که چون اقاله بهم زدن همان معامله است، معامله جدید که نیست، اگر کسی بخواهد کمتر یا بیشتر کند ثمن یا مثمن را، خلاف شرع است، چرا؟ چون این معامله بین ثمن معین و مثمن معین برقرار شد، بعد یکی استقاله کرد و دیگری اقاله، طرفین بر این شدند که این معامله بهم بخورد؛ وقتی معامله بهم خورد، هم امساك حرام است، هم افزایش و کاهش جایز نیست، تراضی آنها بر این شد که معامله بهم بخورد و وقتی معامله بهم خورد کل واحد ضامن اند چیزی را که گرفتند، از این به بعد «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» (۱) [۵]حاکم است.قبلاً وقتی که معامله صحیح بود، ثمن مِلك طلق بایع شد و مثمن مِلك طلق مشتری، اما وقتی طرفین به بهم خوردن معامله رضایت دادند، قهراً این معامله منهدم می شود، ثمن می شود ملك فروشنده، مثمن می شود ملك بایع؛ آن وقت طرفین نسبت به آنچه که در دست آنهاست مشمول «مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» هستند وبر آنها واجب است که بدهند، آن وقت یك کسی بگوید من پس می گیرم به این شرط که کم بکنید یا به این شرط که زیاد بکنید، این زیاده و نقیصه می شود حرام، این چه حق دارد که بگوید من پس می گیرم به این شرط یا پس می دهم به این شرط! این چه پولی است که دارد می گیرد؟! پس اگر شرط بکنند، این شرط خلاف شرع است، چون شرط مادامی که برخلاف شرع نباشد مشمول «أَلْمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» (۲) [۶]هست؛ ولی شرطِ خلاف شرع مشروع نیست. شرط نکنند در هنگام بهم زدن این معامله، اضافهبخواهند بگیرند این هم جایز نیست، چه پولی را می خواهند بگیرند؟! نعم، در خارج از قلمرو عقد، در خارج از قلمرو و حوزه اقاله قبلاً مذاکره می کنند، این آقا آمد این کالا را پس بدهد، فروشنده می گوید که من اگر بخواهم رضایت بدهم فلان مبلغ را می گیرم یا کم یا زیاد، که این شرط در ضمن عقد نیست،یك؛ افزایش یا کاهش در متن اقاله نیست، دو؛ خارج از حوزه اقاله است، سه؛ می گوید اگر من بخواهم آن کار را برای شما انجام بدهم و رضایت بدهم که معامله بهم بخورد، فلان مبلغ را می گیرم، نه از ثمن بکاهم یا از مثمن بکاهم. این شخص برای او رضایت دادن که واجب نیست، این کار که بر او واجب نیست، بگوید من این کار را می کنم و فلان مبلغ را از شما می گیرم. در خارج از حوزه اقاله، نه شرطِ در ضمن عقد اقاله، نه افزایش و کاهش در متن اقاله؛ پس اقاله بهم خوردن آن بیع است، بطوری که تمام ثمن برمی گردد به مشتری، تمامهمثمن هم برمی گردد به بایع، کم و زیاد نیست؛ ولی در خارج از حوزه اقاله، می گویند اگر من بخواهمیک چنین چیزی را رضایت بدهم،باید فلان افزایش یا کاهش را بپذیرید، این را گفتند جایز است؛ وگرنه شرط در ضمن عقد اقاله که اقاله این چنین باشد، این خلاف شرع است،معنای اقاله این است که همان معامله بهم خورد. این چه پولی است شما دارید می گیرید؟! وقتی اقاله کردند، بقیه پول را برابر «علی الید ما اخذت حتی تؤدی» باید بدهد اقاله صحیح است؛ ولی حکم شرعی آن که مال مردم را گرفته، باید برگرداند. اینکه مرحوم محقق در متن شرایع فرمود: «ولاتجوز الاقاله بزیاده عن الثمن و لانقصان»؛ بعد فرمود: «و تبطل الإقاله بذلك» برای همین است، شما اگر بخواهید شرط کنید این شرط، شرط فاسد است و شرط فاسد هم مفسد عقد است؛ ولی بطلان اقاله اگر به این صورت باشد که قرار بر این باشد که بخشی از ثمن را ندهد، بخشی از ثمن را بدهد، این اقاله نشد، چون اقاله هَدم همان معامله است، هدم معامله این استکه کل ثمن برگردد به مشتری،کل مثمن هم برگردد به بایع، چرا اینجا بقیه ثمن برنگشت؟ اگر واقعاً اینها اقاله کردند، بر

اساس «علی الید» بقیه را ضامن است، چون اقاله کردند دیگر دلیلی بر بطلان اقاله نیست، اقاله کردند؛ منتها بعضپول را نمی دهد،معنایآن این نیست که اقاله باطل است، اگر اقاله باطل باشد؛ یعنی آن بیع قبلی به حال باقی است؛ یعنی مشتری دیگر حق ندارد در آن مثمن تصرف بکند این چنین نیست. اگر اقاله کردند بقیه پول را بایع بدهکار است، چرا؟ چون معنای اقاله این است که وقتی آن گفت «إستقلت» این هم گفت «أقلت» یا به صورت اعطا و اخذ یا به صورت تعاطی متقابل یا به صورت اجرای این دو تا لفظ، بالاخره این معامله بهم خورد و وقتی معامله بهم خورد، کل ثمن برمی گردد ملک مشتری می شود و کل مثمن برمی گردد مال بایع می شود، هر دو نسبت به آنچه که در دست آنهاست محکوم به «عَلَى اليَدِ مَا أَخَذَت» هستند، هر دو باید مال مردم را بدهند، هر کدام درخواست افزایش یا کاهش کردند، می خواهند مال مردم را بخورند؛ ولی اگر خارج از حوزه اقاله باشد بله می توانند؛ ولی دلیلی بر بطلان اقاله نیست. نعم اگر بخواهند شرط بکنند که یک چنین اقاله ای بکنند، این که اقاله نیست. اگر از اول قرار گذاشتند که این چنین اقاله بکنند، این اقاله ای است که خود آنها بدعت درآوردند، اقاله بهم خوردن همان عقد است،اقاله با افزایش و کاهش که هماهنگ نیست. اگر کسی از اول قرار او بر این است که این طور اقاله بکند، این که اقاله نیست.معنای اقاله این است که آن معامله ای که صورت گرفته بهم بخورد، آن معامله ای که صورت گرفته کل ثمن باید برگردد به مشتری و کل مثمن هم باید برگردد به بایع، اینها بخواهند اقاله کنند بطوری که بخشی از ثمن برنگردد یا بخشی از مثمن برنگردد، این دیگر اقاله نیست و این اقاله باطل است.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج ۷، ص ۳۷۱.

بنابراین این بیان محقق که فرمود «و لا ـ تجوز الإقاله بزیاده عن الثمن و لانقصان و تبطل الإقاله بذلک لفوات الشرط»؛ آن «لاتجوز» به قرینه این «تبطل»؛ یعنی «لاتصح»، این اقاله صحیح نیست و اگر در مقام فعل آن پول را ضبط کردند، آن می شود محرّم. پرسش: ... ؟پاسخ: نه، اقاله بیع جدید نیست، اقاله خرید و فروش جدید نیست، اقاله بهم خوردن همان معامله است، چه اینکه فسخ هم بیع جدید نیست. فسخ بیع جدید نیست، بلکه بهم خوردن همان بیع قبلی است؛ منتها تفاوت اساسی فسخ و اقاله این است که در اقالهرضایت طرفین شرط است، در فسخ رضایت «احد الطرفین» کافی است. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، حالا آن به رضایت طرفین است. اگر چنانچه این ارزش پولی در اثر اینکه تورّمی پیدا شده یا مثلاً فاصله زیاد شده، این در خارج حوزه اقاله می گوید من به این شرط رضایت می دهم که فلان بخش یا از همان ثمن به من برگردانییا از جای دیگر به من برگردانی، دیگر اختصاصی ندارد به ثمن. این در خارج از حوزه اقاله می گوید من به این شرط رضایت می دهم که فلان مبلغ به من بدهی، برای اینکه ارزش پولی کم شد یا اضافه شد و مانند آن؛ ولی اقاله را به صورت افزایش یا کاهش ترسیم کردن، مشروع نیست، چون اقاله بهم خوردن همان معامله است، اگر همان معامله است ثمن باید برگردد به مشتری و مثمن برگردد به بایع، هر دو محکوم «علی الید» هستند. اگر اقاله کردند بعد بعضی از پول ها را ندهند؛ یعنی چه؟ یعنی پول مردم را نمی خواهند بدهند. اصلاً معنای اقاله این است که این داد و ستد که بسته شد الآن باز شد و بهم خورد، معنای آن این است که تمام ثمن باید به مشتری برگردد،تمام مثمن هم باید به بایع برگردد، از این به بعد کل واحد از طرفین محکوم به «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» هستند؛آن وقت مال مردم را ندادند حرام است؛ ولی در خارج حوزه اقاله،کسی بگوید من اگر بخواهد رضایت بدهم فلان مبلغ می گیرم، این یک مطلب دیگر است.پرسش: ... ؟ پاسخ: اگر این است پس اقاله نکند، احد الامرین است:یا در خارج حوزه اقاله شرط کند که چیزی بگیرد یا اقاله نکند. اگر در اثر تورّم در اثر اینکه این کالا الآن ارزش ندارد، خب اقاله نکند. اگر خواست عوض آن برای اینکه آن خسارت از دست رفته را ترمیم بکند در خارج حوزه اقاله شرط کند؛ اما «اقاله بما انها اقاله» به این صورت ترسیم بشود که من اقاله می کنم به این شرط که بعضی از پول شما را ندهم، این خلاف شرع است. اصلاً معنای اقاله این است که این ثمن برگردد به مشتری و آن مثمن برگردد به بایع. من شرط بکنم که مال شما را ندهم، خلاف شرع است. این شرط چون مشروع نیست، ولو در ضمن عقد اقاله هم بشود، اثری ندارد «المؤمنون عند شروطهم» این را نمی گیرد؛ پس یا اقاله نکند یا اگر خواست چیزی بگیرد در خارج از حوزه اقاله بکند، اگر در خارج از حوزه رضایت داد که چیزی افزایش کند یا کم کند یا اصلاً مال خودش را می بخشد، مشتری می تواند کل ثمن را ببخشد، بایع می تواند کل مثمن را ببخشد؛ اما هیچ کدام از اینها در متن اقاله نیست. همان طوری که در متن بیع این چنین نیست که بیع بلاثمن ما داشته باشیم، اینجا بیع بلاثمن نداریم، بیع حتماً ثمن دارد، حالا بعد از آن ممکن است ببخشد، کم کند. افزایش و کاهش باید در خارج از بیع باشد، وگرنه در بیع ثمن در مقابل مثمن است.پرسش: ...؟پاسخ: هر چه هم باشد بالاخره خود این مشروع نیست،حقیقت خود اقاله ثابت نشده است چرا؟ برای اینکه اقاله چیز جدیدی نیست، اگر چیز جدیدی بود ممکن بود که این شخص بگوید چون ارزش آن کم شد، تورم شد یا ارزش افزوده پیدا کرد یا تورم پیدا کرد، ارزش مال کم شد، من این را به کمتر از آن می فروشم، این بیع جدید است، اقاله نیست. حقیقت اقاله بهم خوردن بیع قبلی است نه احداث بیع جدید.

در اقاله هم مستحضرید که لفظ خاص و امثال خاص هم جایز نیست، حالا در خصوص اقاله که این حق است یا حکم، گفتند به اینکه معیار تشخیص حق یا حکم این است که حکم قابل اسقاط یا قابل نقل و انتقال یا قابل ارث نیست؛ ولی حق قابل اسقاط، قابل نقل و انتقال، قابل ارث و مانند آن است. در جریان اقاله ممکن است کسی ارث بریِ اقاله را اشکال بکند و بگوید اقاله قابل ارث نیست؛ یعنی پدر یک چیزی را خریده و مرده، حالا پسر بیاید اقاله کند و معامله را بهم بزند. اقاله بعید است که جزء اموری باشد که ارث برده بشود؛ ولی این ضابط باید بررسی بشود که آیا ضابطِ حق و حکم این است که هر چه حق است، قابل انتقال به دیگری است، هر چه حق است قابل ارث است یا این مال احکام و لوازم بعضی از حقوق است. در همان اوایل بحث بیع که فرق بین حکم و حق و اقسام حق مطرح می شد، آنجا اشاره شد که اگر چیزی حق بود و شخص مستحق این حق بود، به این نحو که موردِ حق است نه مقوّم حق، این حق قابل نقل و انتقال است و احیاناً ممکن است که قابل ارث هم باشد، اگر قابل ارث نباشد آن دلیل خاص می خواهد، وگرنه حق آن است که هم قابل نقل و انتقال است و هم قابل ارث، حق این چنین است به نحو مال است؛ ولی اگر در یک موردی شخص مقوّم حق بود نه مورد حق؛ این مستحق مقوّم حق بود که حق به او قیام داشت، نه بر او وارد بود، این قابل نقل و انتقال نیست،یک؛ قابل ارث نیست، دو. در جریان «حق المزاجئه»،«حق القَسم» این طور نیست که قابل ارث باشد یا قابل نقل و انتقال باشد، این زوجه «حق القَسم» خود را به یک زن دیگر بدهد یا «حق المزاجئه» را دیگری به ارث ببرد، از این سنخ نیست. نعم قابل اسقاط هست، چرا؟ چون این شخص مقوّم این حق است نه مورد حق.یک وقت است نظیر «حق تصرّفی»، «حق سَبق» کسی«أَحيَا أَرضَاً مَيتَهً فَهِیَ لَهُ»، (۱) [۷]این ها حقوقی است که شخص مستحق مورد حق است نه مقوّم آن، لذا قابل نقل و انتقال به دیگری هست، قابل ارث هست ومانند آن؛ ولی بعضی از حقوق است که مثل اینکه وقف کرده برای شخص معین، اگر وقف کرده برای شخص معین، مِلک او نیست؛ ولی او حق انتفا دارد و چون او حق انتفاع دارد، دیگر ورثه او ارث نمی برند. فلان شخص مقوّم این حق است نه مورد این حق، لذا قابل خرید و فروش نیست،«حق التولیه» این چنین است؛ اگر کسی وقف کرده تولیت این را به زید داده، دیگر نگفت تعیین متوّلی بعدی به عهده شماست، گفت شما متولی هستی، دیگر نگفت نسلاً بعد نسل، نه گفت نسلاً بعد نسل، نه گفت که شما «حق تولیه» و تعیین متوّلی بعدی به عهده شماست، این شخص که نمی تواند به دیگری منتقل کند و بچه های او هم ارث نمی برند، چون این شخص مقوّم این حق است نه مورد این حق. بنابراین معیار حق این نیست که در هر جا حق است، قابل نقل و انتقال هست، قابل ارث هست و مانند آن. ما اگر دیدیم در جریان اقاله ورثه ارث نمی برند نباید بگوییم این حکم است نه حق، چون بعضی از حقوق هستند که شخص مقوّم آن حق است نه مورد آن حق؛ لذا ارث برده نمی شود. اینها تفاوت رسمی این مسئله بود.

ص: ۱۱۸۱

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۸۰.

لفظ خاص هم که در خصوص اقاله معتبر نیست و این هم قبلاً روشن شد که جزء ابدائیات شارع مقدس نیست، جزء امضائیات شرع مقدس است؛ یعنی اقاله در بین مردم بود و هست و شارع مقدس این را امضا کرده است.

مطلب بعدی آن است که ایشان فرمودند: ما چند مطلب را باید در ضمن جریان اقاله بازگو کنیم که این مطلب در خلال بحث ها هم اشاره شد؛ فرمود به اینکه «تصح الإقاله فی العقد و فی بعضه سَلَما کان أو غیره»؛یک وقت اقاله در کل است،یک وقت است اقاله در بعض؛ در جریان فسخ هم این بحث مطرح شده بود، بعد خیار تبعض صفقه و مانند آن جزء لوازم آن بود هم اشاره شد. حالااگر طرفین اقاله می کنند و می گویند این شخص که این مقدار گندمی که من خریدم، این مقدار برای من کافی است و بقیه را لازم ندارم، شما بیایید بخشی از این مقداری که خریدم این را پس بدهید وپول آن را به من بدهید، بقیه را من قبول دارم؛ این هم درست است. این اگر صد کیلو برنج خرید بعد دید که فعلاً این مقدار برای او لازم نیست و گفت پنجاه کیلو برای من بس است، آن اقاله در بعض است،این هم صحیح است و ثمن را تبعیض می کنند، دیگر جا برای خیار تبعض صفقه نیست. چون اگر در فسخ یک چنین کاری پیدا شد؛ مثل اینکه دو تکه فرش خرید،یک تکه فرش مال دیگری درآمد یا معیب درآمد، مشتری آمده گفته من یکی از این دو تا فرش را قبول دارم اما دیگری را قبول ندارم؛ اینجا مشتری حق دارد بگوید که من آن سالم را قبول دارم اما معیب را قبول ندارم؛ ولی بایع خیار تبعض صفقه دارد، اگر خودش عمداً و تفریطاً این کار را نکرده باشد، اگر خودش عالماً عامداً به اینکه فرش دوم مال دیگری است، این بیع فضولی است یا این معیب است و خود اقدام کرده، او خیار تبعض صفقه ندارد؛ اما اگر او نمی دانست، دو تکه فرش را یکجا فروخت و بعد معلوم شد کهیکی معیب درآمده و فروشنده یکی را پس داد، خریدار خیار عیب دارد و ایشان خیار تبعض صفقه. در جریان اقاله چون رضای طرفین است جا برای خیار تبعض صفقه نیست،از اول می خواست راضی نباشد، اما حالا که راضی شد، دیگر خیار تبعض صفقه ندارد. برخی ها گفتند که این کار صحیح نیست در خصوص اقاله؛ در فسخ ممکن است صحیح باشد، اما در اقاله صحیح نیست، چرا؟ برای اینکه روایاتی که در جلسه قبل خوانده شد در ابواب عقود در آداب تجارت خوانده شد که اقاله مستحب است؛ چه در مسائل اخلاقی و چه در مسائل حقوقی، آنجا دارد که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) از چند چیز نهی کرد: نهی کرد «عَن سَلَفٍ وَ بیع»؛ (1) [8]برابر آن روایت نبوی، اینجا شما جمع کردید بین سَلَف و اقاله؛ یعنی چه؟ یعنی اگر صد کیلو برنج را یا گندم را به بیع سَلَف خرید، در سررسید هنگام تحویل گرفتن، گفت من پنجاه کیلو بیشتر لازم ندارم و نسبت به پنجاه کیلو دیگر اقاله کرد، این معامله تلفیقی است از سَلَف و اقاله؛ آن روایت دارد که «نهی النبی(صلی الله علیه و آله و سلم)عَن سَلَفٍ وَ بیع»؛ بنابراین نمی شود در بیع سلف، تبعیض در اقاله راه پیدا کند.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۸.

آن روایاتی که آن روز خوانده شد، غالب آنها مستحضرید که ضعیف بود؛ منتها مورد عمل اصحاب است در اصل اقاله و روایات دیگر و ادله دیگر را تأمین می کند درباره اقاله اخلاقی و مانند آن. این حکمی نیست که ما بتوانیم با یک روایت ضعیفی ثابت کنیم، قواعد عامه جایز است و اطلاقات ادله می گیرد، اقاله چه کل را بگیرد چه بعض را،یک؛ عمل اصحاب هم روی اینها هست، دو؛ پس اگر چنانچه بخواهد بخشی از اینها را اقاله کند و بخشی از اینها را اقاله نکند، معامله باطل نیست، چون خلاف شرع نیست، برخلاف افزایش یا کاهش ثمن یا مثمن، چون حقیقت اقاله آن است که ثمن برگردد به جای خودش و مثمن برگردد بجای خودش،دیگر افزایش و کاهش نیست؛ اما اگر اقاله در بعض بود، اینکه منافاتی با بیع قبلی ندارد، منافاتی با حق ندارد، منافاتی با «علی الید» ندارد؛ لذا اقاله در بعض جایز است، دیگر خیار تبعض صفقه هم نیست برخلاف فسخ و اقاله در کل هم جایز است؛ لذا این قسمتی که مرحوم محقق فرمود، خیلی ها موافق هستند، فرمود: «و تصح الإقاله فیالعقد»،یک؛ «و فی بعض العقد»، این دو؛ «سلما کان» آن عقد «أو غیره»؛ [(۱)](#) برخلاف این روایتی که دارد که «نهی النبی عن سلف و بیع» یا«سلف و اقاله» البته بر حضاضت ممکن است حمل بشود.

سه فرع را مرحوم محقق(رضوان الله علیه) ضمن این ذکر کرده است فرمود «لاتثبت الشفعه بالاقاله لانها تابعه للبیع» سرّ اینکه در اصل فرمود: «و هی فسخ فی حق المتعاقدین و غیرهما» برای این بود که اینجا مسئله شُفعه را رد کند. اگر اقاله بیع جدید باشد، شریک حق شفعه دارد؛ یعنی اگر یک زمینی را یا یک خانه ای را دو نفر بالاشتراک خریدند و یکی پشیمان شد، بخواهد پس بدهد، این شریکی که پشیمان شد و پس داد، اگر این پس دادن و اقاله یک بیع جدید باشد، این شریک او حق دارد این کار را فسخ کند و بگوید ثمنی که او به شما داد من می دهم، این نصف مال من باشد، این حق شُفعه معنایش همین است؛ حق شفعه معنایش این است اگر دو نفر یک زمینی را بالاشتراک مالک هستند، اگر احدالاشریکین خواست بفروشد باید به شریک خودش بفروشد، اگر به دیگری فروخت، این شریک حق شُفعه دارد و می تواند آن بیع را بهم بزند، خودش تصاحب کند. اگر اقاله بیع جدید باشد، این شخص؛ یعنی شریک می تواند این معامله و بیع را فسخ کند، ثمن را به شریک خودش بدهد و آن نصف را خودش بگیرد؛ ولی اگر گفتیم اقاله، اقاله است مطلقا، بیع جدید نیست؛ هم نسبت به بایع و مشتری بیع نیست و هم نسبت به شریک و شخص ثالثبیع نیست، آن وقت این شریک به آن شریک می تواند بگوید که من که نفروختم، آن بایع هم می تواند بگوید من که نخریدم. هر جا بیع باشد، شریک حق شُفعه دارد، در حالی که ما بیعی نکردیم. اقاله بیع نیست چه نسبت به بایع و مشتری و چه نسبت به این شریک. آنچه را که در بخش اول فرمودند «و هی فسخ فی حق المتعاقدین و غیرهما»، همان را به صورت فرع بیان کردند «لاتثبت الشفعه بالاقاله لانها» یعنی این شفعه «تابعه للبیع» این که بیع نیست. در بیع شُفعه یک حقی است در خصوص بیع، در سائر عقود این نیست. در اقاله هم که یک پیمان جدید است چون بیع نیست، شُفعه راه ندارد.

۱- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام(ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۱ و ۶۱.

مطلب دیگر که خیلی علمی هم نیست، آن است که برای اینکه توهم نشود بیع که بهم خورد، آن لوازم و توابع هم بهم می خورد این را بازگو کردند. یک بنگاهی آمده تمام تلاش و کوشش را کرده تا این زمین را این آقا بخرد و آن آقا هم بفروشد، یک حق الزحمه ای هم به این بنگاهی دادندف به این دلّال که دلالت کرده، راهنمایی کرده فروشنده را به خریدار و خریدار را به فروشنده، این حق دلالی دارد، حالا چون این معامله بهم خورد آنهایی که در بنگاه کار می کردند، دلالت می کردند، آن زحمات اینها هدر است و پول باید برگردد؟ فرمود نه آن کار خودش را کرده، کار حلال انجام داد و مزد حلال هم گرفت، این اقاله که فسخ آن معامله است، فسخ همه مقدمات و لوازمش که نیست که کارهای قبلی کان لم تکن باشد، لذا فرمود «لاتثبت اجره الدلال بالتقایل» چرا؟ «لسبق الاستحقاق»، آن بنگاهی کار کرد، مستحق اجرت بود و این کار هم در برابر اجرت بود، عمل مسلم هم محترم است، دیگر چرا باید برگردد! کیّال و وزّان به تعبیر ایشان؛ آنهایی که کیل کردند، وزن کردند، تست کردند، هر کاری کردند، آنها اجرتشان محفوظ است، آنها برنمی گردد، چون آنها در متن بیع راه ندارد، لذا فرمود که «لاتثبت اجره الدلال بالتقایل» چرا؟ «لسبق الاستحقاق».

بعد فرمودند «الثالث اذا تقایلا رجع کل عوض الی مالکه» این برابر قانون «علی الید» است. این ضمان، ضمان معاوضه است؛ اگر احد العوضین تلف شد، ضمان معاوضه به ضمان ید تبدیل می شود، یعنی چه؟ یعنی اینکه وقتی بیع به نصابش خود رسید، ضمانی که اینجا مطرح است، ضمان معاوضه است؛ یعنی فروشنده مبیع را ضامن است و خریدار، ثمن را ضامن است نه قیمت را. حالا گاهی تراضی کردند که ثمن بیشتر از قیمت است یا کمتر از قیمت است یا معادل قیمت است. مشتری ضامن ثمن است نه ضامن قیمت، بایع ضامن مبیع است. وقتی فسخ شد یا اقاله شد، این ضمان هم همان ضمان معاوضه است؛ یعنی بایع باید ثمن را برگرداند و مشتری باید مثمن را برگرداند، این قاعده اولیه است. حالا اگر احدهما تلف شد، این ضمان معاوضه به ضمان ید تبدیل می شود؛ وقتی مال مردم از بین رفت و چون مال مردم از بین رفت، برابر قاعده ید «علی الید ما اخذت حتی تؤدی» ضامن است، «علی الید» ضمانش ضمان ید است؛ ضمان ید این است که آن کالا یا شئ اگر مثلی بود مثل واگر قیمی بود قیمت، ضمان معاوضه کاری به مثل و قیمت ندارد، ضمان معاوضه عوض در قبال معوض است، این ضمان ید است که با مثل و قیمت کار دارد. بعد از اقاله اگر عین موجود بود که خود عین برمی گردد بر اساس ضمان معاوضه و اگر احد العینین تلف شد، این ضمان تبدیل می شود به ضمان ید. تعبیر ایشان این است که فرع سوم: «اذا تقایلا رجع کل عوض الی مالکه» روی قاعده اولی، «فان کان» آن کل واحد از دو عوض «موجودا اخذه» صاحب حق، حق خودش را می گیرد، «و ان کان مفقودا» اینجا ضمان معاوضه تبدیل به ضمان ید می شود، «ضمن بمثله ان کان»؛ یعنی آن تالف «مثلیا و الا بقیمته» اگر آن قیمی باشد. وجوه دیگری هم که برای این کار مطرح کردند نمی تواند تام باشد. این پایان بحث اقاله بود و اگر یک فرع جدیدی در مسئله اقاله مطرح شده باشد، آن را به خواست خدا فردا مطرح می کنیم وگرنه وارد بحث دیگر می شویم.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

بعضـی از فروع جزئی در مبحث اقـاله مانـده است که به اینهـا اشـاره بشـود - إن شـاء الله - وارد بحث قرض بشویم که آخرین بخش از بخش هـای کتـاب شـریف شـرایع است و مبحث تجـارت. در جریـان اقـاله پنـج قول در جانب اهل سنّت وماننـد آن هست، که برخی از آن اقوال خمسه این است که اقـاله بیع است مطلقـا: چه دربـاره طرفین، چه دربـاره شـفیع و دیگران این بیع است. برخی ها بر آنند که اقاله مطلقا بیع نیست، نسبت به شـریک بیع است که او حق شـفعه دارد. برخی بر آنند که چون حق شفعه در اقار است در زمین و اینهاست در کالاهای دیگر نیست، مثل گنـدم و جو و این کالاها حق شـفعه راه نـدارد باید عین، زمین باشـد، چون این چنین است پس اقـاله بیع است در صورتی که مبیع جزء اقـار باشـد. برخی هـا بین قبـل از قبض و بعـد از قبض فرق گذاشـتند که حتی خواسـتد بگویند اگر قبل از قبض این کالا تلف شد، مشمول قاعده « کُلُّ مَبِیعٍ تَلِفَ قَبْلَ قَبْضِهِ فَهُوَ مِنْ مَالِ بَائِعِهِ» (۱) هست؛ در حالی که اقاله بیع نیست تا تلف قبل از اقاله به منزله تلف قبل از قبض باشد. برخی اقوال دیگر هم در بین اهـل سنّت هست. همه این اقوالی که تقریباً به چهار تا از اینها اشاره شـد، اینها متفرّع است بر اینکه اقاله، مبادله مال به مـال باشـد تملیـک متقابل باشـد و ماننـد آن. اصـلاً اقاله کار ایجابی و ایجازی نمی کنـد، تبادل مال نیست، تملیک مال به مال نیست؛ بلکه هدم تملیک قبلی است، هدم تبادل قبلی است، چیز دیگر نیست. نظیر فسخ، گرچه با فسخ در بعضی از احکام فرق دارد کما تقدّم، الا اینکه در هدم بودن بین فسخ و اقاله فرقی نیست. هدم تبادل تبادل نیست، هدم تملیک، تملیک نیست؛ مالی را دو نفر تبـادل کردنـد بعـد بهم می زننـد این بهم زدن بهم زدن تبـادل است نه تبادل؛ بهم زدن تملیک است نه تملیک، پس هیـچ عنوانی به عنوان بیع و ماننـد آن بر آن صـادق نیست تـا مـا بگوییم آیـا این بیع است مطلقـا یا نسبت به شـفیع بیع است یا درباره اقار بیع است یا اگر تلف قبل القبض شد حکم بیع را دارد از این قبیل نیست.

ص: ۱۱۸۵

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص۳۰۳.

مطلب بعـدی آن است که آیا اصـلاً اقاله عقـد است یا نه؟ اگر چنانچه عقد نباشد سـخن از اینکه آیا بیع است یا بیع نیست، جا نـدارد. لـذا مرحوم صاحب جواهر و سایر این فقهای بزرگوار تعدّی کردند و گفتند که نه تنها بیع نیست اصلاً عقد نیست جزء ایقائـات است، اگر عقـد نبود یقینـاً بیع نیست و اگر بیع نبود هیـچ کـدام از این اقوال خمسه که این آقایان دارنـد جاری نیست، اصـلاً بیع نیست تا ما بگوییم بیع است مطلقا یا «بالقیاس الی الشفیع یا اذا کان المبیع اقارا یا اذا کان التلف قبل القبض» حکم بیع را دارد اینها نیست. اگر این هـدم است و اگر رضایت یکطرفه و انشای طرف دیگر لازم است؛ پس جزء عقـد نیست شبیه ایقاع است در ایقاع تمام کار به دست یک نفر است طرف مقابل خواه رضایت داشـته باشد خواه کراهت داشـته باشد این ایقاع واقع می شود. اما در جریان اقاله گرچه طرف دیگر باید راضی باشد، اما نه قبول فعلی در آن شرط است، نه قبول قولی در آن شرط است عقـد یک انشای بارز و مبرز می طلبد یا باید فعل باشد یا قول باشد که این انشا را نشان بدهد که بشود تجارت، اگر عقد

است دو تا پیمان بهم گره خورده است. اگر این پیمان بارز نشده باشد اظهار نشده باشد «لابالفعل و لابالقول»، این دیگر پیمان نیست.

بنابراین در اقاله همین که مستقیل؛ یعنی این کسی که پشیمان شده با لفظ یا با فعل کاری انجام داد یا گفت «استقلت» یا کالا را آورده در مغازه دارد پس می دهد همین، فروشنده یا می گوید «اقلت» که قول است یا با فعل این را تحویل می گیرد که فعل است یا نه قول است نه فعل، فقط رضای درونی است؛ معلوم می شود این عقد نیست. در بحث اقاله قبلاً اشاره شد یک وقت است انسان می خواهد در مال دیگری تصرف بکند این صرف رضای درونی کافی است بر اساس «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ» (۱) اینجا عقد نیست، تبادل نیست، تملیک متقابل نیست؛ می خواهد در خانه دوست خود نماز بخواند یا ﴿أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ﴾ (۲) آنجا دو روز بنشیند همین که علم به رضا دارد کافی است، این عقد که نیست تملیک هم که نیست، صرف اباحه تصرف است در این موارد، خواه به صورت تملیک باشد خواهد به صورت اباحه تصرف باشد رضای درونی کافی است، اما اگر به عنوان تجارت باشد صرف رضای درونی کافی نیست یک تعهد متقابل لازم است یا عقد قولی است یا عقد فعلی، اینکه در تعبیرات مرحوم صاحب جواهر (۳) و امثال صاحب جواهر (۴) هست که آمده اند معاطات را در قبال عقد قرار دادند این تام نیست، البته برابر با مبنای این آقایان است که می گفتند معاطات مفید اباحه است؛ ولی حق آن است که معاطات عقد است منتها عقد فعلی، از فعل همان برمی آید که از قول برمی آید فعل می تواند وسیله انشا باشد اگر فعل می تواند وسیله انشا باشد مثل قول، کار قول را می کند این دیگر حقیقت شرعیه که ندارد یک امر عقلایی است شارع هم امضا کرده عقلا هم هر دو قسم آن را دارند.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۴، ص۵۷۲، ابواب المزارومایناسبه، باب ۹۰، ط آل البیت.

۲- نور/سوره۲۴، آیه۶۱.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۲، ص۲۱۶.

۴- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۳، ص ۷۱.

بنابراین عقد، پیمان گاهی بین دو تا قول است مثل «بیعت و اشتریت»، گاهی بین دو تا فعل است مثل تعاطی متقابل، گاهی بین یک قول و یک فعل است؛ یکی می گوید «بعت» یکی تحویل می گیرد که تلفیقی است از فعل و قول، همه اینها بیع است و همه اینها عقد است. در اقاله چون هیچ کدام از این اقوال و افعال کار تبدیلی ندارند کار تملیکی ندارند کار هدم و تخریبی دارند جزء عقد نیستند یک ۰۸:۵۵ جزء بیع نیستند یک و عقد هم نیستند برای اینکه مبرز نمی خواهد. پرسش: ...؟پاسخ: آن نکاح است که عقد است؛ ولی طلاق جزء ایقائات است: چه طرف راضی باشد چه طرف راضی نباشد به احد طرفین وابسته است، نه قبول فعلی او لازم است نه قبول قولی او لازم است این جزء ایقائات است، بنابراین اقاله به ایقاع شبیه تر است تا عقد، اگر اقاله به ایقاع شبیه تر بود آن اقوال پنج گانه اهل سنت که برخی بر آن بودند که بیع است «بالقول المطلق» یا بیع است «بالقیاس الی الشفیع» یا بیع است «اذا کان المبیع اقارا» یا بیع است بالنسبه به تلف قبل از قبض و مانند آن، هیچ کدام از اینها جاری نیست اصلاً این عقد نیست تا ما بگوییم این بیع است یا نه؟ این هم مطلب دوم.پرسش: ... ؟ پاسخ: آن از آن جهت نیست بر فرض هم باشد ایجاب لازم نیست بالقول باشد یا بالفعل باشد رضای او همین که کشف شد کافی است. بر فرض «استقلت» قبول باشد که قبل از ایجاب است، این «استقلت» نه «اقلت» قولی می خواهد نه «اقلت» فعلی می خواهد، صرف رضای درونی بایع کافی است این معلوم می شود که به ایقاع نزدیک تر است تا عقد. در جریان «لایحل مال امرء مسلم الا بطیب نفسه»، همین که ما بدانیم طرف راضی است، ما در اتاق او نماز بخوانیم کافی است این که عقد نیست. گاهی اباحه می کند این مستبیح است آن مبیح، فایده این عقد اباحه است. عاریه عقد است این مستعیر می گوید این را به من عاریه بده، آن معیر یا بالفعل یا بالقول می گوید عاریه دادم. گاهی شرط می کنند عاریه مضمونه می شود؛ ولی عاریه مصطلح عقد است جزء عقود جائزه هم هست، یک کتاب خاصی هم دارد بنام کتاب العاریه؛ چون عقد است محل بحث است، اما اقاله جزء عقود نیست؛ لذا کتاب جدایی به عنوان اقاله مطرح نشده، در پایان مبحث بیع چون گاهی اقاله راه پیدا می کند اقاله را طرح کردند برخلاف عاریه، عاریه مال مردم را گرفتن است و اگر عاریه مضمونه نباشد این شخص عمداً تفریط نکرده باشد این ظرف اگر از دستش افتاد و شکست ضامن هم نیست، این عقد است حکم آن هم مشخص است؛ ولی در جریان اقاله صرف رضای طرف کافی است. پس ما یک تجارت عن تراض داریم که عقدی است مقرون به رضا، یک «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسٍ مِنْهُ» داریم که یک تصرفی است مقرون به رضا، این تصرف مقرون به رضا که عقد نیست، اگر ما علم داریم که فلان شخص راضی است که ما این کتاب او را بگیریم یک روز مطالعه کنیم همین اباحه است، دیگر عقد نیست. بنابراین اقاله به ایقاع شبیه تر است تا عقد، وقتی عقد نبود بیع نیست وقتی بیع نبود هیچ کدام از آن اقوال خمسه و مانند آن مطرح نیست.

ص: ۱۱۸۷

فرع سوم آن است که اقاله لازم است یا جائز؟ با مسئله قبلی روشن می شود که این مسئله سوم هم راه ندارد برای اینکه این اصلاً عقد نیست تا شما بحث بکنید این عقد جایز است یا عقد لازم؟ البته ما فسخ را فسخ جایز نداریم اگر فسخ است فسخ لازم است، آن بیع است که می تواند لازم باشد تارهً و جایز باشد اُخری و ذاتاً لازم باشد در اثر یکی از اقسام چهارده گانه و مانند آن اگر خیاری شد بشود جایز.؛ ولی در مسئله فسخ، ما فسخ جایز نداریم اصلاً فسخ برای آن است که معامله بالکل هدم بشود. آن عقد است که می تواند لازم باشد تارهً و جایز باشد اُخری و چون اقاله شبیه به فسخ است و یا در بعضی احکام همانند فسخ است؛ لذا ما فسخ جایز نداریم فسخ برای اینکه کار را یکطرفه کند، گذشته از اینکه هم اکنون ثابت شد اقاله عقد نیست تا درباره آن بحث بکنیم به اینکه آن جایز است یا جایز نیست، شبیه ایقاع است، بنابراین مجالی برای بحث درباره لزوم و جواز آن نیست.

فرع چهارم این است که در جریان اقاله گفته شد اگر چنانچه این مستقیل درخواست اقاله کرد و آن بایع یا هر کدام از دو طرف مقیل شدند و این استقاله را پذیرفتند اگر عین مال موجود است که عین مال را برمی گردانند وگرنه قیمت را برمی گردانند. ترسیم و تصویر این مسئله که اگر عین موجود بود عین وگرنه بدل آن بنام قیمت یا مثل، این؛ یعنی چه؟ این شخص کالایی را خرید و چون خرید و خیاری هم در کار نبود در این تصرف کرد یا به دیگری فروخت یا اگر مأکول و مشروب بود نوشید آن نوشیدنی را یا اگر خوراکی بود خورد و مصرف کرد، بعد مستقیل آمد اقاله کرد، چون عین موجود نیست قیمت آن هست، قیمت آن کجاست؟ شما لابد خواهید گفت در ذمه مقیل است، خب آن طرف دیگر که مقیل است این کالا را خرید و خورد یا فروخت، مال خودش را فروخت. قیمت این کجا هست در ذمه اوست؟ انسان در مال خودش تصرف بکند قیمت آن به ذمه می آید؟ این؛ یعنی چه قیمت آن؟ مستقیل وقتی استقاله کرد مقیل پذیرفت، گفتید اگر عین موجود است عین برمی گردد وگرنه قیمت آن برمی گردد قیمت آن کجاست؟ لابد در ذمه مقیل است در ذمه مقیل است؛ یعنی چه؟؛ یعنی آن وقتی که مقیل مال خودش را تصرف کرد قیمتش آمد در ذمه او؟ این؛ یعنی چه؟ مال خودش را فروخت یا مال خودش را تصرف کرد قیمت بیاید کجا؟ یک وقت است که مال غصبی است «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» (1) می گوید که ید شما ید ضمان است ضمان او هم ضمان ید است نه ضمان معاوضه است، اگر عین موجود است عین عین را باید برگردانی و اگر عین تلف شد، شما یا تلف کردید بدل این در ذمه شما می آید چون مال مردم است، اما اینجا شما مال خودتان را تصرف کردید، کسی مال خودش را تصرف بکند قیمت آن به ذمه می آید؟ این؛ یعنی چه؟ پاسخ این شبهه این است که وقتی شارع مقدس یک چیزی را ترسیم کرده است لوازم آن را هم ترسیم می کند اقاله را شارع مقدس تجویز کرد بنای عقلا بر این بود و شارع مقدس هم همین را امضا کرده است، امضای شارع مقدس هم محدود به زمان بقای عین نیست گفت اگر عین موجود است عین وگرنه بدل، معلوم می شود که شارع مقدس فرمود اگر این عین موجود است که مستقیل عین خودش را می گیرد و اگرنه، قیمت بجای اصل می نشیند تا در زمان اقاله به مستقیل برگردد نه ذمه گیرنده مشغول است! مگر این فرق دارد؟ اصل مسئله که روشن بشود فرقش هم روشن می شود. اصل مسئله این است که کسی مال مردم را که گرفته بر اساس «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» عین مال را باید برگرداند، اگر مال تلف شد یا او اتلاف کرد، بدل این مال در ذمه همین شخص غاصب می آید، برای اینکه مال مردم را گرفته این مال این. چون بدل این را گرفته بنابراین «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ» حاکم است؛ ولی در اقاله وقتی کالایی را خرید ملک طلق اوست حق تصرف دارد یا خودش مصرف می کند یا به دیگری می فروشد اگر خودش مصرف کرد، یا به دیگری فروخت دیگر ذمه او مشمول به قیمت نیست، چون آدم که ذمه مال خودش را که ضامن نیست؛

ولی چون شارع مقدس فرمود: اقاله حقی است برای مستقیل و شما می توانی این حق را امضا بکنی، پس یک امری هست که می توانـد آن معامله را هـدم کنـد، معامله قبلی وقتی هـدم شد اگر عین موجود است عین و گرنه بدل آن، اگر مثلی است مثل، قیمی است قیمت. پس شارع مقـدس قیمت آن را در ذمه او قرار نداد که این شـخص بدهکار باشد، شارع مقدس قیمت آن را در عالَم اعتبار بجای این عین نشانده که اگر مستقیل استقاله کرد شما قیمت آن را به او بپردازی نه اینکه شما ضامنی؟

ص: ۱۱۸۸

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

بنـابراین شـارع مقـدس وقتی اقـاله را ترسـیم کرده است و تجویز کرده است معنای اقاله هم این است که مسـتقیل می توانـد به کالای خود یا بـدلش برگردد، آن وقت شارع مقدس در عالَم اعتبار، بدل این عین را جای این عین گذاشـته تا مسـتقیل به حق خود برسد حالا سؤال: چه فرق است ما بین اینکه در «علی الید» شـما می گویید وقتی عین تلف شد شخص بدل را ضامن است اینجا نمی گوییـد که وقتی عین تلف شد بدل را ضامن است؟ بگوییم برای اینکه در جریان «عَلَی الْیَدِ» که غاصب ضامن اسـت ذمه او مشغول است، ذمه او مشـغول است که این عین را بپردازد هر وقتی که صاحب مال آمـد می گوید عین مال مرا بده، در ظرف ادا نه در ظرف تلـف، قیمت «یـوم الاـداء» نه قیمت «یوم التلف» خود این عین در عـالم اعتبـار در ذمه این شـخص هست، صاحب مال، این مالباخته، وقتی که به این شـخص تلف کننـده به این غاصب مراجعه می کنـد در «یوم الادا» می گوید مال مرا بـده می گویـد تلف شـد، می گویـد بـدلش را به من بـده؛ پس بـدل «یوم الادا» را باید بپردازد. اما وقتی اقاله می خواهد بکند همان لحظه ای که عین تلف شـد بـدل آن جای آن می نشـیند «قلّ أو کَثُرَ» دیگر بدل «یوم التلف» را باید به او داد نه بدل «یوم الاـداء» را، مگر ذمه این مقیـل مشـغول بود؟ مگر بـا مقیل اتلافی کرده مال مردم را تا ذمه او مشـغول باشـد؟ در عالم اعتبار این عین اگر موجود است مسـتقیل می آید عین خودش را می گیرد اگر عین تلف شد فوراً شارع مقدس بدل عین را جای آن عین می نشانـد که اگر مسـتقیل آمـد اسـتقاله کرد بگیرد برود همین. لذا بدل «یوم التلف» در آنجا مطرح است نه بدل «یوم الادا» نه «اعلی القیم». در جریان غاصب این مسـئله مطرح است که «اعلی القیم» لازم است، چون غاصب مأخوذ به اشق احوال است، آن مسئله ضامن مطرح است اما اینجا از آن قبیل نیست.

ص: ۱۱۸۹

فتحصل یک فرق جوهری بین «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ» در مسئله غصب و مسئله اقاله است، در مسئله اقاله اگر مقیل آن کالا را تلف کرد یا در نزد مقیل آن کالا تلف شد، فوراً قیمت همان «یوم التلف» بجای عین می نشیند تا مسئله استقاله شکل بگیرد؛ ولی در جریان «عَلَی الْیَدِ» که غاصب هست ذمه اوست، عین از خارج به ذمه رفته است، چون ندارد که «علی الید قیمه ما اخذت أو بدل ما اخذت»، بلکه «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ»، عین آن عین در عالم اعتبار در ذمه اش است؛ لذا بنای عرف هم بر این استکه مال مرا بده، ظرف مرا بده، اتومبیل مرا بده، می گوید حالا که نداری قیمت آن را بده، این از همان اول به سراغ مال خودش می رود؛ لذا وقتی که می خواهد ادا بکند، چون آن مال نیست قیمت «یوم الادا» را می دهد، برخلاف مسئله اقاله، چون ذمه شخص که مشغول نیست، ذمه مقیل چه اشتغالی دارد به بدل؟ همان جا که عین تلف شد بدل آن را شارع مقدس اعتبار کرده که باقی است تا اگر مستقیل استقاله کرده بیاید بدلش را بگیرد.

پرسش: ... ؟پاسخ: چون مال خودش بوده ضامن نیست دیگر، دلیل ندارد که ذمه او مشغول باشد ذمه او به هیچ چیز مشغول نیست. چون شارع مقدس استقاله و اقاله را تشریع کرده است حتی بعد تلف عین، معلوم می شود که چیزی را به جای عین گذاشته است، نه در ذمه او قرار داد. ذمه این که مشغول نیست مال خودش را تصرف کرده ضامن باشد؟! شارع که گفت استقاله جایز است حتی بعد از تلف عین؛ یعنی چه؟؛ یعنی وقتی عین تلف شد ذمه این شخص مشغول است؟ انسان مال خودش را تصرف کرده ذمه او مشغول باشد؟ مال دیگری را که تصرف نکرده تا ذمه او مشغول باشد که. شارع مقدس بدل آن عین را در عالم اعتبار جای آن عین نشانده که اگر مستقیل آمد آن بدل را بگیرد نه اینکه ذمه این شخص مشغول است، منتها در مقام پرداخت این شخص مقیل همان بدلی را باید بپردازد که شارع مقدس بجای عین نشانده؛ یعنی بدل «یوم التلف» نه بدل «یوم الادا» چیزی در ذمه او نیست برخلاف مسئله «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ»؛ «علی الید ما اخذ» آن مالباخته که آمد می گوید اتومبیل مرا بده، عین خودش را می گیرد. بر فرض محال اگر ممکن بود آن تالف برگردد، این مالباخته همان را می خواست؛ ولی چون آن نیست می گوید حالا که نیست بدلش را بدهد. آنیکه حدیث «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ»می گوید «ما اخذت» در ذمه اوست «ما اخذت» عین است، لذا می شود قیمت «یوم الادا» اینکه این بزرگان بعضی در این قسمت می گویند قیمت یوم القبض درباره او می گویند قیمت «یوم الادا» برای همین حدیث و همین کلمه «ما» است، «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ» این «ما اخذت» را باید بدهد برفرض محال اگر ممکن بود این تالف برگردد و به حال اوّلی برگردد مالباخته همین را می خواهد حق تبدیل هم ندارد. پرسش: ... ؟پاسخ: نه، چون ما اینجا دلیل نداریم که مقیل و مستقیل «علی المقیل ما اخذت» ما چنین تعبیری نداریم که استفاده کنیم چون چنین تعبیری نداریم وقتی مستقیل می خواهد مراجعه کند و شارع مقدس اقاله را تشریح کرده است، اقاله قائم به عین است اگر این عین تلف شد شارع مقدس فوراً همان جا بدل آن عین را جای آن عین می نشاند که اگر مستقیل آمد بدلش را بگیرد اگر نیامد که هیچ؛ ولی ذمه این شخص مشغول نیست برای اینکه مال خودش را تصرف کرده، ذمه اش مشغول باشد؛ یعنی چه؟! انسان که مال مردم را تلف نکرده در مسئله اقاله، که ضامن باشد که! مال خودش را فروخته یا مال خودش را مصرف کرده، دیگر ذمه او مشغول باشد؛ یعنی چه؟ لذا قیمت بدل «یوم التلف» را باید بپردازد نه بدل «یوم الاداء» را.

بخشی از فروع ریز هم که مربوط به مسئله اقاله هست که خیلی علمی نیست آنها را صرف نظر می کنیم. مرحوم محقق(رضوان الله علیه) کتـاب شـریف تجـارت را با بحث قرض به پایان می برنـد. مسـئله قرض، مسـئله اقاله جزء کتاب های ملحق به بیع بود یک سـری کتاب جدایی هم هست، حالا ایشان در باب تجارت این را ذکر کردند و اگر به خواست خدا این مسئله قرض تمام بشود از بحث تجارت بیرون می رویم؛ ولی در اذهان شریف شما باشد که آیا با پیشرفت صنعت و جریان دنیای امروز، ما یک تجارتی داریم یک قرار معاملی داریم که اسـلام پیش بینی نکرده باشد برای آن قانون نداشـته باشد؟ چه از نظر کالا چه از نظر نحوه داد و سـتد. آیـا داریم یـک چیزی که فقه مـا نتوانـد جواب نقـد دربـاره آن داشـته باشـد؟ بالاـخره دنیای کنونی چیزهای جدیـدی را کشـف کرده، سـنن و آدابی را کشـف کرده، آیـا سـؤالی را کرده که فقه نتوانـد جواب بدهـد یـا نه همه اینهـا زیر مجموعه قوانین کلی فقه است؛ این حتماً در اذهان شـریف شما باشد و مرحوم آقا شیخ محمد حسن پسر مرحوم آقا شیخ جعفر کـاشف الغطـاء(رضوان الله علیهمـا و علی جمیعهم) او در کتاب شـریف انوار الفقاهه تقریباً پنجاه و شـش هفت قاعـده فقهی را آنجـا ذکر می کنـد این خانـدان خانـدان فقه بودنـد اصـلاً. این «یجب، یحرم» برای آنهـا مثل آب روان بود از بس این خانواده خـانواده فقه بود و فقه کار کردنـد آنها که دسـتشان یک قـدری دور است، احوط و امثال ذلک در فتواهای آنها کم نیست اما اینهـا که فحـل هسـتند در میـدان فقه، کمتر الاحوط کـذا، الاحوط کـذا، یجب، یحرم، یجب، یحرم روشن است برای اینها، چه هست، چه نیست، چه مسـتحب است، چه حرام است، چه مکروه است، فرزنـدان اینها «ولـد فقیها» حشـر اینها با اهل بیت(علیهم السلام) اینها از کسانی هستند که سهم وافری در ترویج فقه اهل بیت دارند؛ حالا - إن شاء الله - این تعبیر ایشان را می خوانیم، می گویـد کشورهایی که دوردست هسـتند شارع به اینها اجازه داد که یک فواعـد فهقی هم داشـته باشـند؛ منتها در چارچوب قواعد کلی، کالا باید حلال باشد، فروشنده و خریدار و اینها باید بالغ و اینها باشند، اما نحوه معامله، کیفیت قرارداد را خودشان می تواننـد، ابـداع بکننـد؛ این تعبیر یک قاعده ای است که ایشان در دو سه سـطر ذکر می کنند یک تعبیر بلندی است که اگر شارع مقدس این را تجویز کرده ما در مشرق عالم در مغرب عالم چیزی نداریم که شرع درباره آن فتوا نداده باشد.

مرحوم محقق(رضوان الله تعالی علیه) در پایان بحث تجارت، مسئله اقاله را ذکر کرده مسئله قرض را ذکر کرده قبلاً- هم به عرضتان رسید که این وسائل صاحب وسائل شیخ حر عاملی(رضوان الله علیه) این بیست جلدی کتاب روایی به منزله شرح روایی شرایع است. ما اگر می خواستیم ببینیم این روایت را مرحوم صاحب وسائل در کدام قسمت وسائل بیان کرد، اول می رفتیم به سراغ شرایع ببینیم که محقق در شرایع این را در کدام قسمت فقه مطرح کرده، بعد از آنجا می فهمیدیم که مرحوم صاحب وسائل این را در کجا ذکر کرده. مرحوم صاحب وسائل همین کار را هم کرده وسائل را برابر کتاب های علامه مثل تحریر، قواعد، تذکره، منتهی و مختلف ، تنظیم نکرده برابر شرایع تنظیم کرده؛ لکن در مسئله اقاله و قرض، چون غالب این فقها نظر شریف او این است که این مربوط به کتاب بیع نیست، این را از کتاب بیع درآورده، بخشی از اقاله را در ابواب التجاره ذکر کرده، بخشی از قرض را در کتاب دین ذکر کرده؛ غرض این است که این دو تا مبحث را؛ یعنی «باب الاقاله» «باب القرض» را که مرحوم محقق در شرایع در پایان مبحث بیع به عنوان مقصد رابع و خامس (1) کتاب «سلف» فصل دهم ذکر کرده که در باب «سلف» است مرحوم صاحب وسائل این کارها را نکرده. بخش پایانی شرایع در کتاب التجاره کتاب القرض است.

۱- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام(ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰ و ۶۱.

قرض داخل در تجارت هست؛ ولی داخل در بیع نیست، اینکه مرحوم محقق در کمال نظم کتاب نوشته؛ ولی کتاب القرض را اینجا ذکر کرده کتاب السلف را اینجا ذکر کرده؛ سرّش این است که عنوان مبحث ایشان کتاب التجاره است نه کتاب البیع، اگر کتاب البیع بود مبحث اقاله یا مبحث قرض اختصاصی به مسئله بیع نداشت، اما درباره اصل تجارت بحث می کند خب تجارت عنوان جامعی است که می تواند سلف، اقاله و قرض را زیر مجموعه خودش داشته باشد.

در جریان قرض که عقد است برخلاف مطلق دین، قرض عقد است: ایجابی دارد، قبولی دارد، مفید ملکیت است یک عقد لازم است که احکام خاص خودش را دارد که ممکن است بعضی از آنها که ضروری و مهم است مطرح شود؛ اما دین جامع است؛ هم قرض را شامل می شود، هم غیر قرض را. در جریان قرض وقتی ایجاب و قبول به نصابش رسید؛ یعنی قرض دهنده گفت: «أقرضتک» آن قرض گیرنده گفت: «قبلتُ» یا قرض گیرنده گفت «إقترضت» قرض دهنده گفت: «أقرضت» با عقد قولی این پیمان را بستند یا با عقد فعلی با اماراتی که آن را همراهی می کند این را بستند این عقد منعقد می شود، عقد لازم است مفید ملکیت هم هست و مقترض می تواند با این مالِ قرضی کارهای ملکی انجام بدهد آثار ملکیت را بر آن بار کند؛ یعنی تصرفاتی که نظیر «لا بیعَ إلاّ فِیمَا تَملِك» (۱) «لا وقف الا فی ملك» «لا عِتقَ إلاّ فِی مِلكٍ» (۲) که در ملك باید انسان مالك باشد تا این کار را انجام بدهد در آن جاری است؛ ولی دَین گذشته از اینکه قرض را شامل می شود، در صورت اتلاف را در صورت قهری را سهوی را عمدی را همه را شامل می شود «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (۳) نسیه خرید ضامن است دین،است سلف فروخت ضامن است دین است مال کسی را تلف کرد سهواّ، عمداً، خطئاً، عصیاناً و نسیاناً، دین است اینها کاری به عقد ندارد برخلاف قرض.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۳، ص ۲۳۰.

۲- عوالی اللئالی، محمدبن علی بن ابراهیم ابن ابی جمهورالاحسانی، ج۲، ص۲۹۹.

۳- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۲.

بنابراین یک فرق اساسی بین دین و بین قرض است، لذا در مسئله دین آنجا که «اتلف مال الغیر» باشد مسئله غصب باشد آنجا سخن از «اعلی القیم» مطرح است، یک؛ سخن از تفاوت بین «یوم التلف» و «یوم الادا» است؛ این اختلاف آرا هست؛ اما در جریان قرض مشخص است که این گندم را قرض داد و همین مقدار گندم می خواهد. در جریان ربا گفتند «کُلُّ قَرضٍ جَرَّ نَفعَاً فَهُوَ سُحتٌ» (1) جریان ربا قبلاً هم اشاره شد که قرض دهنده یک وقتی همین مال را قرض می دهد می گوید من این صد درهم را به شما قرض دادم یک وقتی مالیّت را قرض می دهد می گوید من به شما مالی را قرض می دهم چیزی قرض می دهم که مالیتش این است که من بتوانم با آن صد کیلو برنج تهیه کنم، شما هم بعد از یکسال مالی به من بدهید که من بتوانم با آن صد کیلو برنج تهیه کنم این که ربا نمی شود، چون مالیت را قرض داد آن وقت تورّم می آید روی همین، ارزش افزوده می آید روی همین، نباید بگوییم صد تومن قرض داد چرا صد و ده تومان می گیرد این شده ربا!؟ این همان مقداری که مال داد همان مقدار مال خودش را می گیرد؛ اما آنچه در بانک هاست تنها این نیست، مگر با یک روز تأخیر دو روز تأخیر تورّم اقتصادی ایجاد می شود اینها فوراً خسارت تأخیر تعدیه می گیرد ولو این شخص بیچاره مقترض در ترافیک گیر کرده! می گوید شما باید خسارت تأخیر تعدیه بدهی، این یک ربای بیّن الغی است؛ اما آنجا اصلاً مال را قرض می دهد این کاری به یک روز و دو روز ندارد که شما یک روز بیمار بودی یا مسافر بودی یا در ترافیک گیر کردی باید این قدر افزوده بدهی این آن نیست این مالیت را قرض می دهد. اگر چنانچه در یک روز تفاوت باشد می گیرند تفاوت نباشد هم می گیرند؛ لذا آن جاهایی که تفاوت قیمت نیست باز هم می گیرند، بنای بانک بر افزوده گرفتن است. اگر چنانچه کشورهایی هستند که قیمت ثابت دارند حالا پول یک کشور دیگری ممکن است که تفاوت داشته باشد بالا و پایین باشد؛ اما برخی از کشورها که می روید می بینید بیست سال قبل با پول آنها این کالا را به همین مقدار می خریدند، امسال هم با پول آنها این کالا را به همین مبلغ می خرند، آنهایی که قدرت اقتصادی عالمانه دارند می توانند تورّم را مهار کنند، رکود را مهار کنند و قیمت ثابت نگه بدارند این ارزش افزوده یا کم شدن ارزش مال اینها مطرح نیست برای اینها، اما افزایش مسئله بانک برایشان مطرح است؛ معلوم می شود اینها اصلاً پول یک کالایی است که انسان اجاره می دهند این پول را. باور نمی کنند که پول مثل کالا نیست که کرایه بدهد اجاره بدهد خیال می کنند که این هم مثل اتومبیل است این را کرایه می دهد سودش را می برد مال الاجاره آن را می گیرد.

ص: ۱۱۹۴

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

بنابراین در جایی که تورّم مطرح است در جایی که ارزش کم و زیاد مطرح است طرفین توافق می کنند می گویند این پولی که من به شما قرض می دهم این یک کاغذی است شش در هشت یا در دَه، همین من این را به شما قرض نمی دهم من ارزش مالی یا ریالی آن را به شما قرض می دهم؛ من الآن می توانم با این کاغذ با این مال فلان مبلغ فلان مقدار گندم یا جو یا گوشت تهیه کنم، شما سال بعد همین کار را به من بدهید که من بتوانم این کالاها را تهیه کنم این دیگر ربا نیست.

بنابراین یک تفاوتی از چند جهت بین مسئله قرض و مسئله دین هست. حالا این بخش پایانی را ملاحظه بفرمایید که آخرین بخش تجارت شرایع است.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

بخش پایانی کتاب التجاره شرایع مبحث قرض است. گاهی به عنوان کتاب دَین مطرح استو گاهی به عنوان کتاب قرض و در باب کتاب دَین گفته اند محور بحث دو قسم است:یک قسمت قرضی است که انسان های آزاد از یگدیگر می گیرند و به یکدیگر می دهند یک قسمت دَین مملوك است. کتاب دَین را و کتاب قرض را به دو قسمت تقسیم کردند، قسم دوم آن را که دَین المملوك است چون محل ابتلاـ نیست محل بحث نمی شود مگر اینکه ضرورتی اقتضا بکند که بعضی از نکات آن بخش بازگو بشود. بخش اول که مربوط به قرض است سه عنصر محوری دارد: یکی اینکه «القرض ما هو؟» این عقد قرض چه عقدی است؟ لازم است، جایز است، صیغه آن چیست؟ عقد قولی است یا عقد فعلی است یا هر دو یا تلفیقی هم در کار هست؟ این عنصر اول. عنصر دوم و مبحث دوم کتاب قرض این است که چیزی که قرض دادن آن صحیح است آن چیست؟ باید کالا باشد، مال باشد چه چیزی را می شود قرض داد؟ عنصر سوم احکام قرض است که باید منزه از ربا باشد و شرایط خاص خودش را باید داشته باشد که در عنصر سوم مطرح است.

در جریان قرض روایات فراوانی است که قرض ذاتاً مکروه است از قرض نهی کردند البته «عند الضروره و اللزوم» حکم آن جداست؛ لذایک باب در این است که حکم قرض فی نفسه چیست؟ یک باب در این است که اگر کسی نیازی داشت قرض کرد عیبی ندارد؛ آن گاه شرح حال بعضی از معصومین(علیهم السلام) هم در آن نصوص آمده که فلان معصوم رحلت کرد در حالی که «وَ عَلَیهِدَینٌ» فلان امام رحلت کرد در حالی که «وَ عَلیهِدَینٌ» و مانند آن. (۱)

ص: ۱۱۹۶

۱- المحاسن، احمدبن محمدبن خالدالبرقی، ج۲، ص۳۱۹.

در باب اول که نسبت به حکم تکلیفی قرض است، مستحضرید که اگر حکم مال خود عقد باشد، طرفین عقد؛ یعنی ایجاب و قبول هر دو در این حکم سهیم هستند؛ ولی اگر حکم برای بایع باشد یا برای مشتری، برای قسمت بیع باشد یا برای قسمت

اشترا، هر دو سهیم نیستند، هر کدام حکم خاص خودشان را دارند. گاهی حکم برای عقد است نه برای خصوص بایع یا مشتری؛ نظیر اینکه گفتند اگر نماز جمعه اعلام شده است (فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْع) (1) ؛ هنگام نماز جمعه خرید و فروش نکنید، فوراً به طرف نماز جمعه بروید، این (ذروا البیع) اختصاصی به بایع یا مشتری ندارد، خرید و فروش چه عقد قولیوچه عقد فعلی، خود این کار منهی است حالا- «اما بالحرمه أو بالنزاهه»، در هر وقتی تا نماز جمعه واجب تعیینی باشد، تخییری باشد حکم فرق می کند. وقتی اعلام شد که نماز جمعه بر پا شد دارند اذان نماز جمعه را می گویند (فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْع)اینجا آن بیع باطل نیست؛ لکن این کار حالا یا حرام است یا مکروه است به اختلاف موارد، اختصاصی به بایع یا مشتری ندارد. بعضی از امور است که برای بایع است برای مشتری نیست، البته در صورتی که حرفه باشد، مثل فروش موادّ غذایی جو و گندم و برنج و اینها که فروشنده منتظر است که گران بشود او بهره بیشتری ببرد، برای خریدار کراهت ندارد؛ ولی این شغل را گفتند مکروه است یا کفن فروشی خود این شغل مکروه است نه اصل فروش کفن؛ ولی برای خریدار هیچ محذوری ندارد. پس گاهی ممکن است حکم برای خود عقد باشد طرفین عقد در این حکم سهیم هستند، گاهیبرای«احد الطرفین» است برای خصوص بایع است مشتری محکوم به این حکم نیست.

۱- جمعه/سوره۶۲، آیه۲.

جریان قرض از همین قسم دوم است این طور نیست که خود این عقد قرض مکروه باشد یا مرجوح باشد و مانند آن، آن قرض گیرنـده کار مکروهی انجام می دهد در حالی که قرض دهنده کار بافضـیلتی انجام می دهد. روایاتی که در مذمت قرض وارد شـده است که قرض «هَمٌ بِاللَّیلِ وَ ذُلٌّ بِالنَّهَار» انـدوه شب است غصه ننگ روز، این مال مقترِض است نه مال مقرِض. قرض نظیر عقـد «وقت النـداء» که خود این کار مکروه باشـد که برای هر دو طرف کراهت داشـته باشـد، فقط برای قرض گیرنـده کراهت دارد؛ البته «غیر عند الضـروره».پرسش: ... ؟پاسخ: ارشادی؟ نه، برهان در مسئله است حضرت فرمود که این ننگ روز است این ارشاد نمی خواهـد، البته آن نکته اش هست؛ ولی نهی که شـده برای اینکه مگر آدم می توانـد خودش را عمداً حیثیت خودش را زیر سؤال ببرد اینکه نیست اندوه شب هم این است.

حالا آن روایاتی که مربوط به این کار است این را در باب اول بخوانیم تا وارد آن عناصـر سه گانه بعـد بشویم چون غالب این بزرگـان(رضوان الله علیهم اجمعین) در طلیعه بحث قرض فرمودنـد که «القرض مسـتحب»، اسـتحباب قرض از چنـد جهت قابل اثبات است؛ ولی مال گیرنـده نیست مال قرض دهنـده است. پرسـش: عمل قرض دهنـده از باب تعاون است؟پاسخ: نه، او دارد مشـکل او را حل می کنـد این تعاون بر برّ است، این تعاون بر قرض گیری نیست تعاون بر حل حاجت است. کار قرض دهنـده تعاون بر حل حاجت است؛ لذا برای استحباب قرض دادن از آیه (تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی) (۱) و سایر ادله ای که تعاون بر برّ را تقویت می کنـد اسـتدلال کردند.پرسـش: ... ؟پاسـخ: آن «عنـد الضـروره» است که عیب ندارد یک وقتی حالا برای رفاه که حالاـ توضـیح داده می شـود در حقیقـت عمرفروشـی می کننـد اینهـا کـه زیر بـار اقسـاط می رونـد،یـک زنـدگیمعقول راحت آبرومنـدی دارنـد؛ ولی برای اینکه خیلی راحت تر باشـند با تجمل زنـدگی کننـد با اشـرافیت زندگی کنند وسـیله نقلیه بهتری، وسـیله زندگی بهتری داشـته باشـند می روند زیر بار اقساط که در حقیقت عمرفروشی کرده است این وضعی که متأسفانه فعلاً رایج است این تا زنده است زیر بار دَین است بازگشت این کار به این است که این عمرفروشـی کرده تمام تلاش و کوشـش این است که «چه بخورم صـیف چه پوشم شتاء» (۲) این است؛ ولی وقتی قناعت باشـد حیات طیّبه باشد دیگر عمرفروشـی نمی کند مشغول کارهای اساسی خودش است.

ص: ۱۱۹۸

۱- مائده/سوره۵، آیه۲.

۲-

مرحوم صاحب وسائل در کتاب شریف وسائل جلد هیجدهم صفحه۳۱۵ کتاب قرض را مطرح کرده اند فرمودند «أبوَابُ الدَّینِ وَ القَرضِ»، باب اول آن باب کراهیت قرض است «مَعَ الغِنَی عَنهُ»، کسی بی نیاز است؛ ولی می خواهد راحت تر زندگی کند با تجمل زندگی کند می رود زیر بار اقساط، این تا زنده است چون عمرفروشی کرده زیر بار قسط است دیگر به این فکر نیست که برای آینده چه خواهد کرد؟ اگر ضرورتی باشد حاجتی باشد که ابواب روایات باب ثانی ناظر به این است باب دوم که در صفحه ۳۱۹ است این است «بَابُ جَوَازِالإِستِدَانَهِ مَعَ الحَاجَهِ إِلَیهَا» اگر کسی محتاج به دَین است جایز است، آن کراهت را ندارد آن حضاضت را ندارد و اما اگر با یک زندگی محترمانه و آبرومندانه می تواند زندگی خود را به پایان برساند و نیازی ندارد قرض کردن مکروه است.

باب اول چند تا روایت دارد؛ سرّ آن این است که اسلام می خواهد انسان با عزّت زندگی کند فرصت داشته باشد برای کارهای اساسی، چیزی است که بگذارد و برود خب کار عاقلانه نیست که تهیه کند. «بَابَ کِراهِیَتِهِ مَعَ الغِنَی عَنهُ» اگر کسی بی نیاز است؛ ولی می خواهد با تشریفات و تجمل بیشتری زندگی کند قرض گرفتن مکروه است. روایت اول را که مشایخ ثلاثه(رضوان الله علیهم اجمعین) نقل کردند هم مرحوم صدوق (۱) هم مرحوم کلینی (۲) هم مرحوم شیخ طوسی، (۳) این است: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ غَلَبَهِ الدَین وَ غَلَبَهِ الرِّجَالِ وَ بَوَارِ الْأَیِّم» (۴) به خدا پناه ببرید از اینکه دَین غالب بشود. یک وقت است یک کسی مال فراوانی دارد یک بخشی از این دَین هم به عهده اوست این مال در برابر آن دَین است این مغلوب دَین نیست؛ «غلبه رجال» معنای خاص خودش را دارد که جداگانه بحث شود «بوار أیِّم» هم همین است «أیِّم»؛ یعنی زنِ بی سرپرست، «أیاما»؛ یعنی زن بی سرپرست؛ این طلاق های فراوانی که آمده است که الآن یک غدّه ای است،یک بلایی است این زن ها می شوند «أیِّم»؛؛ یعنی زن بی سرپرست، «بوار»؛ یعنی هلاک، از بایر بودن است؛ مفاسدی که روی این بار است فرمود به خدا پنا می برید. بالاخره آنچه را که جامعه را اداره می کند عقل و عدل است. اصرار دین بر اینکه عاقل باشید، عالم باشید، برای اینکه آدم راحت زندگی کند، فرمود پناه ببرید به خدا از این امور. این روایت را مشایخ ثلاث(رضوان الله علیهم) نقل کردند.

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۱۸۱.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخالکلینی، ج۵، ص۱۹۲.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۳.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۵، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

روایت دوم را که باز مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد این است که «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و سلم) إِیَّاکُمْ وَ الدَّیْنَ فَإِنَّهُ شَیْنُ الدِّینِ» (۱) «شین»؛ یعنی عیب، نقص دینیک کسی است که او برای تجمل برود زیر بار اقساط و قرض. «شین»؛ یعنی عیب، عیب یک دیندار این است که مقروض باشد. «إِیَّاکُمْ وَ الدَّیْنَ فَإِنَّهُ شَیْنُ الدِّینِ».

روایت سوم که باز مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد این است که «وَ قَالَ عَلِیٌّ (علیه السلام) إِیَّاکُمْ وَ الدَّیْنَ فَإِنَّهُ هَمٌّ بِاللَّیْلِ وَ ذُلٌّ بِالنَّهَارِ» (۲) از قرض و زیر بار اقساط رفتن و عمرفروشی کردن بپرهیزید؛ زیرا این یک اندوه شب است و ننگ روز. روز وقتی طلبکار را می بیند خجالت می کشد، شب هم اندوه است که من چگونه تهیه کنم دَین را بدهم. همین معنا را؛ یعنی روایت سوم را مرحوم صدوق در علل از محمدبن الحسن عن الصفار عن احمدبن محمد با سند خاص خودشان نقل کردند. (۳)

روایت چهارم که باز مرحوم صدوق از وجود مبارک حضرت امیر(سلام الله علیه) نقل کرد این است که نقل کرد«قَالَ عَلِیٌّ (علیه السلام) إِیَّاکُمْ وَ الدَّیْنَ فَإِنَّهُ مَذَلَّةٌ بِالنَّهَارِ وَ مُهَمَّةٌ بِاللَّیْلِ» همّ شب است و ذلت و خواری روز، «وَ قَضَاءٌ فِی الدُّنْیَا وَ قَضَاءٌ فِی الْآخِرَهِ» (۴) در دنیا تا زنده است باید که تلاش بکند نشد در آخرت بدهکاریش را می گیرند، این طور نیست که حق الناس را رها بکنند! همین معنا را مرحوم صدوق در کتاب علل از با سند دیگر نقل کرده است. (۵) همین معنا را مرحوم کلینی نقل کرد. (۶) همین معنا را مرحوم شیخ طوسی نقل کرد. (۷) این روایت چهارم را مشایخ ثلاث(رضوان الله علیهم) نقل کردند.

ص: ۱۲۰۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۳۱۵ و ۳۱۶، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۶، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

۳-

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۶، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

۵-

۶- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخالکلینی، ج۵، ص۱۹۵.

۷- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۳.

روایت پنجم که باز مرحوم صدوق از وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) نقل کرد این است که «مَن أَرَادَالبَقَاءَ وَ لا بَقَاءَ» کسی می خواهد که عمر طولانی داشته باشد که از آن به بقا یاد می کنند بعد فرمود که این بقا که ما می گوییم همان عمر طولانی است نه اینکه کسی بخواهد بماند که، چون اینجا کسی نمی ماند که (ما جَعَلْنا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْد). [(۱)] اگر این چنین است «فَلْيُبَاكِرِ الْغَدَاءَ» صبحانه فراموش نکند از یک نظر شام یک غذای سبک تری بخورد اما صبحانه را حفظ کند «وَ لْيُجَوِّدِ الْحِذَاءَ» کمربند و اینها را محکم ببندد «وَ لْيُخَفِّفِ الرِّدَاءَ» عباهای سنگین روی دوش نگذارد بار سنگین روی دوش نگذارد که این آدم را فرساینده می کند. سؤال کردند از حضرت که سبک بودن عبا؛ یعنی چه؟ فرمود درست است که یک معنای ظاهری دارد عبای سنگین آدم را خسته می کند؛ ولی منظور این است که بار سنگین روی دوش شما نباشد عرض کردند «وَ مَا خِفَّةُ الرِّدَاءِ قَالَ قِلَّةُ الدَّيْنِ» [(۲)] قرض مثل یک بار سنگینی است روی دوش آدم. اگر ما گفتیم بار سنگین روی دوشتان نگذارید یک مصداق ظاهری اش این است که عبای سنگین نگذارید که بالاخره چند کیلو بار روی دوشتان باشد حالا ضرورت یک حساب دیگر است «عند البرد» وگرنه دوشتان سبک باشد، بارتان سبک باشد، «قلّه دَین» است.

۱- انبیاء/سوره۲۱، آیه۳۴.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۶ و ۳۱۷، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

روایت ششم این باب را که باز مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) در علل نقل کرد گفت که «ابی سعید» می گوید من از وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) شنیدم که می فرمود «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْکُفْرِ وَ الدَّیْنِ» از آن اعتقاد سوء و از زیر بار قرض رفتن، به حضرت عرض کردند «أَ تَعْدِلُ الدَّیْنَ بِالْکُفْرِ؟ قَالَ نَعَمْ» (۱) برای اینکه او بالاخره ناچار است زیر بار ربا برود اگر کسی برای تجمل زیر بار اقساط می رود به بهانه های گوناگون یک حیله شرعی هم درست می کند بالاخره خواه و ناخواه به دنبال ربا می رود، بعد «یَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا» (۲) هم دامنگیرش می شود بسیاری از افرادی که برای همین تجمل رفتند زیر بار اقساط، رباهای بانکی و اینها، کل زندگیشان از بین رفته است مستأصل شدند؛ یعنی اصل آنها بهم خورد، می گویند فلان کس مستأصل شد؛ یعنی اصل و ریشه او از بین رفت این می شود مستأصل.روایت ششم این بود اینها جامعه را عاقل می کند.

روایت هفتم را که باز مرحوم صدوق در علل از «الْحُسَیْنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِیِّ» نقل می کند با سند خودش «عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیَاثٍ» تا می رسد به «عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِی سَلَمَةَ» نقل می کند این است که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود «لَا تَزَالُ نَفْسُ الْمُؤْمِنِ مُعَلَّقَةً مَا کَانَ عَلَیْهِ دَیْنٌ» (۳) روح انسانی که بدهکار است همیشه لرزان است، اندوهگین است، آرام نیست، چون این کاری کرده است که با ذکر خدا هماهنگ نیست؛ آن «أَلا بِذِکْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (۴) این دل مطمئنی ندارد همیشه آرام است کی می شود بدهم؟ اگر ندهم چه می شود؟ آبرویش در خطر است و اینها.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۷، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۷، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

۴- رعد/سوره۱۳، آیه۲۸.

روایت نهم این باب که باز مربوط به بحث ماست، آن را هم مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرده است، از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ(علیهم الصلاه و علیهم السلام)أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلم)قَالَ: مَا الْوَجَعُ إِلَّا الْعَیْنِ وَ مَا الْجَهْدُ إِلَّا الدَّیْنِ» (۱) بدترین درد، درد چشم است و بدترین تلاش و کوشش، نجات از دَین است.

روایت دهم«وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلم) الدَّیْنُ رَایَهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الْأَرَضِینَ»دَینیک پرچم خداست روی زمین، این پرچم مذلّت است هر کس برای تجمل زیر بار دَین رفت این پرچم روی دوش او است، علامت ذلت را او باید به دوش بکشد «الدَّیْنُ رَایَهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی الْأَرَضِینَ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ یُذِلَّ عَبْداً وَضَعَهُ فِی عُنُقِهِ» (۲) روی گردن او می گذارد. این روایت دهم را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) هم نقل کردند. (۳) البته یک وقت است کسی محتاج است برای شفای بیمار خودش یا مشکل دیگر، این مشمول روایات باب دوم است که باب دوم این است «باب جواز الإستدانه مع الجاجه الیها»؛ آن گاه در همین باب آمده است که بعضی از ائمه(علیهم السلام) رحلت کردند در حالی که مدیون بودند (۴) این «عند الحاجه» مطلب دیگر است وگرنه خود دَینو استدانه فی نفسه مکروه است. پس گاهی خود عقد مکروه است، حضاضت دارد دو طرف مشمول این هستند؛ نظیر «عقد وَقتَ البَیع».یک وقتی خود عقد فی نفسه حضاضتی ندارد برای احد الطرفین است برای گیرنده یا دهنده است آن وقت مخصوص به خود اوست، این مطلب دوم.

ص: ۱۲۰۳

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۸، ابواب الدین و القرض، باب۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۸، ابواب الدین والقرض، باب۱، ط آل البیت.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۰۱.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۱۹، ابواب الدین و القرض، باب۲، ط آل البیت.

مطلب بعدی آن است که درباره گیرنده که گفته شد با این وضع مکروه است و حضاضتی دارد، درباره قرض دهنده بحث های فراوانی فضیلت های فراوانی است که اقراض مستحب است معنای اقراض مستحب بودن ملازم او این نیست که قرض گیری مستحب است یا قرض گیری مباح است بدون کراهت،؛ یعنی اگر کسی از شما قرض خواست «عند الحاجه» کار شما هم می شود مستحب. از اینجا معلوم می شود اگر کسی برای تجمّل خواست زیر بار قرض برود، بعید است چنین قرض دادنی مستحب باشد، چون آن محتاج را حل نمی کند، این تعاون بر برّ نیست این یک عقد عادی است. آنجا که حضاضت و کراهت هست نهی هست بعید است اقراض و قرض دادن راجح باشد، برای اینکه یکی از مهم ترین ادله رجحان قرض همان تعاون بر برّ است «مَن أَعَانَ مُحتَاجَاً» (۱) است، اینکه محتاج نیست این برای تجمل دارد زیر بار یک اتومبیل بهتری تهیه کند یک فرش بهتری تهیه کند، این به دنبال تجمل دارد حرکت می کند چگونه این قرض مستحب است؟ پس اقراض هم نمی تواند مطلقا مستحب باشد.

برای رجحان اقراض به چند طایفه از ادله استشهاد کردند:یکی به ادله عامه (تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی) اعانت محتاج تعاون بر برّ اینها هست.یکی هم نصوص خاصه است، نصوص خاصه در خصوص إقراض وارد شده است که مستحب است کسی نیازمندی مراجعه کرد خواست قرض بگیرد به او قرض بدهید، پس دلیل رجحان قرض دو طایفه از نصوص است:یکی طایفه عامه که به آن استدلال کردن مثل (تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ) اعانه محتاج، چه در باب قرض چه در باب غیر قرض، این نصوص مطلق است.یکی هم درباره خصوص قرض که مستحب انسان قرض بدهد.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۳۶۸.

در این بخش دوم که دربـاره خصـوص قرض است آمـده است که قرض دادن بیش از صـدقه دادن ثـواب دارد. صـدقه گفتند یـک درهم انسان بدهـد ده درهم پاداش می گیرد؛ برابر (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها) (۱) درباره قرض گفتنـد اگر یک درهم عطا بکند هیجده برابر پاداش می گیرد که در کتیبه بهشت نوشته است که صدقه یکی ده تا و قرض الحسنه یکی هیجده تا، حالا اگر قرض الحسنه حسنه است و یک درهم را انسان قرض الحسنه می دهد براساس (مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها) او بایـد بیست تا ثواب داشته باشد چرا هیجده تا ثواب دارد؟ این یک سؤال. سؤال دیگر این است که صدقه عبادت است مگر بـدون قصـد قربت صـدقه می شود داد؟ حالاـ کسـی رفت در جشن عـاطفه شـرکت کرد از نظر عاطفی ممکن است خودش را سبک کرده باشد، اما اگر آن ثوابی را بخواهد ببرد بالاخره قصد قربت باید بکند صدقه مثل نماز و روزه است نماز بدون قصد قربت که نمـاز نیست صـدقه؛ یعنی عبـادت، مقـوّم صـدقه بودن قصـد قربت است، اگر نکردی می شود هبه اینکه دیگر صـدقه نیست ما یک هبه داریم هبه؛ یعنی هبه، صـدقه؛ یعنی صـدقه، صـدقه مثل نماز است مثل روزه است «لاتصـحُّ الصـدقهإلا بقصـد القربه». شـما می خواهیـد مال بدهید دادید هبه کردید بخشـیدید. اگر برای هبه مزیتی است همان فقط مزیت هبه را آدم را می برد نه ثواب صدقه را، اینکه در صندوق صدقات می ریزد، باید قصد قربت بکند وگرنه می شود هبه. قوام صدقه به قصد قربت است چون عبـادت است؛ لـذا نمی شود پس گرفت، نمی شود پس گرفت؛ بعـد مگر کشف خلاـف بشود که شـخص گیرنـده مستحق نبود، اگر معلوم بشود که مستحق است آدم چه چیزی را پس بگیرد،یک عقد لازم است خودش پس داد حرف دیگر است، این قصد قربت است و لازم هم هست و حق پس گیری هم نیست، ارکان صدقه یک چیز دیگر است.

-۱

قرض الحسنه اگر بخواهد دو برابر آن باشد این سؤال مطرح است که آن اصل کلی «من جاء بالحسنه فله عشر امثالها» اینجا اگر دوبرابر آن است می شود هیجده تا چرا دوتا؟ این را برخی از فقها تنبّه دادند گفتند به اینکه هر عمل خیریکی ده تا پاداش دارد درست است، اما در قرض کسییک درهم داد بازگشتش به نُه تا کار است نه ده تا، چرا؟ چون یک درهمی را که داد این یک درهم برمی گردد، این یک درهم وقتی که داد یک دهمش برمی گردد، اویک کاری کمتر از یک دهم کرد، پاداش او هم یک کار کمتر از یک دهم است؛ یعنییک دهم کم دارد دو تا یک دهم که شما بردارید از بیست تا دو تا برداریم می شود هیجده،؛ لذا قرض می شود هیجده چون آن درهم برمی گردد. بنابراین آن یکی را رایگان نداد این که صدقه شد این همان نُه تاست دو تا نُه تا می شود هیجده؛ حالا این یک تنبّهی است که فقها این را مطرح کردند.

به هر تقدیر این سؤال می ماند که صدقه که ثواب دارد چون عبادت است، هبه که آن ثواب را ندارد، حالا کَرم الهی، فضل الهی گاهی اقتضا می کند بر یک عمل توصّلی ثواب بدهد مطلب دیگر است؛ ولی اینکه قصد قربت نکرده، ریا هم بکند این را باطل نمی کند. در صدقه چون قصد قربت لازم است اگر کسی به قصد ریا این کار را کرده باشد، گذشته از اینکه معصیت کرده است صدقه صدقه باطلی است؛ ولی قرض را اگر به عنوان خودنمایی به عنوان ریا به عنوان سمعه که من کسی هستم که پول به دیگری می دهم این قرض صحیح است، چون قرض عبادت نیست، قصد قربت لازم ندارد، تا اینکه ربا باعث بطلان آن بشود البته این شخص یک معصیتی کرده ریاءً یا سمعةً این کار را کرده معصیت کرده کار حرامی کرده؛ ولی قرض صحیح است.

بنابراین مطلب دوم این است که اگر این ثواب دارد بایـد قصد قربت باشد در حالی که قصد قربت نیست. اگر شـما می گویید قرض هیجـده برابر ثواب دارد صـدقه ده برابر، صدقه عبادت است قصد قربت است ثواب است، اینکه قصد قربت در آن شـرط نیست ثواب این از کجـاست؟ این توصّـلی است آن تعبّـدی است، مگر این ثواب دارد؛ البته از نصوص خـاصه مـا اگر اسـتفاده کردیم که کَرَم الهی روی همین این عمل که توصلی است و قصـد قربت شـرط نیست، ذات اقـدس الهی ثواب می دهـد؛ این مطلب دیگر است؛ ولی از جوهره قرض برنمی آیـد که ثواب داشـته باشـد یـک خـدمات اجتمـاعی است یـک آثـار اجتمـاعی خوبی هم دارد. چون عبـادت نیست اگر کسـی ریـاءً یا سـمعةً قرض داد این قرض باطل نمی شود، چون متقّوم به قربت نیست، برخلاـف صـدقه. اگر قصـد به عنوان ریا یا به عنوان سـمعه این کار را کرده است این کار کار باطلی است، مال برای اوست به آن صندوق نمی رسد مگر اینکه مجدداً خودش صرف نظر کند. پس اگر ثابت شد که این کار فی نفسه ولو قصد قربت نکنند ثواب دارد، آن وقت مطلب تـأمین است که این ثواب قرض الحسـنه می شود دوبرابر یا کمتر، هیجـده برابر و آن ثواب قرض یا صـدقه ده برابر این راه دارد امـا اگر مـا نتوانستیم ثابت کنیم که یک امر توصّـلی ثواب دارد آن گاه چگونه می شود گفت که ثواب این امر توصّـلی نسـبت به آن امر عبادی بیشتر است، صـدقه امر عبادی است صـحیح نیست مگر با قصـد قربت، قرض امر توصّلی اسـت صـحیح است بـدون قصـد قربت، آن وقت این عملی که عبـادی نیست توصّـلی است، ثـواب آن بیش از آن امر عبادی است. اگر ثابت شد که خود ثواب دادن این امر، توقّفی بر قصد قربت ندارد؛ آن گاه ثواب ها را باهم می سنجند.

فتحصل که بعضی از عقدها، فی نفسه حکم دارد؛ آن حکم مشترک بین دو طرف است، بعضی از عقدها فی نفسه حکم ندارد، بلکه احد الطرفین که بایع است یک حکم خاص دارد، طرف دیگر که مشتری است حکم مخصوص دارد. در جریان إقراض و إقتراض این چنین است، اقراض فضیلت دارد اقتراضِ بدون حاجت کراهت دارد؛ آن گاه از همین جا هم می شود فهمید که اگر قرض گیرنده برای تجمّل و مانند آن زیر بار اقسام رفت، بعید است که چنین قرضی مستحب باشد، برای اینکه دوطایفه از ادله به آنها استدلال کردند، آن طایفه ای که دارد (تَعاوَنُوا عَلَی الْبِر) که شامل نمی شود روایاتی که دارد اعانه محتاج فضیلت است که شامل نمی شود می مانـد روایات باب اول کتاب دَین، اینها هم احیاناً منصرف است؛ اینها که دارد مکروه است اگر روایاتی که در خصوص باب قرض آمده که قرض دادن مستحب است، این منصرف است به جایی که آن قرض گرفتن برای تجمل و عمرفروشی و امثال ذلک نباشد.

مطلبی که در بحث قبل اشاره شد که آن را اگر کسی بخواهد به جامعیت خاندان فقهی مرحوم کاشف الغطاء بنگرد این کتاب شریف انوار الفقاهه مال حسن بن جعفر، پسر مرحوم کاشف الغطاء(رضوان الله علیه) است. البته کاشف الغطاء قبل از صاحب جواهر بود این بزرگوار معاصر صاحب جواهر بود خاندان کاشف الغطاء خاندان فقاهت هستند سنّ زیادی هم نداشت ۶۱ سال زندگی کرد، این هفت هشت کتابی که چاپ شده به عنوان انوار الفقاهه می بینید تقریباً در آستانه جواهریک چنین کتابی نوشته گرچه مدیریت جواهریک حساب جدایی دارد؛ ولی بالاخره کتاب خیل قوی و غنی است. این دودمان با فقه به سر می بردند هم استعداد خوب داشتند هم علاقه خوب داشتند هم تلاش و کوشش اینها این بود که در همان حوزه پربرکت نجف این علوم اهل بیت(علیهم السلام) را احیا کنند. آن پدر این جور فرزند هم تربیت کرد، آن پدر که برای او، «یجب و یحرم» مثل آب خوردن بود از بس مسلط بود «الاحوط کذا الاحتیاط کذا» اینها در فرمایشات مرحوم کاشف الغطاء بزرگ خیلی کم است. این بزرگوار مرحوم حسن بن جعفر(صاحب) کتاب شریف انوار الفقاهه که دوره آن چاپ شده است، این جلد پنجم صفحه۲۱۲ قاعده پنجاهم، عبارت از این است. ایشان در مسائل تجاری چندَین قاعده ذکر کردند این سلطه فقهی ایشان را می رساند. قاعده پنجاهم «مَن بَعَدوا عن دیار الشرع فلم یعرفوا عقدا و لم یتمکن من الوصول إلی الحاکم الشرعی، جاز لهم ان یخترعوا عقودا تکون ماضیهً علیهم بمنزله العقود الصحیحه ولا یلزمُ تجدیدها». (۱)

-۱

حالا یک سلسله کالایی پیدا شده،یک سلسله عناوینی در فضای مجازی پیدا شده این را بارها به عرضتان رسید که ما فضای مجازی نداریم، اینکه الآن غالب جوان ها را دامنگیر کرده و دامنگیر آنها شده فضای حقیقی است نه فضای مجازی، زیرا سیم حقیقت نیست تا بی سیم بشود مجاز، آن شیشه تلویزیون حقیقت نیست تا اگر بی شیشه و بی صورت بود بشود مجاز، آنجا که اندیشه می آید حقیقت است؛ از آسمان بیاید یا از زمین، این فضا فضای حقیقی است نه فضای مجازی، وقتی با افکار ما کار دارند با جوان های ما کار دارند این چه مجازی است؟ فکر دارد می رساند اندیشه را دارد می رساند تلقین دارد می کند تبلیغ دارد می کند گمراه دارد می کند مگر گمراهی مجازی داریم؟ این فضا فضای حقیقی است به همان اندازه که باید به حوزه و دانشگاه پرداخت، به همان اندازه هم باید به این فضا پرداخت. هر جا فکر است و تبلیغ است و تلقین است و ارشاد است و راهنمایی فکری است، می شود حقیقی. حالا ـ اگر کسییک چیزی اختراع کرد یک کالایی اختراع کرد که به شرع دسترسی ندارند که چگونه بخرند چگونه بفروشند، برای خودشان یک قراردادی،یک پیمانی اختراع می کنند. قاعده پنجاهم این بزرگوار این است که شارع مقدس دست اینها را باز گذاشته، چون همه این «الا ما ندر» همه این عقود و ایقائات دارج و رایج در فضای شریعت، امضایی است تأسیسی نیست؛ حالا در خصوص طلاق و امثال طلاق، بعضی از احکام آمده همین قرض یک عقد دارجی است قبل از اسلام بود بعد از اسلام هست بعد از اسلام در بین مسلمین هست در بین غیر مسلمین هست، قرض یک چیزی نیست که شارع آورده باشد،دَین همه ملل و نحل دارند.

و اما اگر بنا شد که روی آن کار تجاری بشودمورد نیاز باشد فرمایش ایشان این است که می توانند برای خودشان درست کنند یک پیمانی ببندند دستشان باز است؛ یعنی شارع مقدس به اینها اجازه داد. این کالایی که شما تازه پیدا کردی این پهنای باند یا عرض باند یا اینها یک چیزهایی به قول این آقایان فضای مجازی است که به نظر ما فضا فضای حقیقی است نه مجازی؛ حالا- خرید و فروش اینها، قاعده اینها، تجارت اینها یک سلسله مقرراتی ممکن است درست بکنند؛ منتها خطوط کلی باید طوری باشد که حرام را حلال نکنند، حلال را حرام نکنند، وگرنه به استثنای آن خطوط کلی که خط قرمز دین است این راه مخصوصی می توانند داشته باشند برای خودشان عقد بکنند. غرض این است که دین چیزی کمبود ندارد که ما بگوییم پیشرفت جهان شد و جهان در ترقّی است و اسلام نه، نه، اسلام پیش بینی کرده که اگر دسترسی ندارند می توانند برای خودشان یک مقرراتی وضع کنند؛ منتها با خط قرمزهای دین باید هماهنگ باشد، اینها هست. بنابراین هیچ جایی نیست که دین در آنجا حضور نداشته باشد، یا بالعموم و یا بالخصوص.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

بخش پایانی کتاب التجاره شرایع مسئله قرض است؛ (۱) عنوان دَین غیر از عنوان قرض است؛ در کتاب دَین می گویند مالی که در ذمه انسان هست و انسان به دیگری بدهکار می شود دَین است.دَین اسباب متعدّدی دارد، برخی از اینها قهری است و برخی از اینها اختیاری است؛یکی از اسباب اختیاریدَین، قرض است. قرض عقد است و یکی از علل و اسباب دَین است؛دَین، عقد نیست مالی که به ذمه انسان آمده به نام دَین است؛یک مالِ کلیِ ثابتِ در ذمه که انسان به دیگری باید بپردازد، این می شود دَین. حالا- گاهی با قرض حاصل می شود، گاهی نتیجه یکی از عقود هست، گاهی با اتلاف هست و مانند آن. بنابراین بین دَین و قرض فرق فراوان است. عنوان کتاب را می گویند: «کتاب الدَین»، علل و اسباب دَین را وقتی می شمارند:یکی قرض است، پس دَین عقد نیست؛ ولی قرض عقد است که باید درباره آن بحث کرد.

ص: ۱۲۱۲

۱- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام(ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۱.

مطلب دیگر آن است که دَین گاهی به وسیله عقد حاصل می شود با عقد مستقلی که دَین آور است حاصل می شود، گاهی همراه با عقد است ویکی از شئون عقد است. شئون عقد مطالب فراوانی دارد که یکی از آنها مسئله دَین است. گاهی اصلاً به وسیله عقد نیست، آنجا که دَین به وسیله عقد باشد؛ مثل خود قرض، «مُقترِض» مالی را از «مُقرِض» می گیرد، آن قرض دهنده مالی را تملیک می کند، «مُقترِض» مالک آن مال می شود، عوض آن مال در ذمه این «مُقترِض» هست، این عوض می شود دَین. یک وقت است کالایی را به عنوان سلف و سلم می فروشد، آن کالا در ذمه فروشنده می شود دَین؛یک وقت متاعی را نسیه می خرد، ثمن آن متاع در ذمه او می شود دَین؛یک وقت خانه یا مغازه ای را اجاره می کند، آن «مال الاجاره» می شود

دَین؛یکٔ وقت است شخصـی را اجیر می کند، آن شخص موجِر و اجیر که خود را اجاره داد، این مستأجر که کارفرماست می شود بـدهکار، اجرت آن اجیر در ذمه مسـتأجر است، چه اینکه اجرت آن خـانه در ذمه مسـتأجر است. گـاهی به عنوان مهریه همسـر در ذمه زوج قرار می گیرد این هم می شـود دَین؛ گـاهی به عنـوان نفقه همسـر در ذمه زوج قرار می گیرد این هم می شود دَین؛ چون نفقه همسـر، حق مـالی است که در ذمه زوج مسـتقر است، برخلاـف نفقه «عمودَین»، نفقه پـدر و مادر یا نفقه فرزنـد، آنجا یکٔ واجب حکمی است، این چنین نیست که حق مالی باشد، اگر کسـی هزینه پدر و مادر یا فرزند را نداد معصـیت کرده است اما بـدهکار نمی شود؛ ولی اگر نفقه همسـر را نداد گذشـته از اینکه معصـیت می کند بدهکار می شود. پس دَین در اسـلام موارد فراوانی دارد: گاهی اصـلًا به عقـد ارتباط ندارد، مثل اینکه «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن»؛ اصـلًا کاری به عقد ندارد، خواه عمدی باشد، خواه غیر عمد، اگر کسی مال دیگریرا تلف کرد ضامن است این می شود دَین. اما این امور یاد شـده جزء لواحق یکٔ عقد است؛ خواه در سـلف، خواه در نسـیه، خواه در «مال الاجاره» و اجرت، خواه در نفقه، خواه در صداق، اینها مواردی است که انسان را بدهکار می کند بدهکار را می گویند «غارم، مَدین، مدیون» و طلبکار را می گویند «غریم و دائن». این شـخص می شود «مـدین»، او می شود «دائن». «غـارمین» که یکی از مصـارف هشت گـانه زکات هسـتند از همین بـاب است «غـارم»؛ یعنی بـدهکار، نه مقروض و سـبب بـدهکاری امور متعـدّد است که یکی از آن اسـباب مسئله قرض است.

ص: ۱۲۱۳

بنابراین دَین عقد نیست که انسان درباره دَین سؤال بکند که ایجاب آن چیست؟ قبول آن چیست؟ عقد لازم است یا نه؟ عقد قولی است یا فعلی؟ معاطات در دَین راه دارد یا نه؟ این بحث ها مربوط به دَین نیست؛ ولی برخلاف قرض؛ قرض، عقد است، ایجاب و قبولی دارد، تملیکی دارد طرف که مال مقرض را گرفته است، عوض آن را در ذمه بدهکار می شود، از این به بعد عنوان دَین انتزاع می شود. اینکه مسئله عقد بودن دَین را مطرح نکردند، برای اینکه سنخ آن سنخ عقد نیست تا ما بگوییم در آن ایجاب و قبول شرط است یا نه، کاملاً بحث دَین از بحث قرض جداست؛ زیرا قرض یکی از اسباب و علل پیدایش دَین است؛ این یک مطلب.

مطلب دیگری که مرحوم محقق مطرح کرد عنوان قرض است؛ قرض عقد است، در بین جوامع بشری بود و هست؛ خواه مسلمان، خواه غیر مسلمان. اسلام اصل قرض و عقد قرض را تأسیس نکرد؛ لذا حقیقت شرعیه ندارد. قرضی که در بین مردم قبل از اسلام بود، بعد از اسلام هم هست، بعد از اسلام در بین غیر مسلمین هم هست، شارع مقدس برخی از حدود آن را ذکر کرد؛ چه کالایی را می شود قرض دارد، چه مالی را می شود قرض داد، این یک؛ چه چیزی را می شود شرط کرد، چه چیزی را نمی شود شرط کرد؛ نظیر مسئله ربا، این دو؛ اینها تأسیساتی است که شارع مقدس در مسئله قرض دارد؛ نظیر بیع که بیع عقدی است که قبل از اسلام بود، در بین مسلمین و غیر مسلمین بود و هست شارع مقدس حقیقت شرعی ندارد، تأسیس نکرد؛ منتها بعضی از احکام آن را ذکر کرد که چه چیزی می تواند مبیع باشد، چه چیزی نمی تواند. اگر مبیع مکیل و موزون بود، ربا در آن جایز نیست و مانند آن. اینها خصوصیاتی است که شارع مقدس اضافه کرد؛ همان طوری که بیع حقیقت شرعیه ندارد و شارع مقدس احکامی را افزود، قرض هم همچنین، حقیقت شرعیه ندارد، بلکه شارع مقدس چیزی را اضافه کرد. استحباب آن هم شارع مقدس دستور داد؛ البته در صورت عدم احتیاج کراهت هست؛ هر اندازه احتیاج کمتر باشد کراهت بیشتر است، تا برسد به جایی که در صورت احتیاج مفرط دیگر سخن از کراهت نیست. گاهی ممکن است واجب باشد برای کسی که مضطر است، برای درمان خود یا فرزند خود هیچ چاره ایجز قرض ندارد؛ باید با قرض فرزند یا بیماری خود را درمان کند، اینجا رأساً کراهت رخت برمی بندد. پس هر اندازه احتیاج کمتر باشد، درجات کراهت و غلظت کراهت بیشتر است و هر اندازه احتیاج بیشتر باشد، درجات کراهت کمتر است تا برسیم به جایی اصلاً کراهت ندارد و می شود واجب. این اصل حکم است و آن هم موضوع. پس گذشته از آن مطلب اول که فرق بین دَین و قرض بود، دو تا مطلب اینجا روشن شد:یکی اینکه قرض؛ نظیر عقود دیگر حقیقت شرعیه ندارد، در بین غیر مسلمان ها بود و هست، دوم اینکه شارع مقدس گرچه تأسیس نکرد؛ ولی در برخی از امور تصرفی کرده که چه چیزی را می شود قرض داد و چه چیزی را نمی شود قرض داد، چقدر را می شود قرض داد چقدر را نمی شود قرض داد، چگونه می شود شرط کرد، چگونه می شود شرط نکرد، اینها را اضافه کرد؛ نظیر بیع همان طوری که بیع ربوی را تحریم کرد، قرض ربوی را هم تحریم کرد و شرایطی برایش مشخص کرد.پرسش: آیا قرض دادن بر چنین شخصی هم این حکم را دارد؟ پاسخ: آن شخص برای اینکه رفع نیاز بکند ولو قرض نگیرد بر او واجب است که تأمین بکند،باید نیاز او را تأمین بکند یا با هبه یا قرض یا علل و عوامل دیگر؛ آنچه که اگر کسی محتاج و وامانده است بر دیگری به نحو واجب کفایی، واجب است مشکل او را حل کند یا به قرض است یا به تملیک رایگان است یا اگر زکات بدهکار است به عنوان «غارمین» که از مصارف هشت گانه زکات هستند (۱) به او بدهد یا مضطر و نیازمند ولو به عنوان غارم نباشد به عنوان فقیر و مسکین که هنوز قرضی نگرفت که بشود غارم؛ ولی به عنوان فقیر و مسکین، بر دیگری واجب است، اگر یک نفر اطلاع دارد که بر او واجب عینی است، اگر چند نفر اطلاع دارند بر آنها واجب کفایی است که مشکل او را حل

کنند، حل مشکل به راه هایی متعدّد است که یکی از آنها می تواند قرض باشد.

ص: ۱۲۱۴

۱- توبه/سوره۹، آیه ۶۰.

پس این سه مطلب تاکنون روشن شد که اولاً- فرق بین دَین و قرض چیست و ثانیاً خود قرض هم نظیر عقود دیگر، مثل بیع و مانند آن جزء تأسیسات شارع مقدس نیست و ثالثاً برخی از احکام را درباره مال مورد قرض و شرایط ضمن قرض بیان کرد.

حالا- ببینیم در نظر شرع این عقد قرض، احتیاج به صیغه لفظی دارد یا اینکه با فعل هم حاصل می شود؟ چون قرض حقیقت شرعیه ندارد و قرض امضای شارع است، نه اینکه حقیقت شرعیه داشته باشد، تأسیس نیست، بلکه تأیید است، باید به آن اصل مراجعه بکنیم بعد به حوزه امضا سری بزنیم؛ وقتی به اصل مراجعه می کنیم می بینیم این پیمان، مثل پیمان بیع یا پیمان های تجاری دیگر گاهی با فعل است، گاهی با قول، گاهی تلفیق فعل و قول. گاهی با قول است می شود عقد قولی؛ گاهی با فعل است، یعنی معاطات است یا تعاطی متقابل است یا اعطا و اخذ است می شود عقد فعلی. در بسیاری از تعبیرات مرحوم صاحب جواهر، چه در بحث بیع، چه در بحث قرض، می گویند این یا معاطات است یا عقد، که معاطات را در برابر عقد قرار دادند. (۱) برخی بر این نظر بودند که معاطات مفید اباحه است و مفید ملکیت نیست، مفید جواز تصرف استو مانند آن. در حقیقت این چنین نیست، معاطات عقد است و عقد فعلی است، همان کاری که قول می کند فعل هم انجام می دهد. فعل می تواند خبر باشد و می تواند انشا باشد؛ منتها قول در این امور صریح تر است که می تواند انشا باشد یا اخبار؛ ولی فعل کاملاً از آن برمی آید، زیرا اینها با بنای عقلا- سامان یافته است. اگر تأسیس نیست و امضا قرار عقلاست،جزء غرائز و قراردادهای عقلاست؛ گاهی با قول است،یکی می گوید خریدم و دیگری می گوید فروختم. گاهی با دو تا فعل است مثل این کالا را تحویل او می دهد، او هم ثمن را تحویل این می دهد؛ گاهی با اعطا و اخذ است، نه تعاطی متقابل، مثل خرید و فروش نسیه. در خرید و فروش نسیه، این عقد معاطاتی با اعطای کالا و قبول مشتری و اخذ مشتری سامان می پذیرد، چون مشتری ثمن را تحویل نمی دهد؛چون ثمن در ذمه او نسیه است بعدها می پردازد. پس آنجا که نقد است دو تا فعل متقابل است به نام تعاطی، آنجا که نسیه است یک فعل است به نام اعطا و اخذ. اعطای بایع به منزله ایجاب است، اخذ مشتری به منزله قبول است؛ این معاطات، این فعل، عقد فعلی است، زبان فعل کمتر از زبان قول نیست. بنابراین اصراری که این بزرگان داشتند چه در مسئله بیع، چه در مسئله قرض، چه در عقود دیگر که معاطات را در برابر عقد قرار بدهند، این تام نیست. عقد دو قسم است یا قولییا فعلی است. چه اینکه ره آورد معاطات را خواستند اباحه قرار بدهند، اذن در تصرف قرار بدهند یا بر فرض مفید ملیکت باشد، عقد جایز بدانند؛ این هم تام نیست، چون واقعاً اگر شارع مقدس تأسیسی ندارد و چیز جدیدی در اصل بیع و قرض نیاورد،، باید این امور را ما سامان بدهیم؛ مراجعه دقیق به بنای عقلا بشود،یک؛ امضای صاحب شریعت را هم ارزیابی بکنیم، دو. ما اگر دلیل معتبری داشته باشیم که عقد حتماً باید با قول انجام بگیرد؛ آن گاه خواهیم گفت که شارع مقدس در بخشی امضا کرد و در بخشی هم تأسیس دارد؛ نظیر مسئله ربا این کار را کرد، در کالاهایی که باید مبیع باشد، خصوصیت آنها چیست که این کار را کرد؟ ولی ما چنین دلیل معتبری نداریم که شارع مقدس در حوزه عقد تصرف کرده باشد. بنابراین عقد دو قسم است:یا قولییا فعلی است، هر دو هم در بیع مفید ملکیت است، و هم در قرض مفید ملکیت است؛ منتها آنجا ثمن در برابر مثمن قرار گرفت و اینجا عوض در برابر عین قرار گرفته است.پرسش: ... ؟پاسخ: حالا- ما نمی دانیم که اصل در معاطات فعل است یا قول، البته این افعال و اینها جزء قرائن هست؛ اما اصل آن قول بود یا فعل، اثبات این آسان نیست؛ ولی فعلاً آنچه که انجام می گیرد هر دو قسم آن هست: گاهی گفتگو و قرارداد می کنند، بعد می روند تسلیم و تسلّم حاصل می شود. این چنین نیست که اصل یکی از این دو باشد؛ این هم یک مطلب.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۲.

اینکه مسئله کتاب دَین را مطرح کردند، برای اینکه در باب بیع ملاحظه فرمودید گفتند:«لایُبَاعُ الدَّینُ بِالدَّین»؛ [(۱)] اگر معلوم شد که دَین چیست و دَین غیر از قرض است، آن مسئله «لایُبَاعُ الدَّینُ بِالدَّین» هم سامان می یابد. آنجا دارد که دَین را نمی شود به دَین فروخت، نه اینکه قرض را نمی شود به قرض فروخت، یکی از اسباب دَین قرض است. بنابراین این حدیث «لایُبَاعُ الدَّینُ بِالدَّین»، در حوزه قرض خلاصه نمی شود، بلکه در مطلق امور است. پس قرض، عقد است برخلاف دَین، ایجاب و قبول دارد؛ گاهیایجاب و قبول، هر دو فعل است، گاهی هر دو قول است، گاهییک فعل است و دیگری قول. گاهییکی عطا می کند و دیگری می گوید قبول کردم؛یکی می گوید من فروختم، دیگری تحویل می گیرد. بنابراین اعطا و اخذ باشد، تعاطی باشد، دو تا قول باشد، تلفیق باشد، همه اینها به صورت عقد قرض در می آید.

حالا ـ این عقد قرض که منعقد شد، این عقد لازم است یا جایز؟ مفید ملکیت است؛ حوزه آن این است که انسان مالی را به کسی تملیک می کند در قبال آن عوض این را در ذمه گیرنده مستقر می کند که بپردازد، آیا این عقد لازم است یا جایز؟ قبلاً در بحث های لزوم و جواز آنجا روشن شد که لزوم و جواز، بعضی حکمی هستند بعضی حقی؛ اگر لزوم حکمی بود به دست مکلف نیست که این را عوض بکند؛ اگر جواز حکمی بود این ارث برده نمی شود، قابل نقل و انتقال نیست، قابل فروش نیست، چون حکم الله است. لزوم حکمی، مثل نکاح؛ نکاح یک عقد لازم است، هرگز نمی شود با خیار و امثال خیار، این را متزلزل کرد؛ یعنی طرفین بگویند ما ازدواج می کنیم و هر وقت خواستیم بر هم می زنیم یا «احد الطرفین» بگوید که من خیار داشته باشم، خیار برای«احد الطرفین»یا «کلا الطرفین» در عقد نکاح راه ندارد. فقط با طلاق یا عیوب موجب فسخ حاصل می شود. این لزوم حکمی است نه لزوم حقی، حق طرفین نیست که اینها کم یا زیاد کنند، برخلاف لزوم عقد بیع و مانند آن که لزوم حقی است؛ لذا می توانند کم بکنند، طرفین می توانند برای خود خیار جعل بکنند،«احد الطرفین» می تواند برای خود خیار جعل بکند و دیگری هم بپذیرد؛ می توان این عقد لازم را متزلزل کرد؛ اگر این عقد لازم به دست خود اشخاص تزلزل یافتنی است، معلوم می شود لزوم حق آنهاست نه حکم الله، اگر حکم شرعی باشد که قابل تغییر نیست، مثل مسئله نکاح؛ چون لزوم نکاح حکم الله است نمی شود با جعل خیار این را متزلزل کرد؛ ولی لزوم بیع و امثال بیع حق طرفین است،«حق الناس» است، می توانند با شرط کم و زیاد کنند.پرسش: ... ؟پاسخ: حق طلاق مربوط به عقد نکاح نیست، شارع مقدس طلاق را قرار داد. خود نکاح از آن جهت که نکاح است بر هم نمی خورد که بگوید «فسخت»؛طلاق شرایطی دارد، صیغه خاص دارد، لفظ مخصوص دارد، حضور عدلین می خواهد. طلاق، ایقاع است و شرایط خاص خود را دارد نظیر فسخ بیع نیست که بگوید «فسخت» یا با فعل برود کالا را پس بگیرد، هدم آن نیست؛بلکه تأسیسات جدایی است که ایقاع است و حضور دو تا عادل می خواهد و مانند آن، نظیر فسخ معامله نیست.

ص: ۱۲۱۶

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۰۰.

پس لزوم دو قسم است: اگر لزوم حکمی بود به دست انسان نیست، نمی تواند بر هم بزند؛ اگر لزوم حقی بود چون «حق الناس» است، به دست خود آنهاست و می توانند خیار جعل کنند.پرسش: ...؟پاسخ: عظمت ناموس و اصول خانواده همین است، این را تحکیم کرد، بنای خانواده بر اساس همین است. تشکیلات خانوادگی این طور نیست که ملعبه باشد، هر روزی خواست پس بدهد، نظیر لباس و فرش باشد که بخواهد پس بدهد و فسخ بکند؛ این طور نیست. برای تحکیم اصول خانواده فرمود این به دست شما نیست؛ این لزوم حکم خداست نه حق شما، و اگر هم خواستید رها بکنید شرایط خاصی دارد که طلاق که «أَبغَضُ الشَّیء» (۱) است آن هم باید با حضور دو تا عادل باشد که مسئله ناموس و دماء و فروج و مانند آن در کمال صیانت باشد و جامعه محفوظ بماند.

بنابراین ما یک لزوم داریم که حکم خداست،یک لزوم داریم که ذات اقدس الهی آن را «حق الناس» می داند، بیع این طور است، جواز هم همین طور؛ بعضی از عقودند که به جواز حکمی جایزند، بعضی از امورند که به جواز حقی جایزند. آن اموری که به جواز حکمی جایزند و نمی شود آن را بر هم زد، این حکم خداست که این عقد جایز است؛ نظیر عاریه، هبه، اینها جواز حکمی است؛ حقی در کار نیست، این حکم خداست، هر وقت خواست بر هم می زند، این چنین نیست که اینها حقی باشد، بتوانند کم یا زیاد کنند. اما بعضی از جوازهاست که در اثر حق پدید می آید، مثل بیع خیاری؛ بیع خیاری، بیع لازم نیست، بیع جایز است؛ یعنی می شود این را بر هم زد، اما این جوازی است که شخص با جعل خیار یا تخلف وصف یا تخلف رؤیه و مانند آن برای او تثبیت شده است. الآن اگر کسی مغبون شد یا معیبی را تحویل گرفت یا کم تحویل گرفت، در همه موارد او می تواند معامله را بر هم بزند و این حق اوست؛ چون حق اوست به ورثه ارث می رسد. اما مسئله عاریه، هبه اینها این طور نیست که حالا به ورثه ارث برسد، این جواز حقی نیست بلکه جواز حکمی است؛ حالا مالی را کسی بخشیده، این مال هبه است؛ بگوییم چون جواز آن جواز حقی است اگر او مُرد فوراً به ورثه اش ارث برسد؛ این چنین نیست. برخلاف بیع خیاری که در بیع خیاری اگر بایع یا مشتری که «ذو الخیار» است مُرد،«حق الخیار» که جواز حقی است نه حکمی، به ورثه ارث می رسد و می توان روی آن معامله کرد.بنابراین جواز دو قسم است: جواز حقی و جواز حکمی، چه اینکه لزوم دو قسم است: لزوم حقی و لزوم حکمی.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۶، ص۵۴.

حالا- ببینیم فرق اساسی قرض با عقود جایزه چیست؟ عقد، جایز یا لازم است و اگر لازم است لزوم آن چیست و اگر جایز است جواز آن چیست؟ فرق اساسی قرض با ودیعه و عاریه روشن است؛ نیازی به مسئله لزوم و جواز ندارد، اینها فرق جوهری دارند؛ زیرا در ودیعه، تملیک نیست، در عاریه، حق تصرف است، آنجا هم که تملیک نیست. ودیعه، عقدی است که ایجاب و قبولی دارد، عاریه یک عقد است که ایجاب و قبولی دارد، اینها عقود جایزه هستند؛ ولی فرق جوهری با قرض دارند؛ در جریان ودیعه که اصلاً تملیک نیست، در عاریه تملیک نیست، بلکه اباحه تصرف هست و با قرض که تملیک است، فرق جوهری دارد. اما با هبه فرق جوهری خاص دارد و آن این است که در هبه گرچه تملیک است؛ ولی تملیک آن«بلاعوض» است، قرض، تملیک «مع العوض» است. وقتی که کالا-یی را به کسی هبه کردند، آن متّهب مالک می شود؛ ولی بدهکار نخواهد بود؛ اما در جریان قرض «مُقترِض» مالک می شود؛ ولی عوض آن را باید بپردازد، پس یک فرق جوهری بین اینها هست.

اما اگر گفتند عاریه عقد جایز است، ودیعه عقد جایز است، هبه عقد جایز است، جواز آنها به یک معناست؛ اگر گفتیم قرض عقد جایز است، باید به معنای دیگر باشد. در جریان ودیعه روشن است که عقد جایز است که انسان مالی را به کسی سپرده می رود از او می گیرد. در عاریه عقد جایز است، روشن است که معیر می تواند مال خود را از مستعیر بگیرد، اینجا که تملیک نبود. در قسم سوم که هبه است، درست است تملیک است؛ ولی واهب در هبه غیر «ذی رحم»، در هبه غیر مشروطه، در هبه عادی که لازم نیست، مالی را که به متّهب داده است می تواند بگیرد، طوری هم نمی شود و در قبال آن، متّهب بدهکار نیست. اما بخش چهارم که مسئله قرض است یک تفاوت جوهری دارد؛ زیرا در قرض،«مُقرض» عین را به «مقترض» تملیک کرده است، اما نه رایگان، نه اینکه هر وقت خواست بگیرد، به این معنا. در قبال آن عوضی در ذمه «مُقترِض» مستقر شد، این چگونه می تواند برود مال خود را بگیرد؟ او که تملیک کرده است، تملیک به عوض کرده است، عوض آن را مالک است نه خود آن را؛ او چگونه می تواند بگیرد؟ اگر «مُقرض» مال خود را به «مُقترِض»تملیک کرده است، در قبال عوض این را در ذمه «مُقترِض» مالک شده است، الآن این عین او مال او نیست، او چگونه می تواند بگیرد؟ پس با هبه فرق دارد، چون تملیک «بلا-عوض» است، با عاریه فرق دارد چون تملیک نیست، در ودیعه هم یقیناً چون تملیک نیست می تواند عین خودش را استرداد کند. اینجا اگر ما خواستیم بگوییم با بودن عین، عین خود را می تواند بگیرد، دلیل می خواهد؛ بر اساس قاعده اولیه که حق ندارد بگیرد، به چه مجوّزی می تواند برود بگیرد؟

ص: ۱۲۱۸

بنابراین در جریان قرض بایـد ببینیم این عقـد لازم است یا عقـد جایز؟ ما باید یک اصل اوّلی داشـته باشـیم، قاعده اوّلی داشـته باشـیم، بعد «الا ما خرج بالدلیل» بیاید بگوید که این جزء آن اصول و قواعد اوّلیه نیست. اصل اوّلی در عقود، لزوم است، چون شارع مقـدس فرمود عقـدی را که بستیـد وفا کنیـد، واجب است که وفا کنیـد:(أَوفُوا بِالعُقُودِ)، (۱) آن مسئله نفوذ را که اصل صحت است؛ نظیر (أَحَلَّ اللهُ البَیعَ)، (۲) بحث جـدایی دارد، این دارد که (مَنْ ذَا الَّذی یُقْرِضُ)؛ (۳) کسـی که قرض بدهد وماننـد آن حساب جـدایی دارد؛ اما حالا باید به عقدتان وفا بکنید، اصل آن لزوم را می رساند. اگر اصل در عقد لزوم است، ما بایـد شواهدی داشـته باشـیم که بگوییم این عقد جزء عقود لازمه نیست. حالا باید ببینیم که این لزوم حقی است یا حکمی، که اگر حقی بود قابـل فسـخ است، حکمی بود قابـل تغییر نیست، مطلب دیگر است؛ ولی اصل اوّلی عقود، لازم است. چون اصـل اوّلی لازم است، عین این را نمی تواند برگرداند، اگر شـرط کردند، تعهد سپردند،«مُقرض» و «مُقترِض» که گفت این مال را به شما قرض می دهم که بعـد از یکماه عوض آن را به من پس بـدهی. اگر خیاری در این عقـد راه پیـدا نکرد یا برای خود خیار راه ندادنـد، به چه جهت هر وقتی«مُقرض» خواست بتوانـد از «مُقترِض» بگیرد؟ اگر اصل اوّلی عقد، لزوم است، شـرطی هم که راه پیدا نکرده است، علل قهری هم که پدید نیامد، به چه دلیل «مُقرض» بتواند مال را از «مُقترِض» دریافت کند؟

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۴۵.

بنابراین مقداری بحث دارد که اصل اوّلی در عقود، لزوم باشد. ما برای اثبات لزوم عقد قرض،یا ناچاریم به قواعد اوّلیه تمسک کنیم اگر داشتیم، یا دلیل خاص؛ اگر دلیل خاصی نبود و یا قواعد عامه نبود، ببینیم استصحاب در اینجا راه دارد یا نه؟ این شخص مالک شد الآن کماکان؛ یعنی«مُقترِض» این عین را قبل از رجوع «مُقرض» مالک شد، آیا «مُقرض» می تواند رجوع بکند یا نه؟ ما برای اینکه ثابت بشود که رجوع او بی اثر است،ملکیت «مُقترِض» را استصحاب بکنیم. «مُقترِض» که قبلاً مالک شده بود، قبل از رجوع او مالک شده بود، الآن کماکان. پس باید ببینیم تا کی قرارداد کردند؛یک وقت است که او نمی پردازد، این غرامت می گیرد، این حرف دیگر است؛ غرامت گیری غیر از آن است که به عین مراجعه کند، مال خود را بگیرد، چون عین دیگر برای او نیست.

پس اصل در عقود، لازم است یا نه؟ این باید جداگانه مطرح بشود، گرچه در باب بیع تا حدودی مطرح شد. اگر ثابت شد که اصل در عقود لزوم است، اینجا «مُقرض» حق ندارد، چون خیاری،چیزی در کار نیست و اگر ثابت نشد که در اصل عقود لزوم است؛ یعنی با (أَوفُوا بِالعُقُودِ) نتوانستیم ثابت کنیم، آیا استصحاب ملکیت نتیجه لزوم می دهد یا نه؟ گرچه استصحاب توان آن را ندارد که لوازم خود را ثابت کند، چون اصل است هر چند اصل محرز؛ ولی ببینیم چنین پدیده ای دارد یا ندارد،چنین اثری دارد یا ندارد؟ قبل از اینکه «مُقرض» مراجعه کند مال را از «مُقترِض» بگیرد، این مال ملک طلق «مُقترِض» بود الآن کماکان؛ آیا استصحاب از او این کار برمی آید یا نه؟

ص: ۱۲۲۰

مطلبی که در پایـان بایـد عرض کنیم، روایتی بود که در بحث قبـل خوانـده شـد. در بحث قبل باب اول از ابواب دَین و قرض؛ یعنیوسائل، جلد هجدهم، صفحه۳۱۷، روایت پنجم که از وجود مبارک پیغمبر(صـلی الله علیه و آله و سـلم) نقل شـده که «مَنْ أَرَادَ الْبَقَاءَ وَ لَا بَقَاءَ»؛ کسـی بخواهد عمر طولانی داشـته باشد وگرنه کسـی که باقی نمی ماند، «فَلْيُبَاكِرِ الْغَدَاءَ وَ لْيُجَوِّدِ الْحِذَاءَ وَ لْيُخَفِّفِ الرِّدَاءَ».به حضـرت عرض کردنـد:«وَ مَـا خِفَّةُ الرِّدَاءِ» فرمود: «قِلَّةُ الـدَّين»؛دَینیـک بـاری روی دوش آدم است، مثل عبای سنگین. این کلمه «حِذَاء» غیر از «حزام» است «حـذاء» بـا « دال ذال»، یعنی کفش؛ امـا آن «حزام» بـا «راء زاء» به معنـای کمربند است، بنـدی که زین اسب را محکم می کنـد آن را می گویند «حزام»، و عقل و اندیشه را که گفتند «حزم»، برای آن است که کـار عقال را می کنـد. خود عقل را چرا گفتنـد عقل؟ برای اینکه کار عقال را می کنـد، این بیان پیغمبر(صـلی الله علیه و آله و سلم) است که عقل زانوی جموح و چموش شـهوت و غضب را عقال می کند (۱) یک زانوی شهوت،یک زانوی غضب، این دو تا را به هم می بندد که چموشی نکند،عقال شتر،«إِعقَل وَ تَوَكَّل» (۲) همین است، هر شتری را که عقال نمی کنند، این شتر جمـوح و شـتر چموش را عقـال می کننـد که حضـرت فرمود: «إِعقَـل وَ تَوَكَّل»؛ یعنی شـتری که عقـال می کردی و توکـل می کردی. عقل نظر، زانوی وهم و خیال را که در اندیشه مزاحم هسـتند عقال می کند. اگر عقل توانست زانوی شـهوت و غضـب را عقال کند، می تواند «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحمَن وَ الكتُسِبَ بِهِ الجَنَان» (۳) بشود و اگر عقل نظر، توانست زانوی سرکش وهم و خیار را عقال کند، می تواند حکیم و فقیه و مانند آن بشود. «حزم» هم کار عقل را می کند، کمربند را می گویند «حزم»، زین بند را می گوینـد «حزم»؛ «حزام ابـل»، «حزام فرس»، یعنی همین. «أشـدُد حَيَازِيمِک» (۴) در همین معیارهـاست. حزام و کمربنـدت را محکم ببنـد، آن با «راء زاء» است و این «حـذاء» که به معنی کفش است با «دال ذال» است. آنچه که در این روایت پنجم آمده که در بحث قبل خوانده شد که فرمود:«حذاء» خوب داشته باش، یعنی کفش خوب داشته باش! کفشی که پای آدم را می زند، بزرگ تر از پـای آدم است، کوچـک تر از پـای آدم است، انسـان برای ظرافت آن به پای خود فشار می آورد، می گویـد این کار را نکنید از پا تا سر بگذارید راحت زندگی کنید، گرفتار آن تشریفات بی جا نباشید.

۱- تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص۱۵.

۲- عوالی اللئالی، محمدبن علی بن ابراهیم ابن ابی جمهورالاحسانی، ج۱، ص۷۵.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۱، ص۱۱.

۴- الخرائج و الجرائح، ابن هبه الله الراوندی، ج۱، ص۱۸۲.

غرض این است که بین «حزام» که «راء زاء» است با «حذاء» که «دال ذال» است فرق است، آن یکی به معنی کمربند است و این یکی، یعنی «حذاء» به معنی کفش است که در روایت آمده است.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

بخش پایانی کتاب شریف شرایع (۱) در مبحث تجارت، حقیقت قرض بود؛ عقد قرض جزء عقود رسمی اسلامی است چه اینکه در بین غیر مسلمان ها هم رواج دارد؛ لکن فرق های فراوانی بین قرض و دَین است از یک طرف، بین قرض و سایر عقود است از طرف دیگر و یک فرق اساسی هم بین ذمّه و ذهن است از طرف سوم، که ما باید فرق بین تکوین و اعتبار را هم ملحوظ بداریم و اینکه در حقیقت قرض گذشته از آن بحث های مربوط به اصل عقد که لفظ معتبر است یا نه، معاطات کافی است یا نه و مانند آن، آیا قبض شرط است یا نه؟ اگر قبض شرط بود، آیا گذشته از قبض تصرف هم شرط است یا نه؟ این امور مربوط به تحقیق حقیقت قرض است. بعضی از این مطالب قبلاً گذشت که بین دَین و قرض کاملاً فرق است؛ قرض عقد است و یکی از علل و اسباب پیدایش دَین،قرض است، وگرنه دَین عقد نیست؛ هرچه که باعث استقرار مال مردم در ذمّه شد این می شود دَین. یک وقت است کسی مال دیگری را عمداً یا خطئاًیا شبه عمد،«تَلَف» می کند، این می شود «مدیون»؛یک وقت چیزی نسیه می خرد، می شود «مدیون»؛یک وقت سَلَف فروشی می کند، می شود «مدیون»؛یک وقت چیزی را مهریه همسر قرار می دهد، می شود «مدیون»؛یک وقت کسی را اجیر می کند یا خانه ای را اجاره می کند، می شود «مدیون»؛ در همه موارد سخن از دَین است و در هیچ کدام از این موارد سخن از قرض نیست. قرض عقد خاص است؛ دَین،استقرار مال است در ذمّه کسی به یکی از علل و اسباب، ولو به صورت اتلاف قهری باشد، پس بین دَین و قرض خیلی فرق است؛ دَین جزء عقود نیست.

۱- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام(ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۶۱.

مطلب دیگر اینکه بین ذمّه و ذهن فرق است؛ در دَین که یکی از اسباب آن قرض است مال در ذمّه انسان مستقر می شود؛ذمّهیک امر اعتباری است،یک امر حقیقی نیست که وجود خارجی داشته باشد؛ امّا ذهن حقیقتی استکه وجود خارجی است؛ منتها خارجش همان ظرف نفس و امثال آن است. اصل هستی با خارجیّت همراه است؛ منتها هستی که با خارجیّت همراه است در اثر اینکه درجات گوناگونی دارد، تقسیم می شود که می گویند موجود یا ذهنیا خارجی است، وگرنه ذهن جزء حقیقت است و چیزی که در ذهن موجود است موجود حقیقی است، گرچه با علم فرق فراوانی دارد؛ ولی ذمّهیک امر اعتباری ویک قرارداد است، گاهی چیزی در ذمّه است و گاهی از ذمّه ساقط می شود و مانند آن.بیان فرق بین ذمّه و ذهن این جا لازم نبود و نیست؛ منتها برای اینکه مبادا گاهی بین حقیقت و اعتبار، اشتباهی رخ دهد تذکر این مطلب بد نبود.

مطلب بعدی که به مناسبت آن مطلب بعدی فرق بین ذمّه و ذهن ذکر شد - این است که آیا دَین می تواند شخصی باشد یا نه؟ یعنییک موجود شخصی در ذمّه انسان قرار بگیرد،یک شخص معین؟ مثل یک فرش معین،یک ظرف معین که انسان این را «مدیون» باشد یا قرض بگیرد که خود این شیء مشخصِ شخصی به ذمّه بیاید یا نه؟ در جریان دَین که می تواند کلی باشد حرفی نیست؛یک امر کلی می تواند در ذمّه بیاید، وقتی کسی نسیه می خرد یا «سَلَف» می فروشد، کلی در ذمّه است، استقرار یک مال کلی در ذمّه معقول است؛ امّا آیا استقرار مال شخصی در ذمّه هممعقول است یا نه؟ برخی از فقها یا شاید خیلی از آنها - همه آنها را استقراء نکردیم - تصریح می کنند که ممکن است که شخص به ذمّه بیاید. این سخن تام نیست که شخص به ذمّهمی آید؛یک جهت مشترک بین ذمّه و ذهن این است که چیزی که از متن خارج جدا شد،حتماً کلی است؛ منتها اگر گفتند جزئی است، جزئی اضافی است نه کلی.

بیان مطلب این است کهتشخّص هر چیزی به هستیآن است، یک شیء وقتی شخص است که موجود خارجی باشد، اگر هستیآن را برداریم و مفهوم آن بماند، این مفهوم ممکن است با چند وجود یافت شود، می شود کلی. زید کلی است حقیقتاً، وقتی وجود خارجی پیدا کرد می شود شخص، وگرنه این کلمه «زاء»،«یاء»و «دال» که معنای آن این است که پسر فلان کس، متولد فلان مکان،یک سلسله مفاهیم است، هر کدام از این مفاهیم کلی است؛ضم کلی به کلی، مفید جزئی نخواهد بود، این مفهوم که مثلاً مفهوم زید است، پسر عمرو و کذا و کذا هست، با هر وجودییافت شود می شود زید، اگر ذات اقدس الهییک وجود «مماثل» این خلق می کرد یا خلق کند، این مفهوم زید بر او منطبق است، چون تشخّص به وجود است،یک؛ وقتی وجود خارجیِشیء رخت بربست مفهومش ماند، دو؛ این مفهوم وقتی که در ذهن مستقر است، قابل است که به هر نحوی از انحایی که آن را موجود می کنند یافت شود، سه؛ پس این می شود کلی. ما مفهوم جزئی نداریم، مفهوم فقط کلی است؛ منتها جزئی بودن آن اضافی است که بعضی سِعه آنها بیشتر است و بعضی سِعه آنها کمتر است، انسان را می گویند کلیو زید را می گویند جزئی، وگرنه این تقسیم - در کتاب های منطق آن جا ملاحظه فرمودید - بیان کردند که گفتند:«اَلْمَفْهُومُ اِنِ امْتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ عَلی کَثیرینَ فَجُزْئِیٌّ وَ اِلاّ فَکُلِّیٌّ» (۱) آن جا به این نکته پرداختند که منظور از این جزئی، جزئی اضافی است، وگرنه هیچ مفهومیجزئی نخواهد بود؛ زیرا هر نحوه هستی که خدای سبحان به او دهد این موجود می شود، چون تشخّص هر چیزی به وجود اوست، اگر وجود را از او بردارید و این مفهوم بماند کلی می شود. طرح این مباحث این جا ضروری و لازم هم نیست؛ لکن چون بعضی از فقها فرمودند ممکن است که یک شیء شخصی مورد دَین باشد، این تنبّه لازم است که دَین فقط کلی است و ما دَین شخصی نداریم؛تشخّص هر چیزی به همان وجود خارجی اوست. اگر این ظرف شکست و مثل این به ذمّه آمد، می شود کلی؛ منتها جزئی بودنش جزئی اضافی است که قابل صدق بر «کثیرین» است، به هر نحوه وجودی که یافت شود این ظرف بر آن تطبیق می شود. پس دَین فقط کلی است و اگر گفتند جزئی، جزئی اضافی است؛ این هم یک مطلب.

۱- حرکت و زمان در فلسفه اسلامی۲، شهیداستادمرتضی مطهری، ج۱، ص۹۲.

مطلب دیگر این است که دَین که عقـد نیست تا ما بگوییم فرق آن با سایر عقود چیست؛ امّا قرض عقـد است. وقتی قرض عقد بود باید ببینیم که فرق آن با سایر عقود چیست؟ قرض یک عقد تأسیسی نیست،یک عقد امضایی است که قبلاً گذشت، چون قبل از اسـلام بود، بعد از اسـلام هست، بعد از اسـلام در بین مسـلمین هست در بین غیر مسـلمین هست؛ قرض چیزی نیست که اسـلام آورده باشد، بلکه امضاییاست؛ البته بعضـی از شـرایط آن را که مبادا ربوی باشد یا آن مال قرضی چه خصوصیتی داشته باشد، اینها را شارع اضافه فرمود؛ ولی حقیقت قرض یک امر امضایی است؛ خصوصیات آن مال و کیفیت قرض دادن را شارع دخل و تصَرف کرده است. پس قرض امضایی است نه تأسیسی، و عقد است؛ لذا بحث درباره اینکه فرق بین دَین و سایر عقود چیست، اصـلاً راه نـدارد برای اینکه دَین عقـد نیست؛ امّا قرض عقـد است، وقتی عقد شد باید ببینیم که با سایر عقود چه فرقی دارد.

قرض با برخی از عقود فرق جوهری دارد؛ زیرا بعضـی از عقود اصلاً مفید ملکیّت نیستند؛ مثل عقد «عاریه»و عقد «ودیعه»،چون اینهـا عقدنـد، ایجـاب و قبول دارنـد؛ حالاـ یـا ایجاب و قبول لفظیا ایجاب و قبول فعلی؛یعنی معاطات.«عاریه» عقـدی است بین «معیر» و «مستعیر». «ودیعه» همچنین است که بین «ودعی» و «مستودع»است، اینها چون مفید ملکیّت نیستند، فرق جوهری اینها با عقد قرض روشن است. بعضـی از عقودند که مفید ملکیّت هسـتند؛ ولی با قرض فرق جوهری دارند، زیرا قرض تملیک مجانی و رایگـان نیست و آن عقود،مثل «هبه» و «صـدقه»،تملّک مجانیهسـتند؛منتها«صـدقه» قصـد قربت در آن هست کهیک ایجاب و قبولی می خواهـد ولو فعـل، لکن«هبه» این طور نیست.«هبه» ایجاب و قبول می خواهـد حالا یا قولاً یا فعلاً و قصـد قُربت هم در آن شـرط نیست. اینها مفیـد تملیک هسـتند؛ امّا «بلاعوض» هسـتند، چون «صـدقه» تملیک «بلاعوض» هست و «هبه»هم تملیک «بلاعوض» است، پس یک فرق اساسی با مسئله عقد قرض دارند. عمده آن تفاوتی است که بین قرض و عقود «معوضه» است، عقودی که در آنهـا چیزیبـا عوض تملیک می شود؛ مثل بیع، اجاره و سایر عقود دیگر، چه فرق است بین قرض با عقود دیگر؟ در بیع، تملیـک مال به مال است، در اجاره هم تملیک منفعت به مال است، بالأخره تملیک است حالا یا «عین»یا منفعت اسـت که در قبالش پول باید باشد، این تملیک «مع العوض» است.

چه فرقی بین عقـد قرض با عقـد بیع و اجاره وماننـد آن است؟ فرق اساسـی که بین قرض و عقود دیگر است، این است که در بیع و ماننـد آن مالی را در برابر مال دیگر قرار می دهنـد، حالا یا «عین» با «عین»است یا «عین» با منفعت است و مانند آن، مالی را در برابر مـال قرار می دهنـد. در اجاره مالی را در قبال منفعت یا منفعتی را در قبال منفعت و ماننـد آن قرار می دهنـد که می گوینـد این کـار را انجـام بدهیـد فلاـن مبلغ بگیریـد،یا این کار را انجام بدهیـد ما هم برای شـما فلان کار را انجام می دهیم،یا منفعت با منفعت یا کار در برابر منفعت است که «عوض و معوض» دو چیزند؛ ولی در قرض «عوض و معوض» دو چیز نیسـتند، آن «مُقرض» این مال را به «مُقترض»تملیک می کنـد، بعد می گوید که من همین مال را می خواهم؛ این مبلغی که من به شـما دادم، همین مبلـغ را من می خواهم، نه اینکه این مبلغ را به شـما تملیـک می کنم به چیز دیگر که تعویض بین دو شـیء باشـد، مبادله مال به مال باشد، قرض از سنخ مبادله مال به مال نیست، از سنخ مبادله تملیک در برابر تملیک نیست، قرض تملیک مال است به این شـرط که برگردد، تملیک رایگان نیست.پرسـش: ... قابل برگشت هست؟پاسـخ: بله، می خواهد بگوید معادل این را بایـد بـدهی، نه اینکه من این را به چیز دیگر تملیک کردم، همین را تملیک کردم و همین را بایـد به من بـدهی! اگر «عین» آن موجود بود که «عین» را برمی گردانیـد، نشد اگر مثلی است که مثل و قیمی است که قیمت آن را برمی گردانید. یک وقت در متن عقـد می گویـد من این «الف» را در مقابـل «بـاء»تملیک کردم و آن «باء» را شـما در مقابل «الف»تملیک می کنی، این تملیـک مـال به مال است؛یک وقت است که این طور نیست، می گویـد این مال را من به شـما دادم رایگان نیست، این مال را بایـد به من پس بدهی.پرسـش: این «عـاریه»می شود؟پاسـخ: نه، در «عاریه»اصـلاً تملیک نیست، اباحه تصَـرف است؛یک وقت است که بـدون عقـد ابـاحه تصَـرف است، اذن در تصَـرف است؛ مثـل اینکه آدم مهمان کسـی شـد، او یک ظرف میوه آورد، تملیـک که نکرد، بلکه ابـاحه تصَـرف است؛ در «عـاریه» تملیـک نیست، اباحه تصَـرف است. در جریان قرض تملیک در برابر تملیک نیست و مال در برابر مال نیست، هیـچ کـدام از این عناوین راه ندارد، فقط می گوید من این مال را به شـما قرض دادم شما همین را بایـد به من برگردانی، اگر عین آن بود با اینکه الزام نـداری و این ملک شـما شـد، می توانی همین را برگردانی، نشـد بـدل آن را برگردانی؛ اگر مثلی بودمثـل آن و قیمی بـود قیمت آن، برابر آن شـرایطی که جـاری کردنـد. پس یـک فرق اساسی بین عقد قرض با همه عقود یاد شده است؛ لذا یک عقد و پیمان جدایی است که احکام خاص خود را دارد.

ص: ۱۲۲۶

مطلب بعدی آن است عقد قرض کهیک عقد امضایی است و نه عقد تأسیسی، آیا نظیر بیع است که به مجرّد عقد ملکیّت می آید یا نظیر اجاره است که به مجرّد عقد می آید یا نظیر بیع معمول و اجاره مصطلح نیست، بلکه نظیر بیع صَیرف است که در بیع صَیرف قبض شرط است؛ بیوع دیگر این طور نیست، در هیچ بیعی قبض شرط حصول ملکیّت نیست، شرط در مقام وفا می افتد. قبلاً ـ ملاحظه فرمودید که عقد بیع و مانند آن از عقود لازمه دو مرحله دارند:یک مرحله تملیک و تملّک است و یک مرحله این است که طرفین متعهدند که ما پای امضای خود می ایستیم. در عقود جائزه یک مرحله است؛یعنی تملیک و تملک، مثلاً ـ در «هبه» تملیک است و تملّک؛ امّا معنای آن این نیست که «واهب» بگوید من پای امضایم می ایستم، چون عقد لازم نیست؛ لذا حق رجوع دارد.در مواردی که تملیک و تملّک با حق رجوع همراه است، این عقدها یک مرحله ای است؛یعنی ملک شماست و او هم می گوید این ملک شماست؛ امّا هیچ کدام نمی گوید ما پای تعهدمان ایستاده ایم و ملزم هستیم که وفا کنیم؛ امّا بیع و مانند آن که عقد لازم است، اینها دو مرحله ای هستند؛یعنییک مرحله دارد که (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع) (۱) که پیمان بسته می شود، یک مرحله دارد که (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)؛ (۲) یعنی پای امضای خود بایستید، این عقدِ لازم است؛ لذا پس دادن و پس گرفتن یعنی«إقاله»، بدون رضای طرف، مشروع نیست. پس عقد بیع و مانند آن دو مرحله ای است:یک مرحله اصل امضا و یک مرحله هم مربوط به قبض و اقباض است. قبض و اقباض در مرحله وفای به عقد قرار می گیرد، نه در محدوده خود عقد قرار بگیرد و اگر قبض می شود؛یعنی مال مردم را دارد می دهد. بایع وقتی دارد کالا را قبض می دهد؛یعنی دارد مال مشتری را تحویل می دهد.وقتی مشتری ثمن را قبض می دهد؛یعنی مال مردم را دارد به او می دهد. قبض و اقباض وفای به عقد است؛ ولی در مسئله بیع صَیرف ملاحظه فرمودید که این از سنخ وفای به عقد نیست، پرداخت مال مردم به مردم نیست، بلکه متمّم تملیک است،اصلاًملکیّت در عقد صَیرفبدون قبضحاصل نمی شود، چرا؟ برای اینکه اگر هیچ کدام از دو طرف قبض نکنند، می شود بیع «کالی به کالی»؛ اگر یکی قبض کندو دیگری قبض نکند، چون معامله صَرفی است، طلا و نقره است، اینها «مکیل و موزون» هستند،اگر یکی زمان دار باشد و دیگری زمان دار نباشد، شبهه ربا در کار است، از این جهت باطل است؛ لذا طبق این جهت و جهات دیگری که در مبحث بیع صَیرف مطرح شد، قرض، متمّم ملکیّت طرف است که اگر قبض نشود ملکیّت حاصل نمی شود. قبض در عقود دیگر در مبحث وفا داخل است؛ ولی در جریان بیع صَرف در محدوده تملیک داخل است.

ص: ۱۲۲۷

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- مائده/سوره۵، آیه۱.

آیـا عقـد قرض نظیر عقود دیگر است که در مرحله وفا قرار بگیرد یا نظیر عقـد صَـِرف است که در مرحله تملیک قرار بگیرد؟ گرچه نص خاصـی بر این پیـدا نکردنـد؛ ولی به اجمـاع تمسک کردنـد، این اجماع هم ظاهراً مسـتند آن بنای عقلاست. همان طوری که اجماع مدرکی گاهی به این است که در اثر داشـتن یک اصل یا داشـتن یک روایت، همگان متفقبه آن اصل هستند یا به آن روایت عمل می کننـد، بعد خیال می شود که مسـئله اجماعی است؛ گاهی هم به اسـتناد بنای عقلا همگان به آن عمل می کننـد که خیال می کنند یک اجماع تعبدی در کار است. انعقاد اجماع تعبدی در معاملات بسـیار بعید است؛ محال نیست، بلکه کم است، مخصوصـاً در این گونه از موارد که قرض یـک امر تأسیسـی نیست، بلکه امضـایی است و در فضـای عقلاـ که اصـل قرض از آن جـا گرفتـه شـد، قبض را متمّم ملکیّت می داننـد، نه نـاظر به مقـام وفـا؛ یعنی وقـتی کالاـیی را فروختنـد، هم فروشـنده مالک ثمن می شود و هم خریـدار مالک مثمن، بعد از تمام شدن نصاب عقد، فروشـنده به خریدار می گوید که مال مرا بـده،یعنی وفا کن و خریدار هم به فروشـنده می گوید که مال مرا بده و وفا کن،یعنی قرض مربوط به مقام وفاست؛ ولی در جریـان عقـد همین که لفـظ ایجـاب و قبول تمـام شـد – چون اگر فعـل باشـد بـا اعطـا و اخـذ همراه است – هرگز «مُقترض» به «مُقرض» نمی گویـد مال مرا بده، می گوید آن مال قرضـی را بده،یعنی قبض در مسـئله عقد قرض، وزان قبض در مسـئله عقد صَرف را دارد که متمّم ملکیّت این شـیء است، نه اینکه در حوزه وفـا قرار بگیرد، چون در حوزه وفـا قرار نمی گیرد، بنـابراین بـدون قبض ملکیّت حاصل نمی شود. نص خاصـیهم بر آن اقامه نشـده، چرا بـدون نص خاصـی چنین فتوایی را می دهند؟ می گویند اجماعی است، درست است که همه فقها فرمودند؛ ولی منشأ این اجماع چه چیزی می تواند باشد؟ منشأ این اجماع خود همـان بنـای عقلاـست و اصـل عقـد قرض را هم که ما از آنها گرفتیم، وقتی که غرائز و ارتکازات آنها را تحلیل می کنیم، می گوییم در تحلیـل و غرائز و ارتکـازات عقلا به خوبی به دست می آیـد که قبض، متمّم ملکیّت در قرض است؛ نظیر صَـِرف که عقدی است که «بذاته» مملّک نیست، تا قبض و اقباض نشود ملکیّت حاصل نمی شود، این جا هم در مسـئله قرض هم همچنین است، تا قبض و اقباض نشود ملکیّت حاصل نمی شود.

ص: ۱۲۲۸

بنابراین عقد قرضیک فرق اساسی دیگری هم که با عقود تملیکی دارد، گذشته از اینکه در آن جا تملیک شیء است در برابر شیء است؛ ولی این جا تملیک یک شیء در برابر شیء نیست، تملیک شیء است که می گوید این شیء را من به شما دادم، شما همین یا بدل این را به من برگردان؛ اگر «عین» بود می توانی«عین» را برگردانی، حتی در صورت وجود «عین» ضرورت ندارد که«عین» را برگردانی، می توانی بدل آن را برگردانی؛ ولی می شود «عین» را هم برگردانند؛ بنابراین این کار را می کنند.

مطلب دیگر فرق جوهری بین عقد قرض و سایر عقود است که آیا عقد قرض، عقد لازم است یا عقد جایز؟ اگر ما گفتیم این شخصی که قرض داد، در صورت حفظ «عین»، هر وقت که خواست می تواند «عین» خود را بگیرد؛ معلوم می شود؛نظیر «هبه» عقد جایز است؛البته از این جهت نظیر «هبه» است، وگرنه فرق جوهری قرض با «هبه» که مشخص شد، در «هبه» عوض نیست و در این جا عوض هست؛ ولی اگر نتوانستیم بگوییم که در عقد قرض «مُقرض» می تواند هر وقت که خواست در صورتی که «عین» موجود است برود بگیرد، معلوم می شود که عقد لازم است. اینکه قرض دهنده هر وقتی که خواست در ظرف وجود «عین» برود «عین» خود را بگیرد، معلوم می شود که این عقد جایز است؛ امّا اثبات این کار آسانی نیست؛ عوض رامطالبه کند، این مربوط به قرارداد است که اگر قرض یک ماهه است، قبل از رسیدن ماه حق مطالبه عوض را ندارد، بعد از رسیدن ماه می تواند حق خود را مطالبه کند؛ ولی قبل از آن هر وقت «عین» موجود بود، او بتواند برود «عین» را استرداد کند، این ثابت نشده است، وقتی ثابت نشده اصل ملکیّت را می شود استصحاب کرد که نتیجه لزوم می دهد؛ اگر ما شک کردیم و نتوانستیم به(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) تمسک کنیم، با همین استصحاب ملکیّت می شود ثمره لزوم را به دست آورد.پرسش: اینکه نتواند پس بگیرد از (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)یا «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (۱) نمی شود اثبات کرد؟پاسخ: چه چیزی شرط کردند؟ پرسش: شرط کردند که مثلاً تا فلان زمان در اختیار من باشد؟ پاسخ: اگر شرط کردند که تا فلان زمان در اختیار من باشد و هر دو هم به این شرط متعهد شدند؛یعنی شرط کردند که شما حق نداری بگیری، بله؛ امّایک وقت شرط این است که ما تا آن وقت فرصت داشته باشیم که از آن به بعد بدل آن را به شما بدهم، معنای آن این است که این قرض مدت دار است، معنای آن این نیست که این قرض عقد لازم است؛ امّا اگر شرط کردند که شما حق گرفتن نداری، بله این با شرط لازم می شود؛ مثل اینکه عقد لازم با شرط جایز می شود، عقد جایز هم با شرط لازم می شود. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، ممکن است از یک طرف جایز و از طرفیهم لازم باشد. در جریان عقد وکالت «بلاعزل» این شخص نمی تواند «معزول» کند، وگرنه وکیل می تواند استعفا دهد، مگر اینکه خود وکیل هم تعهد بسپارد که من این را تا آخر قبول می کنم؛ این می شود که از یک طرف لازم باشد و از طرفی جایز؛ عقود خیاری همین طور است. در همه موارد عقود خیاری،«ذو الخیار» می تواند معامله را بر هم می زند؛ ولی «مَن علیه الخیار»، عقد نسبت به او لازم است، پس یک طرف عقد جایز است،یعنی لزوم حقی است،یک طرف عقد لازم است و یک طرف عقد لازم نیست؛ منتها این لزوم حقی است. در جریان بیع و در مسئله قرض هم «بشرح ایضاً» که لزوم حقی است و می توانند با خیار عوض کنند. غرض این است که اگر ثابت شود که «مُقرض» هر وقتی که خواست با حفظ «عین» بتواند آن مال قرضی را استرداد کند، این عقد نظیر «هبه» عقد جایز می شود؛ امّا اگر نتوانستیم چنین چیزی را اثبات کنیم، این عقد می شود عقد لازم. اگر (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) به ما این پیام را رساند که هر عقدی لازم است «الا ما خرج بالدلیل»، این می شود لازم است؛ امّا اگر معنای(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) این بود که به هر عقدی «علی ما هو علیه من الشرائط و الاحکام و الخصائص و اللوازم و الملزومات و الملازمات» وفا کنید،(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) نمی گوید هر عقدی لازم است، می گوید هر عقدیرا هر طور که هست وفا

کنید، عقد جایز یک طور وفا می شود، عقد لازم یک طور وفا می شود، عقد خیارییک طور وفا می شود، عقد غیر خیارییک طور وفا می شود. اگر معنای(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)این بود که بر شما واجب است که به هر عقدی وفا کنید «الا ما خرج بالدلیل»؛ اصل عقد لازم می شد. امّا اگر معنای(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)این است که به هر عقدی «علی ما هو علیه» باید وفا کرد که اگر عقد لازم بود، لازم؛ جایز بود، جایز؛ لازم بود «من جهه» و جایز بود «من جهه»؛ از جهتی لازم بود و از جهتی جایز؛ مثل اینکه کسی خیار دارد و کسی خیار ندارد.

ص: ۱۲۲۹

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

بنـابراین اگر مـا نتوانستیم از (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)لزوم ثابت کنیم، استصـحاب ملکیّت این نتیجه را به ما می دهـد؛یعنی«مُقرض» اگر مراجعه کرد به مال قرضـی و «عین» موجود بود،«مُقترض» می تواند ندهد، چرا؟ می گوید قبل از رجوع شما این کالا مِلک من بـود الآـن «کماکـان»؛ پس رجـوع شـما بی اثر است، من بایـد عوض آن را به شـما بـدهم، عوض آن را هر وقت شـد می دهم. شخص «مُقترض»بایـد عوض این را دهـد، عوض این نه یعنی مـال دیگر، بلکه اگر مثلی است مثـل و قیمی است قیمت، من این مالی که از شـما گرفتم باید به همین مبلغ به شـما بدهم، نه «عین» مال را؛ حالا «عین» مال موجود است، شـما به چه مناسبت می توانید بیایید بگیرید؟ اگر از (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) نتوانستیم لزوم عقد قرض را به دست بیاوریم، با استصحاب ملکیّت«مُقترض» نسبت به مال قرضـی نتیجه لزوم را می شود به دست آورد؛یعنی«مُقترض» می گویـد قبل از اینکه شـما مراجعه کنیـد این مال برای من بود و الآن هم «کماکان»، مشابه همین کاری که مرحوم شیخ انصاریدر اوائل بحث لزوم عقد بیان کردند. (۱)

پرسـش: ...؟ پاسـخ: نه، آن دیگر به مسئله حکم برمی گردد که آیـا لاـزم است یا جایز، وگرنه یقیناً تملیک شـده است. دیگر «عاریه» و ماننـد اینها نیست. یکی از فرق هایی که بین عقـد قرض و عقد «هبه» و امثال «هبه» بود، این بود که بعضـی ها تملیک نیست و بعضـی هـا تملیـک هست، این جـا تملیـک است؛یعنیواقعاً تملیـک کرده و «مُقـترض» هم واقعاً مالـک شـد؛ لـذا همه تصَرفاتی که متوقف بر ملک است برای«مُقترض» جایز است، آن جا گفتنـد:«لَا بَیْعَ إِلَّا فِیمَا تَمْلِکُ»؛ (۲) «مُقترض» می تواند با آن خریـد و فروش کنـد، چون مالـک است، پس استصـحاب ملکیّت برای«مُقرض» هیـچ وجهی نـدارد؛ امّا «مُقترض» می تواند استصـحاب ملکیّت کند.پرسـش: ...؟ پاسـخ: نه اصل ملکیّت را، می گویـد قبل از اینکه این «مُقرض» مراجعه کند و این مال را بخواهـد بگیرد، این مـال برای منِ «مُقترض» بود، الآن «کماکان»؛ حالا عنوان لزوم ثابت نشود،لکن الآن ملک من است و نتیجه آن این است که رجوع او بی اثر است. مـا که برای عنوان لزوم یـا عنوان جواز نخواستیم یـک اثر شـرعییا اثر دیگر بار کنی، ما نمی دانیم که آیـا این «مُقرض» می توانـد بـا حفظ «عین» مراجعه کنـد مال را از «مُقترض» بگیرد یا نه؟ شک داریم می گوییم. قبـل از مراجعه «مُقرض» این مـال برای«مُقترض»و وام بگیر بود، الآـن «کماکان»؛ همان کاری که مرحوم شیـخ(رضوان الله علیه) در اوائل مبحث بیع در مبحث لزوم و جواز و امثال آن به استصحاب ملکیّت مراجعه می کردند، اینجا هم می شود همین کار را کرد و «ینتـج» نتیجه لزوم را، مـا عنوان لزوم را نمی خواهیم تـا بگوییم حکم لزوم بر آن بـار نمی شود و اثر لزوم بر آن بـار می شـود که اصـل مثبت است و ماننـد اینها؛ خیر، این ملیکت همچنـان بـاقی است.پرسـش: ...؟ پاسـخ: بله، آن دیگر وقت «معین» کردن است، می گوید که این مال را تا فلان وقت قرض می دهیم، فلان وقت که شد شـما باید مراجعه کنی، نه اینکه هر وقت خواست مراجعه کنـد بایـد مشـخص باشـد، این «مُقترض» کی باید بپردازد؟ نباید مبهم باشد،باید «معین» باشد که«مُقترض» این مال را که گرفته کی بپردازد؟ وقتی که سررسید شـد. البته بر «مُقترض» لازم است که بپردازد، چه اینکه «مُقرض» هم می تواند مراجعه کند.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج ۳، ص۵۲.

۲- عوالی اللئالی، محمدبن علی بن ابراهیم ابن ابی جمهورالاحسانی، ج۲، ص۲۴۷.

اینها خطوط کلی است که فرق بین قرض و دَین را مطرح می کند، یک؛ هم فرق بین قرض و عقود لازمه را بیان می کند، دو؛ هم فرق بین قرض و عقـود جـایزه را مشـخص می کنـد، سه؛ هم فرق بین قرض و سـایر عقـود را از جهت اینکه قبض در سـایر عقود در آن حوزه وفـا داخـل است؛ ولی در قرض در حوزه تملیک داخل است روشن می کنـد، چهار؛ منتها با این تفاوت که در مسئله بیع صَیرف اگرمسئله ربا، خطر ربا و محـذور ربا نبودکه شارع مقدس دخالت کرد و این حکم را اضافه کرد، در آن جـا هم می گفـتیم دلیـل نـداریم بر لزوم قبض در بیع صَیرف؛ به چه دلیـل بگوییم که در بیع درهم و دینـار قبض شـرط است؟ ممکن است که نسیه ای باشـد. شـارع فرمود که اگر نسـیه ای بود - درهم در برابر درهم، دینـار در برابر دینار - دینار در قبال دینار و درهم در قبال درهم، چون هر دو وزنی هسـتند، یک و «متحـد الجنس » هسـتند، دو؛ اگر یکی نقد باشد دیگری نسـیه، «للمـده اثر و ثمن قسـط من الثمن»، سه، شـبهه ربـا پیش می آیـد، چهـار؛ لـذا هیـچ چـاره ای در بیـع صَیرفنیست مگر«قبض فی المجلس»؛ امّا در این جا که چنین محذوری نیست.

لکن اجماعی که ادعا شده است که قبض در مسئله قرض سـهم تعیین کننده دارد، فتوا هم بر آن است؛ ما نص خاصی نداریم، بنـای عقلاـ و غرائز عقلاـ این است، برداشت فقهـا هم از غرائز عقلاـ این است، آنچه که بنـای همه عقلا بود در فضای فقهی به صورت اجمـاع فقها درآمـده است. بنابراین این فرق هم روشن ه قبض در عقـد قرض، سـهم تعیین کننـده دارد و قبض در عقد صَرفهـم سـهم تعییـن کننـده دارد، فرق اساسی ایـن است کـه یکی ره آوردش ره آورد شـرع است و یکی ره آوردش بنـای عقلاست؛ این هم مشخص شد.

ص: ۱۲۳۱

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

مرحوم محقق در بخش پایانی کتاب«التجاره » مسئله قرض را مطرح کردند. (۱) مطالبی که مربوط به فرق بین قرض و دَین لازم بود ارائه شد، چوندَین عقد نیست، بلکهیکی از اسباب دَین عقد است؛ ولی قرض عقد است و فرقی که بین قرض و سایر عقود بود، مطرح شد. برخی از عقود اصلاً تملیک نیست، مثل عاریه و ودیعه؛ برخی از عقود تملیک است، منتها تملیک مجانی و رایگان، مثل هبه؛ برخی از امور تملیک هست در قبال عوض که تبدیل مال به مال است؛ مثل بیع یا تبدیل مال به منفعت است یا کار به منفعت است؛ مثل اجاره و مانند آن؛ ولی در قرض تملیک هست، رایگان نیست و تملیک در مقابل تملیک نیست،مال در مقابل مال نیست، بلکه قرض دهنده مال را تملیک می کند و عوض همین مال را می خواهد؛ اگر عین آن مال موجود بود که آن را می تواند برگرداند، وگرنه اگر مثلی بود مثل و قیمی بود قیمت. ضمانی که در قرض معتبر است «ضمان معاوضه» نیست،«ضمان ید» است؛ در معاوضات دیگر ضمان، «ضمان معاوضه» است، چون تملیک در مقابل تملیک است و مال در مقابل مال است، مشتری مالک ضامن مثل یا قیمت نیست،بلکه مشتری ضامن ثمن است، چون بایع مال خود را با این ثمن مقابله کرده است که گاهی با قیمت مطابق است، گاهی کمتر است و گاهی بیشتر. ضمانی که در بیع مطرح است،«ضمان معاوضه» است نه «ضمان ید»؛ ولی ضمانی که در قرض معتبر است،«ضمان ید» است نه «ضمان معاوضه»، چون قرض دهنده عوض نکرده مال خود را به چیزی دیگر، مال خود را با مال دیگر معامله نکرده، مال خود را تملیک کرد و همان مال خود را می خواهد؛ لذا اگر عین آن مال موجود است «مُقترض» می تواند بپردازد و اگر نه،مثلی است مثل و قیمی است قیمت. پس خیلی فرق است بین عقد قرض و عقود دیگر.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۶۱.

در همین جهات که بین عقد قرض و عقود دیگر فرق است، ربای قرض با ربای عقود دیگر هم فرق می کند؛ ربای عقود دیگر مثل بیع، شرطش آن است که آن کالا مکیل یا موزون باشد، اگر مکیل یا موزون نبود، معدود یا ممسوح یا مانند آن بود،ربا در آن نیست؛ ولی در جریان قرض«کُلَّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فَهُوَ سُحْت»چه مکیل و موزون باشد، چه معدود و ممسوح باشد و چه عناوین دیگر داشته باشد، بنابراین همان طوری که بین عقد قرض و دَین فرق است که جهت اُولی بود و بین عقد قرض و سایر عقود فرق است که جهت ثانیه بود؛ بین ربای در قرض با ربای در بیع هم که جهت ثالثه است، فرق می باشد. مرحوم محقق بعد از اینکه مسئله عقد قرض را مطرح کردند که این متفرّع بر ایجاب و قبول است، لفظ خاص معتبر نیست و بدون قبول هم نمی شود، لفظی که دلالت بر رضا کند قبول است و به حکم تکلیفیِ قرض پرداختند که قرض حَسن است و اگر کسی نیازمند نباشد، قرض دادن حُسنی ندارد؛ ولی اگر محتاج باشد، قرض دادن به او حسنه است و اقسام قرض هم به مناسبت حکم تکلیفی در بحث های قبل بازگو شد، مرحوم محقق به این جا رسیدند، فرمودند که «و الاقتصار علی رد العوض»؛ (۱) یعنی قرض به

این حقیقت متکی است که فقط باید عوض آن برگردد «و الاقتصار علی رد العوض»، دیگر بیشتر یا کمتر مشروع نیست. همین مطلب را که فرمود «و الاقتصار علی رد العوض» بر آن این مطلب را متفرّع کردند و فرمودند «فلو شرط النفع حرم و لم یفد الملك»؛ اگر «مُقرض» به شرط زیاده قرض دهد، این گذشته از اینکه تکلیفاً حرام است، وضعاً هم باطل است و مُملّک نیست و هرگز «مُقرض» با این شرط مالك چیزی نمی شود،این شرط زیاده گذشته از اینکه حرام است، باعث بطلان عقد هم هست؛ حالاـ در خلال این بحث ها روشن می شود که در عموم «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (۲) که گفته شد شرطی اگر ««فی نفسه»» مستحب بود یا مباح بود، می شود آن شرط را در ضمن عقد مطرح کرد، گاهی از امور است که یک چیزی«فی نفسه» مباح است یا «فی نفسه» مستحب است؛ ولی شرطش حرام است تکلیفاً و معامله را باطل می کند وضعاً، مثل همین «شرط الزیاده»؛ اگر کسی قرض گرفت، این «مُقترض» مستحب است که چیزی اضافه کند و به «مُقرض»بدهد، این کار یا «فی نفسه» حلال است یا «فی نفسه»مستحب، بالاخره جایز است؛ همین کار حلال یا کار مستحب را بخواهند شرط کنند، تکلیفاً می شود حرام و وضعاً باعث بطلان معامله است، پس اینکه گفته می شود «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»معنایش این است که هر شرط مباح یا هر شرط مستحبی را می شود در ضمن عقد مطرح کرد، این آن چنان نیست! گاهی بعضی از شرایط هستند که «فی نفسه»جایز اند یا «فی نفسه» مستحب اند؛ ولی اگر آن را در معامله شرط کنند، هم تکلیفاً می شود حرام و هم وضعاً می شود باطل. حالا - إن شاء الله - «سیظهر».

ص: ۱۲۳۳

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۶۱.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

اینکه مرحوم محقق(رضوان الله علیه) فرمودند در قرض باید به ردِّ عوض اقتصار کرد و اگر شرطِ نفعکنند مالک نمی شود؛ یعنی حکم وضعی را هم بیان کردند، این ناظر به نصوص رباست. نصوص ربا که (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا) (۱) از آیات قرآن گرفته تا (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا) (۲) و مانند آن، اختصاصی به ربای قرض یا ربایدَین ندارد، هر قسم ربایی را؛ چه ربای قرضیو چه ربایی که در بیع است، مشمول (حَرَّمَ الرِّبا)و(يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا) است. آن (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا)یک آثار تکوینی را به همراه دارد، این(حَرَّمَ الرِّبا) حکم تشریعی را به همراه دارد، این تشریع آثار و اسرار فراوانی دارد و روشن نیست، لکن آن (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا) گوشه ای از اسرار تکوینی را برمی دارد. در قرآن کریم می فرماید انسان خودش، عقایدش، اخلاقش و افکارش جزء حوادث عالَم است،اینطور نیست که انسان یک تافته جدابافته باشد و عالم هم برای خودش دارد حرکت می کند،اینطور نیست! هم حوادث عالم در انسان اثر می گذارد و هم اعمال و اخلاق و رفتار و کردار و مَنش انسان در حوادث اثر می گذارد؛ حوادث روزگار در انسان اثر می گذارد، بیّن و روشن است که سرد شد هوا یا گرم شد هوا، حالات مختلف پیدا کرد که انسان در خودش آثار ایجاد می کند، لباسش را عوض می کند، غذایش را عوض می کند، این یک امر طبیعی است و گفتن ندارد که رخدادهای گوناگون حوادث جهان در انسان اثر می گذارد،پس این دیگر چیز روشنی است و گفتن نمی خواهد؛ وقتی باران آمد آدم چتر می گیرد، این دیگر گفتن نمی خواهد! امّا اعمال انسان در عالم اثر بگذارد، این بیان می خواهد که اگر شما نمازِ باران خواندی باران می آید یا دعا کردی باران می آید، این احتیاجی به بیان دارد؛ هم فرمود ربا گرفتی ما اوضاع را بهم می زنیم، هم«قرض الحسنه» دادی ما اوضاع را تنظیم می کنیم، اینها اسرار عالم است و کسی اینها را نمی فهمد! فرمود:(وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْض) (۳) (وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَ كَثيرٌ مِنْهُم) (۴) کذا و کذا؛ فرمود ملت و امت اگر روبراه باشند، نه بیراهه برود و نه راه کسی را ببندد، واجباتش را انجام دهد و از مستحبات فیض ببرد، ما اوضاع و اقتصاد و همه امورش را تنظیم می کنیم، این را که آدم نمی فهمد! می گوید چه ارتباطی بین اعمال صالح من با آمدن باران در فصل مناسب است؟ فرمود شما این کار را بکنید، ما آن را تنظیم می کنیم! فرمود تنها شما اینچنین نیستید، نظام عالم هم این طور است؛یهودی ها در زمانی که تورات حجّت بود و مسیحی ها هم در زمانی که انجیل حجّت بود (وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ)؛ باران مناسب از بالا، رویش گیاهان و کشاورزی خوب از پایین، این (وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ)یک آیه، آن آیه (وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَالْكِتاب) (۵) آیه دیگر، نشان می دهد که بین اعمال ما، عقاید ما و اخلاق ما، با حوادث روزگار رابطه برقرار است، در طرف برکت است و همچنین در طرف معصیت (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا)، این (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا وَ يُرْبِي الصَّدَقات) فرمود ما صدقات را بالا می بریم؛ امّا ربا را محو می کنیم.در «مَحاق» مستحضرید، این ماه در اوایل طلوع که هلال است خیلی مطلوب است و خیلی ها می خواهند ببینند، در نیمه ماه که بدر شد «المشارب البنان» خیلی شفاف و روشن است، فضا را روشن می کند و همه هم مشتاق اند آن را ببینند، بعد از بدر کم کم نورش ضعیف می شود در اثر گردش زمین و قمر، یک گوشه از قمر کهروبروی آفتاب است، روبروی زمین هم قرار می گیرد؛ لذا ما آن گوشه را روشن می بینیم؛ امّا وقتی که تمام این کره ماه رو به آفتاب باشد و تمام پشتش به ما باشد ما خبری از آن نداریم، در پایان ماه می گویند این ماه به «مَحاق» افتاده،یک باریکه ای از آن روشن است، همین که آخرهای سحر می خواهد طلوع کند، دیگر آفتاب از آن طرف درمی آید و این از بین می رود که این می شود «مَحاق»؛ فرمود ربا و رباخوار این طورند، اوائل خب وضع مالیشان ضعیف است، بعد به صورت بدر درمی آیند، خیلی روشن و ترقّی و سرمایه دارند، بعد ما اینها را به مَحاق می بریم (يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا).

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

۳- اعراف/سوره۷، آیه۹۶.

۴- مائده/سوره۵، آیه۶۶.

۵- مائده/سوره۵، آیه۶۵.

بنـابراین هم در آثار مثبت آن آیات هست که اگر مردم ملتی روبراه باشـند ما برکات فراوان نازل می کنیم، هم در طرف منفی فرمود:(یَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبـا وَ یُرْبِی الصَّدَقات)، پس گاهی می شود که یک چیزی«فی نفسه» حلال باشـد یا مسـتحب؛ ولی اگر آن را شـرط کنند تکلیفاً حرام میشود و وضـعاً هم باعث بطلان معامله می شود. پس اینکه در مسئله «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» گفته شـد که شـرطی نافذ است که «فی نفسه» مباح باشـد یا مسـتحب، این «بعمومه» باقی نیست؛ لـذا مرحوم محقق(رضوان الله علیه) فرمود که در قرض مشـروعیت آن به این است که فقـط عِوض را برگرداننـد ولاـغیر، زیاده را نمی شود شـرط کرد؛ اگر شـرط زیاده کند، گذشته از اینکه معصیت شد تکلیفاً باطل است.

مطلب دیگر آن است که یک حدیثی از اهل سنت درسنن بیهقی رسید که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) به این مضمونکه «کُلَّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فَهُوَ سُحْت»؛ (۱) هر قرضـی که نفع را به همراه داشته باشد این سُحت و حرام است.یک بیان نورانی از امام صادق(سـلام الله علیه) رسـیده است که فرمود بهترین قرض آن است که «خَیْرُ الْقَرْضِ مَا جَرّ مَنْفَعَةً» (۲) فایده ای را به همراه بیاورد. این روایت امّام صادق(سلام الله علیه) با آن روایت نبوی معارض نیست، زیرا آن جا که حضرت فرمود «کُلَّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فَهُوَ سُحْت»برای شرط زیاده و نفع است، اینکه فرمایش امّام صادق بود این بود که بهترین قرض آن است که آن قرض گیرنده به این مستحب عمل کندو اضافه دهد، بله مستحب است دیگر! مستحب است که قرض گیرنده چیزی را اضافه دهـد و بهـترین قرض آن اسـت کـه آن قرض گیرنـده بـه این مسـتحب عمـل کنـد، بله! پس فرمـایش حضـرت بـا بیـان رسـول خدا(صلی الله علیه و آله و سلم) معارض نیست.

۱- القواعدالفقهیه، السیدالبجنوردی، ج۷، ص۲۴۱.

۲- الکافی-ط الإسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

مطلب دیگر آن است که در جریـان ربـا تنهـا چیزی که تکلیفاً حرام است و وضـعاً باعث بطلان معامله است، نظیر آن غصب و امثـال آن نیست؛ اگر کسـی دو تکه فرش را فروخت که یکیـبرای خودش بود،یکیبرای دیگری و دیگری غصب بود، این چنین نیست که کل معامله باطل باشـد، این معامله تقسـیط می شود طوری که نسـبت به فرش خودش صـحیح است و نسـبت به فرش دیگری باطل- نسبت به دیگریچون فضولی است - اگر او اجازه نداد، این معامله نسـبت به آن باطل است؛ امّا معامله نسـبت به فرش خودش صـحیح است؛ امّـا در جریـان ربـا این طور نیست که اگر کسـی قرض داد ویک درهمی اضافه گرفت، ما بگوییم اصل قرض صـحیح است و آن درهم اضافه باطل است،این طور نیست! کل معامله حرام است و کل معامله باطل،پس این خطر را دارد، نه اینکه نظیر مـال غصبی باشـد تـا مـا بگوییم اصـل قرض صـحیح است، آن وقت نسبت به آن دومی باطل است، این چنین نیست کل معامله باطل است. حالا که بنا شد شرط نفع تکلیفاً حرام و وضعاً باعث بطلان معامله باشد، اگر شرط نشد، این بیـان نورانی امـام صـادق(سـلام الله علیه) که فرمود بهترین قرض آن است که نفع را به همراه داشـته باشـد «خَیْرُ الْقَرْضِ مَـا جَرَّ مَنْفَعَةً» این اگر بخواهـد عمـل شود چه راهی دارد؟ شـما که می گوییـد «شـرط الزیـاده تکلیفاً حرام و وضـعاً مبطل»، پس اینکه حضـرت فرمود بهترین قرض آن است که نفع را بکشانـد «خَیْرُ الْقَرْضِ مَـا جَرَّ مَنْفَعَةً» این چه راهی دارد؟ راه هایی که برای این حـدیث نورانی فرض کردنـد این است که یک وقت است که «مُقرض» هیچ قصد و هیچ اطلاعی هم ندارد؛ ولی«مُقترض»یعنی آن قرض گیرنـده برابر دسـتورات شـرع، چون مسـتحب است یک مقـداری اضافه دهد، اضافه می دهد، این می شود جزء«خیر القرض»، این قسم اول.

ص: ۱۲۳۶

قسم دوم آن است که «مُقرض» می دانـد و عالِم است که «مُقترض» چنین کاری می کنـد؛ ولی قصد این کار را ندارد.«مُقرض» بـدون داعی و قصد، مالی را به «مُقترض» قرض می دهد و می داند که عادت این «مُقترض» و دأب این «مُقترض» این است که چیزی اضافه می دهد و به مستحب عمل می کند، این هم قسم دوم.

قسم سوم آن استکه قرض دهنده نه تنها می داند، داعی او هم این است که این «مُقترض» وقتی که کارش تمام شد یک چیزی اضافه دهـد؛ این هم عیب ندارد، چون داعی مادامی که تحت انشا نیاید و زیر پوشـش شـرط قرض قرار نگیرد، داخل در حوزه عقد نیست، این سه قسم عیب ندارد.

امّا اگر در متن عقد شـرط کردندیا قبل از عقد قراری گذاشـتند و عقد «مبتيّاً على ذلك القيد» واقع شده است، این تکلیفاً حرام و وضـعاً باطـل، چرا؟ چون این آمـده تحت انشا و انشا هم روی آن واقع شـده، وگرنه صِـرف داعییا علم وماننـد آن، نه تکلیفاً حرام است و نه وضـعاً باطـل؛ «فهاهنـا امور خمسه»، آن امور پنـج گـانه سه تایش یک حکم دارنـد، دو تایشان حکم دیگر. آن امور سه گانه ای که حکمشان حلال است این اسـتکه «مُقرض» اصـلاً نمی داند که «مُقترض» چنین قصدی دارد که به مستحب می خواهـد عمـل کنـد، هیـچ اطلاعیهم نـدارد،«مُقترض» به مسـتحب عمـل می کنـد و حلال هم هست. قسم دوم آن است که «مُقرض» می دانـد که این قرض گیرنـده عادتش این است که به این مسـتحب عمل کنـد؛ ولی او داعی نـدارد به این کار، این قسم دوم حلال است. قسم سوم آن است که «مُقرض» به داعی اینکه «مُقترض» به این مسـتحب عمـل کنـد به او وام می دهـد، چون داعی صِرف قصد است، در انشا نیامده و در محدوده عقد هم وارد نشده، این هم عیب ندارد، این سه قسم.

ص: ۱۲۳۷

اما آن دو قسمی که محرّم است آن است که «بالصراحه» در متن عقد شرط زیاده شودیا نه قبلاً شرط و معاهده شده که این عقد «مبنیاً علی ذلک الشرط» واقع شود که زیر پوشش انشاست، بله این دو قسم محرّم است، چون آمده در حوزه عقد و روایات یا آیاتی که دارد ربا حرام است، آن است که در حوزه و زیر پوشش انشا قرار بگیرد. این یک مطلب.پرسش: ...؟
پاسخ: با روایاتی که خود ائمه(علیهم السلام) فرمودند مستحب است که «مُقترض» به وظیفه شرعی اش عمل کند ویک چیزی اضافه دهد، با آن باید هماهنگ باشد، چون چندَین دستور هست که مستحب است قرض گیرنده یک چیزی اضافه دهد، با اینکه هماهنگ شود آن وقت همان بیان نورانی امام صادق به دست می آید که «خَيْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنْفَعَةً»؛ اگر ما آن روایات را در نظر نگیریم، بله ممکن است به همین اطلاق «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فَهُوَ سُحْت» انسان بگوید هر اضافه ای محرّم است؛ امّاچندَین دستور است که قرض گیرنده مستحب است که یک چیزیرا اضافه عطا کند، آن وقت این می شود «صور خمسه»، صور دیگری قابل فرض است؛ ولی ریشه هایش همین است.

مطلب بعدی آن است که اگر چنانچه اضافه را شرط کردند، چونبا این شرط قرض کرده، این معامله باطل است؛ ولی«ید»«ید ضمان» است. فرق اینکه قرض گیرنده باید بپردازد؛ چه معامله صحیح باشد و چه معامله باطل این است که قرض گیرنده اگر قرض صحیح باشد، دست او نسبت به این مال دست غاصبانه نیست، مالکانه است و مالک شد؛ منتها عوض آن را بدهکار است و اگر معامله باطل بود «ید» او «ید غاصبانه» است، او مالک نشد، بلکه دارد معصیت می کند؛ حالا آن شخص راضی است که مال دست او باشد مطلب دیگر است، وگرنه او مالک نشد، یدش ید غصبی است و چونیدش ید غصبی است احکام غصب را دارد، برخلاف اینکه اگر قرض صحیح باشد این ید،ید مالکانه است؛ در هر دو حال عوض را باید بپردازد و ضمان هم «ضمان ید» است، نه «ضمان معاوضه»؛«ضمان معاوضه» آن است که مِلکی در مقابل مِلکی باشد، مثل ثمن و مثمن یا «مال الاجاره» و کار، در «مال الاجاره» مثلاً یک شخصی درآمد روزانه اش مثلاً اگر کار کند فلان مبلغ است،یک کسی او را بست یک جایی، بنابر اینکه منافع «غیر مستوفاه» حُر هم تحت «ضمان ید» قرار بگیرد «کما هو الحق»، این شخص منفعت آن را ضامن است.یک وقت است کسی کارگری را در جایی حبس کرده،البته معصیت کرده یک حرف دیگری است، منفعت روزانه او را ضامن است، منفعت روزانه او را باید برابر همان کارهای روزانه او ارزیابی کرد که این شخص در این یکروز چقدر می توانست درآمد داشته باشد و چقدر می توانست کار کند که می گویند «اجره المثل» و امثال آن؛ ولی برخلاف این است که یک کسی همان او را اجیر کند، اگر اجیر کند«اجره المسمّی» را باید دهد و اما اگر او را اسیر کرد و بست، مزد مثل او را؛ یعنی کارگرهایی که مثل او هستند را بدهکار می شود.یک وقت است منافع «مستوفاه» است که «اجره المثل» است،یک وقتی او را محبوس کرد منافع «غیر مستوفاه» او را هم ضامن است، بالاخره آن شبیه «اجره المثل» درمی آید. آن جایی که شخص خودش می رود و اجیر می شود «اجره المسمّی» است، آن جایی که شخصی را وادار می کنند به کار بدون اینکه قراری بگذارند «اجره المثل» است، آن جایی که منافع «غیر مستوفاه» باشد هم شبیه همین «اجره المثل» است، پس این شخص ضامن است؛ اگر ربوی بود تصرفش حرام است، چون غصب است و اگر ربوی نبود حلال است، در هر دو حال به «ضمان معاوضه» ضامن نیست، به «ضمان ید» ضامن است؛ امّا اگر چنانچه قرض حلال بود، هیچ کدام از این مشکلات را ندارد.

مطلب دیگر این است که حالا- این زیاده را که دارد می دهد؛ گاهی عینی است و گاهی حکمی است؛ آن جایی که شرط زیاده کرده باشند، در هر دو حال حرام است؛ چه عینی باشد و چه حکمی؛ امّا آن جایی که شرط نکرده باشند، خودِ قرض گیرنده می خواهد به وظیفه استحبابی عمل کند کهیک چیزی اضافه بدهد، یک وقت است که با زیادی حکمیه عطا می کند ویک وقتی با زیادی عینیه؛ زیادی حکمیه مثل این است که اویک گوسفندی وام گرفت و مصرف کرد، حالا یک گوسفند دیگر دارد می دهد. در کارهای خود پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) هم همین طور بود که گاهییک حیوانی را وام می گرفتند، بعد بزرگترش را می دادند؛ اینکه چاق تر باشد یا بزرگتر باشد، زیادی حکمیه است نه زیادی عینیه، چون نمای متصل است و چیز جداییکه نیست.یک وقت است که ده درهم وام می گیرد و دوازده درهم می پردازد که یک فرع دیگر است، این زیادی عینیه است؛یک وقت است که یک گوسفند دو ساله را می گیرد ویک گوسفند سه ساله را می دهد، این زیادی حکمیه است. در زیادی حکمیه گفتند کلاً اَدایدَینو وفایدَین است، چیز جدایی نیست، دیگر حکم زاید با «مزید» علیه یکی است یا دو، مطرح نیست.یک کسی گوسفند دو ساله را وام گرفته، در موقع تأدیه گوسفند سه ساله را داده، آن زیادی حکمیه را دیگر نمی شود جدا کرد، کل این گوسفند وفای به عهد است و اَدایدَین؛ امّایک وقت است که ده درهم وام گرفته و دوازده درهم می دهد، این جداست و زیادی عینیه است؛ آن ده درهم وفای به عقد است و اَدایدَین، این دو درهم چکاره است؟ راجع به این دو درهم جداگانه در فقه بحث شده که این دو درهم چون با آن نیست، حکم آنها را ندارد، نه به عنوان وفای عقد است و نه به عنوان ادایدَین، بلکه می شود هبه و چون می شود هبه، می تواند برگرداند، اینکه داد می تواند برگرداند؛ امّا اگر زیاده حکمیه باشد نه زیاده عینیه، کل این گوسفند سه ساله که در قبال قرض گوسفند دو ساله دارد اَدا می کند، کل این وفای به عقد است و اَدایدَین، دیگر نمی تواند بگوید که بقیه را به من بده، لکن اگر ده درهم وام گرفت و دوازده درهم می پردازد، این دو درهم نه جزء وفای به عقد است و نه عنوان ادایدَین را دارد،قهراً می شود هبه و چون می شود هبه اگر خواست برگرداند، می تواند برگرداند و هرگز ما دلیلی نداریم به اینکه شما این مال مستحبیرا که دادی، حق پس گرفتن نداری، این یک عقدی نیست تا بگوییم اصل در عقود «اصاله اللزوم» است، عقدی در کار نیست، این یکطرفه است، او دارد به مستحب عمل می کند، تملیک کرده و صِرف تملیک است، تملیک یک جانبه است که تملیک یک جانبه هم هبه می شود.

ص: ۱۲۳۹

بنابراین اینکه محقق در متن فرمود اگر شرط انتفاع کنند محرّم است تکلیفاً و معامله را باطل می کند وضعاً و مفید مِلک نیست، هم صُور حلالش مشخص شد، هم صُور حرامش مشخص شد از یک طرف و حکم زیاده هم مشخص شد که اگر زیاده حکمیه باشد، وفای به عقد است و اَدایدَین و اگر زیاده عینیه باشد نه وفای به عقد است و نه اَدایدَین، حکم هبه را دارد و چون حکم هبه را دارد می تواند بر گرداند.پرسش: ...؟ پاسخ: الان تکلیفامی تواند تصرف کند، برای اینکه «رُفِعَ ... مَا اضْطُرُّوا إِلَيْه»؛ (۱) امّا ضامن هست، چون انسان یک وقتی«اکل میته» دارد که «میته» مال کسی نیست، پس ضامن نیست؛یک وقتی مال مردم را ناچار است بخورد که ضمان مطرح است، چون اضطرار حکم تکلیفی را برمی دارد، در این جا حکم وضعی را که برنمی دارد. اگر کسی مجبور شد مال حرامی را برای حفظ حیات خود بخورد یا آبی را بنوشد،آن حرمت تکلیفی برداشته شد؛ ولی آن حکم وضعی سر جایش محفوظ است.پرسش: ؟ پاسخ: بله فرقی نمی کند، در هر دو حال چه زیادی حکمی باشد و چه زیادی عینی باشد محرّم است.پرسش:؟ پاسخ: آن مسئله که این مِلک اوست، در صورتیاست کهاین مسبب است از یک سببی؛ ما در جریان بیع یک تملیک مسبب و سبب داریم؛ یعنی این شخص واقعاً این را مِلک او کرده در مقابل سبب و قبلاً این مِلک او بود؛ امّا ما نمی دانیم که این می تواند بر گرداند یا نه، حق فسخ دارد یا حق فسخ ندارد، می گوییم قبلاً این کالا مِلک این مشتری بود، الآن «کماکان» و امّا در مسئله بخشیدن «مُقترض» نسبت به «مُقرض»، این شک تقریباً شبیه شک سببی و مسببی است؛ ما از اینکه نمی دانیم الآن «مُقرض» این را مالک است یا نه، برای اینکه نمی دانیم که شخص بخشنده چگونه بخشید، سعه و ضیق تملیک به دست اوست، او هبه کرده، هبه «بما انه هبه» تا آخرین لحظهکه مال تلف نشده، عقد جایز است. در هبه هر وقتی که این شخص داد می تواند بر گرداند ما شک نمی کنیم تا استصحاب کنیم. آن شخص گیرنده اگر بخواهد شک کند که آیا می توانند از او بگیرند یا نه، مسبب از این است که این دهنده به چه عنوان داد، ما اگر بدانیم دهنده به عنوان هبه داد و هبه هم معنایش این است که هر وقت خواست می تواند بر گرداند، دیگر جا برای استصحاب مسبب نیست. ما در جریان بیع که استصحاب می کردیم، برای اینکه چنین عقد سبب و مسبب و امثال آن نبود؛ امّا این جا ما یقین داریم که این تملیک تملیک هبه ای است، هبه هم جوهرش این است که هر وقتی واهب خواست می تواند بر گرداند با حفظ عین، اگر عین تلف شد دیگر حق رجوع ندارد، این جا عین هم موجود است، پس می تواند بر گرداند.پرسش: ؟ پاسخ: عقدی در کار نیست، ایقاعی در کار نیست.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، عقد است که یکی واهب است و دیگری مُتّهب، این عقد است و عقد جایز هم هست و هر وقتی هم که واهب خواست بر گرداند می تواند بر گرداند؛ واهب موجب است، مُتّهب قابل است، عقد است، عقد جایز هم هست و زمامش هم به دست واهب است، چون راه دیگری برای این تملیک نیست، صدقه که نداد! اگر قصد قربت کرد و صدقه داده باشد، بله نمی تواند بر گرداند، چون صدقه عقد لازم است؛ امّا هبه عقد جایز است.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، چون در بعضی از موارد هبه معوضه، هبه ذی رحم و امثال آن که خب لازم است.پرسش: ...؟ پاسخ: قرض یک چیز مقابله بردار نیست، قبلاً یکی از فرق هایی که بین قرض و عقود دیگر بود، این است که در قرض مبادله مال به مال نیست، تملیک در مقابل تملیک نیست؛ مبادله مال به مال یا تملیک در مقابل تملیک درباره بیع و امثال بیع است،«مُقرض» مال را تملیک می کند،یک؛ همین مال خودش را می خواهد، دو؛ نه اینکه مال خودش را با مال دیگر عوض کند، از این قبیل نیست.

١- التوحيد، الشيخ الصدوق، ص٣٥٣.

روایات فراوانی در باب ربای قرضی هست که بخشی از اینها را در فرصت های دیگر - به خواست خدا - می خوانیم، بخشی هم در همین جلد هیجدهم صفحه ۱۶۰ روایت اول باب هیجدهم هست،البته روایت دیگری هم هست؛ امّا این جا فعلاً این روایت را دارد: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ» از «حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلیهِ السَّلام» نقل می کند که «الرِّبَا رِبَاءَانِ أَحَدُهُمَا رِبًا حَلَالٌ وَ الْآخَرُ حَرَامٌ»، ربالغتاً یعنی زیاده، این زمینی که یک مقدار بعضی از قسمت هایش برجسته است که به صورت تَلّی درآمده که نسبت به سایر قسمت های زمین یک افزایشی دارد و یک افزودگیدارد، این را می گویند «رَبوه» که در قرآن فرمود اگر یک بخشی از کشاورزی روی این گونه از زمین ها باشد، بیشتر ثمر می دهد، برای اینکه آفتاب اول به این منطقه می تابد وباران اول به این منطقه می بارد، بعد از این جا به جای دیگر می رسد:(کَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ) (۱) باغی که در یک جای برجسته باشد، برکاتش بیشتر است و زودتر از همه به بار می نشیند، این را می گویند «رَبوه». ربا یعنی برجستگی، این می تواند حلال باشد و می تواند حرام باشد «الرِّبَا رِبَاءَانِ - لغةً- أَحَدُهُمَا رِبًا حَلَالٌ وَ الْآخَرُ حَرَامٌ- فَأَمَّا الْحَلَالُ فَهُوَ أَنْ يُقْرِضَ الرَّجُلُ قَرْضاً طَمَعاً أَنْ يَزِيدَهُ وَ يُعَوِّضَهُ بِأَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ» این یکی از اقسام سه گانه حلال است، این به داعی و به طمع اینکه آن «مُقترض» چون می داند به مسئله شرعی عمل می کند، هنگام برگشت یک چیز اضافه می دهد؛ این شرطی نکرده و فقط بر صِرف داعی است.«طَمَعاً أَنْ يَزِيدَهُ وَ يُعَوِّضَهُ بِأَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ بِلَا شَرْطٍ بَيْنَهُمَا»که این می شود ربای حلال؛ ربا یعنی مطلق اضافه «فَإِنْ أَعْطَاهُ أَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ بِلَا شَرْطٍ بَيْنَهُمَا فَهُوَ مُبَاحٌ لَهُ»، این می شود همان بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود «خَيْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنْفَعَةً»، «وَ لَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ ثَوَابٌ فِيمَا أَقْرَضَهُ»؛ ولی آن «مُقرض» دیگر ثواب «قرض الحسنه» را ندارد، این به داعی افزایش مال قرض داده و به مقصود خودش هم رسیده، این چنین نیست که هم نفع دنیایی نصیبش می شود و هم آن ثواب قرض الحسنه ای، این نقیصه را دارد،«وَ لَيْسَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ ثَوَابٌ فِيمَا أَقْرَضَهُ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ (فَلا يَرْبُوا عِنْدَ اللّهِ) (۲) »،این (فَلا يَرْبُوا عِنْدَ اللّهِ)درست است که برای آن ربای محرّم است؛ ولی اثر آن درباره این انسان طمع ورز هم هست «وَ أَمَّا الرِّبَا الْحَرَامُ فَهُوَ الرَّجُلُ يُقْرِضُ قَرْضاً وَ يَشْتَرِطُ أَنْ يَرُدَّ أَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ فَهَذَا هُوَ الْحَرَامُ» (۳) که شرط زیاده کند،«فتحصل» اینکه گفته می شود «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»مگر شرطی که «حلّل حَرام الله أو حرّم حَلال الله»،یک شرطی که «فی نفسه» حلال است، اضافه می دهد؛ امّایک کاری که «فی نفسه» حلال است، اضافه می دهد یا مستحب است، همین حلال را، همین مستحب را اگر بخواهند شرط کنند، می شود حرام و باعث بطلان. اگر شرط کنند«أَكْثَرَ مِمَّا أَخَذَهُ فَهَذَا هُوَ الْحَرَامُ» روایات دیگری هست که مرحوم صاحب وسائل می فرماید که «وَ يَأْتِي مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ» در باب دَین خواهد آمد که - إن شاء الله - آنها جداگانه مطرح می شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۶۵.

۲- روم/سوره ۳۰، آیه۳۹.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ لحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۶۰ و ۱۶۱، ابواب الربا، باب۱۸، ط آل البیت.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

آخرین مبحث تجارت مرحوم محقق در شرایع جریان دَین و قرض بود که فرق بین دَین و قرض بازگو شد و قرض به عنوان یکی از عقود تجاری مطرح است. قرض از آن جهت که نسبت به ربا خطری را به همراه دارد، این است که مسئله قرض ربایی را اینجا ذکر کرد، بعد از اینکه مرحوم محقق فرمود: قرض عقدی است که ایجاب و قبولی دارد، لفظ معتبر نیست، با معاطات هم حاصل می شود و مانند آن و بعد از اینکه فرمودند خود قرض دادن مستحب است و فضیلت دارد؛ البته توجیه شد به اینکه این چگونه امر توصلی است، در برابر صدقه که امر تعبدی است و ثواب دارد آن بحثش بازگو شد به مسئله حرمت ربا رسیدند. (۱)

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۱.

ربای قرض گاهی با ادله عامه ثابت می شود، مثل «حَرَّمَ الرِّبَا».«حَرَّمَ الرِّبَا» شامل ربای بیع و ربای قرض و مانند آن خواهد شد، هر جا ربا بود حرام است، نه اختصاصی به بیع دارد، نه اختصاصی به قرض، در عقود دیگر هم ربا راه پیدا می کند و می شود محرّم. گاهی دلیل حرمت ربا، اطلاقات و عمومات «أَحَلَّ اللُّه البَیعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» (۱) است، گاهی نصوص خاصه که درباب خصوص قرض وارد شده است که تحریم می کنند. اجماعی که معمولاً ـ مرحوم صاحب جواهر (۲) یا دیگران(رضوان الله علیهم) به آن تمسک می کنند بعید است یک اجماع تعبدی محض باشد، برای اینکه با این همه روایاتی که در مسئله هست یک اجماع تعبّدی جدایی از نصوص بر حرمت ربا منعقد شده باشد، بسیار بعید است. غالب این مجمعین هم به همین ادله اشاره می کنند؛ پس معلوم می شود یک اجماع تأییدی است و تعبّدی تام نیست.

نصوص مسئله چند تاست که باید این روایات رایکی پس از دیگری بررسی کرد که ربای در قرض حرام است و قبلاً هم روشن شد و در تکمیل آن هم باید بحث شود که ربای در قرض چیست؟ مطلق زیاده است، چه زیادی عینیه و چه زیادیحکمیه؟ آیا مطلق زیاده است، چه به مقرِض برگردد، چه به مقترِض، چه به شخص ثالث؟یا مطلق زیاده است، اعم از آنکه شرط بکنند یا شرط نکنند؟ اینها جهات چندگانه ای است که باید درباره ربای قرضی مطرح شود.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵.

درباره اینکه چه شرط بکنند، چه شرط نکنند، در بحث قبل گذشت که بسیاری از حالت هایی هست که حلال است، چون شرط در آن نیست، اگر مقرِض و مقترِض فقط در محور مال که وام گرفتند و باید پس بدهند سخن گفته اند؛ مقرِض، یعنی قرض دهنده، هیچ اطلاعی ندارد که مقترض اضافه می کند، این یک فرض. فرض دیگر آن است که اطلاع دارد که او به مستحب عمل می کند، چون مستحب است که قرض گیرنده وقتی می خواهد عقد را وفا کند و دَین را ادا کند،یک مقدار اضافه بدهد، او می داند؛ ولی داعی ندارد. فرض دیگر آن است که او می داند و داعی هم دارد؛ هیچ کدام از اینها محرّم نیست، زیرا تحت انشا نمی آیند، تحت شرط نمی آیند؛ چیزی که در حوزه عقد قرار ندارد، زیر مجموعه انشای عقد نیست، این نه عقد است، نه شرط در ضمن عقد، بنابراین می شود حلال. اغراض و اهداف و قصودی که تحت انشا نیایند،نه وجوداینها ضرر دارد، نه عدم اینها نفع؛ هیچ الزام آور نیست. اینکه می گویند «العقود تابعه للقصود»، آن قصدی که تحت انشا بیاید که عقد روی آن واقع بشود. الآن اگر کسی به قصد اینکه مهمان دارد، میوه ای تهیه کند، چون بنا بود که مهمانی بیاید، به قصد پذیرایی از مهمان این میوه را تهیه می کند، بعد معلوم شد که مهمان نیامده و نمی آید، این قصد واقع نشد، اما معامله صحیح است، چون به شرط ضیافت و به شرط آمدن مهمان که نخرید؛ چیزی که جزء اهداف طرفین باشد و تحت انشای عقد نیاید، الزام آور نیست. در جریان ربا هم این طور است؛ اگر قرض دهنده بداند و قصد هم داشته باشد می داند که مقترض این اضافه را می دهد و او هم قصد را دارد که مقترض داعی دارد که اهدا کند، این چون تحت انشا نیامد و جزء شرط نیست؛ بنابراین قرض مصون از این قید است و یک نفعی است که بعداً آمده، آن شخص هم به استحباب دارد عمل می کند. پس اگر قرض دهنده علم نداشته باشد،یک؛یا علم دارد؛ ولی غرض و داعی ندارد، دو؛یا علم دارد و غرض هم دارد، سه؛ همه این صُوَر صحیح است، چون اینها زیر مجموعه عقد و تحت انشا نیستند.

ص: ۱۲۴۴

مطلب دیگری که در بحث قبل مطرح شده بود این بود که اینکه می گویند:«أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم»؛ (۱) مشرِّع نیست؛ ولی شرط های جایز و مشروع را لازم می کند، این سخن به نحو عام تام نیست.«أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» مشرّع نیست؛ یعنی نمی تواند یک کار خلاف شرعی را با شرط، مشروع کرد؛ عهد این طور است، نذر این طور است، قسم این طور است، اینها هیچ کدام مشرّع نیستند، چیزی که حلال نیست، انسان با نذر یا عهد یا یمین آن را حلال کند، این صحیح نیست. شرط هم همچنین، شرط مشرّع نیست؛ یعنی چیزی که مشرّع نیست ما بخواهیم به وسیله شرط آن را مشروع بکنیم، این چنین نیست؛ این حرف درست است. می گویند هر چه مشروع است با شرط لازم می شود؛ این یک ضابطه کلی است که در باب شروط «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» گفته شد؛ این سخن «بعمومه» نمی تواند تام باشد، برای اینکه در جریان قرض اضافه دادن، شرعاً نه تنها جایز است، بلکه مستحب هم هست که قرض گیرنده یک مقدار بیش از مقداری که گرفته بدهد، این شرعاً جایز است؛ اما همین چیز جایز یا مستحب را نمی شود شرط کرد، اگر شرط بکنیم می شود ربا. پس «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» مشرّع نیست؛ ولی می تواند چیزی که حلال است را واجب کند یا چیز مباح و مستحب را واجب کند، عهد و نذر و یمین هم این چنین نیستند که بتوانند کاری بکنند که با این کار مفسده پیدا می شود. بنابراین «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» را باید این طور معنا کرد: چیزی که «فی نفسه» حرام است یا چیزی که با شرط حرام می شود،«أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» نسبت به آن نافذ نیست. این ربای قرضی، آن اضافه گیری و اضافه دادن،«فی نفسه» مستحب است؛ ولی اگر شرط بشود می شود حرام. چیزی که «فی نفسه» حرام است یا با شرط حرام می شود، این از حوزه «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» بیرون است.اینها مباحثی بود که تا حدودی گذشت.

ص: ۱۲۴۵

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

قبل از ورود در روایات این نکته هم مشخص بشود که زیاده، گاهی عینی است و گاهی حکمی که در بحث دیروز هم بیان شد. زیاده اگر حکمی باشد با وحدت عرفی هماهنگ است، چندَین روایت دارد که وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه(علیهم السلام)، گاهی گوسفندی را وام می گرفتند و بزرگ ترو قوی تر از آن را به او می دادند که به مستحب عمل بکنند.

مطلب دیگر این است که شرطی که محرّم است، اگر شرط عقلانی،دینی و شرعی باشد که نفع مادی در آن نباشد، جزء ربا نیست. کسی به دیگری وام می دهد به شرطی که شما نماز شب را بخوانی، به شرطی که نمازت را اول وقت بخوانی، اگر کسی نماز اول وقت را خواند، به این شرط عمل کرد؛ اما این شرطی نیست که آن قرض را ربوی بکند و اگرنماز نخواند دو تا معصیت کرد:یکی اینکه (أَقیمُوا الصَّلاةَ) (۱) را عمل نکرد،دیگری«أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» را عمل نکرد. بنابراین اگر یک شرط عقلانی و روحانی باشد که نفع مادی را به همراه نداشته باشد، بگوید من این را به شما وام می دهم به شرطی که شما امسال از این عمر و جوانی استفاده کنی و در اعتکاف شرکت کنی، این طور نیست که ربا و محرّم بشود، او می خواهد این شخص و این جوان را بپروراند. به این شرط به شما وام می دهم که نماز شب بخوانی، به این شرط به شما وام می دهم که نماز اول وقت بخوانی، به این شرط به شما وام می دهم که در اعتکاف شرکت کنی، اینها شرایطی نیست که قرضِ رایجِ حلالِ طیب و طاهر را ربوی کند، پس این سلسله از اغراض و شروط خارج است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۴۳.

می مانـد اغراض مـادی؛ غرض مـادی گـاهی به خود قرض دهنـده برمی گردد، گاهی به قرض گیرنـده برمی گردد، گاهی به شخص ثالث برمی گردد؛ آیا همه موارد اینها رباست؟ اگر غرض و شرط مادی بود و به شخص قرض دهنده برگشت؛ بله، این قدر متیقن است که رباست. اما اگر به قرض گیرنده برگردد،مثلاً کسـی است که می خواهد دیگری را فعّال کند، می گوید به این شرط به شما وام می دهم که شما این زمین را شخم بزنی،شیار کنی، کشاورزی کنی،یک نفع مادیو کار مادی است، برای خودت بکنی؛ به این شرط که خودت آن کار را انجام بدهی، به این شرط که فلان تجارت را بکنی، امتیاز هم دارد و سودآور هم هست؛ منتها به نفع مقترِض است، نه به نفع مقرِض، این می خواهـد او را بپروراند که او روی پای خودش بایسـتد، این مال را به او قرض می دهـد و می گویـد به این شـرط که در فلان کار شـرکت کنی و این سود برای تو باشـد؛ این شـرط است، امر مـادی هم هست؛ ولی به مقـترض برمی گردد نه به مقرض؛ اینکه حضـرت فرمود:«کُلُّ قَرضٍ جَرَّ مَنفَعَةً فَهُوَ رِبَاً»، (۱) یعنی«جَرَّ مَنفَعَةً» در مقرض، نه «جَرَّ مَنفَعَةً» در مقترض. پس اگر شرط مادی بود و سود آن به مقترض برمی گشت ربا نیست.

همه روایـاتی که دارد روایت تعـاون دارد،روایت اعانه دارد، روایت «قرض الحسـنه»، همه این طوایف سودش به مقترض برمی گردد. این همه دستورهایی که دادند وام بدهید، کمک کنید، تعاون بر برّ کنید، همه این موارد سود مادی آن به قرض گیرنده برمی گردد. پس اگر شـرط، امر مـادی و سودآور باشـد؛ لکن نفع آن به مقترض برمی گردد نه به مقرض، دلیلی بر حرمت آن نیست، اطلاقات شامل نمی شود و منصرف است و ادله اولیه می گیرد.

۱- دعائم الاسلام، قاضی نعمان مغربی، ج۲، ص۶۱.

اما اگر به شخص ثالث برگردد و هیچ ارتباطی هم «مع الواسطه یا «بلاواسطه» به مقرض نیست، بلکهفرد ثالثی است، نیازمند مؤمنی است، این مقرض به مقترض می گوید من این پول را به شما وام می دهم به شرطی که شما این خدمت را برای آن آقا بکنی! او یک مؤمنِ نیازمند است و این قرض گیرنده از او برمی آید که مشکل آن آقا را حل کند، می گوید من به شما وام می دهد به شرطی که شما فلان کار را برای آن آقا انجام بدهید! این شرط امر مادی هست؛ ولی نه به مقرض برمی گردد و نه به مقترض، به شخص ثالث برمی گردد، به چه دلیل حرام باشد؟! اطلاقات کمک او که هست، ادله ربا هم که از این منصرف است، چرا اگر شرط مادی بود و به شخص ثالث برگشت،یک احسان هم به شخص ثالث است، چه دلیلی بر حرمت آن است؟! به هیچ نحو، نفع آن به مقرض برنمی گردد، این احسانی به شخص ثالث است، این احسان را با شرط می خواهد واجب بکند. بنابراین اگر به شخص ثالث برگشت، نه اینکه او توقع داشته باشد، از راه دیگری آن شخص ثالث مشکل مقرض را حل بکند که تقریباً چه «مع الواسطه»، چه «بلاواسطه» سودش به مقرض برمی گردد، می شود ربا؛ اما اگر واقعاً «بینهما و بین الله» هیچ نفعی به مقرض برنگردد،بلکه مشکلی برای شخص ثالث است و به او می گوید شما مشکل او را حل کن! بعید است این مشمول ادله ربا باشد؛یقیناً مشمول اطلاقات ادله تعاون هست؛ بنابراین این شک در شبهه مصداقیه خاص است، اگر هم شک داشته باشیم به عموم عام تمسک می کنیم. در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه خاص ملاحظه فرمودید که این عام قبل از اینکه خاص بیاید، سه تا فرد را به طور قطع گرفته، یعنی اگر «اکرم العلماء» داشته باشیم، قبل از اینکه «لاتکرم الفساق» بیاید، این «اکرم العلماء» سه فرد را به طور قطع گرفت: عالمی که عادل است یقیناً گرفته، عالمی که فاسق است یقیناً گرفته، عالمی که «مشکوک العدل و الفسق» است یقیناً گرفته،هر سه عالم هستند. بعد «لاتکرم الفساق» وارد شد، این «لاتکرم الفساق» عالم فاسق را یقیناً خارج کرده؛ ما نمی دانیم که «مشکوک العدل و الفسق» را می گیرد یا نمی گیرد، پس شبهه مصداقیه خاص است؛ ولی شبهه برای عام نیست، این مصداق یقینی عام است، قبل از اینکه «لا تکرم الفساق» بیاید، «اکرم العلماء» شخص «مشکوک العدل و الفسق» را یقیناً گرفته، چه اینکه شخص فاسق را هم یقیناً گرفته؛ آن وقت «لاتکرم الفساق» مصداق یقینی آن را خارج کرده، یعنی فاسق، مصداقی که شک داریم که آیا شامل می شود یا نمی شود، این شبهه مصداقیه خاص است نمی شود به خاص تمسک کرد و عموم عام این را یقیناً می گیرد؛بله آنجایی که خاص مستظّلباشد و به عام عنوانی بدهد، ممکن است در آنجا احتیاط کرد. بنابراین در این گونه موارد که شبهه مصداقیه دلیل رباست، مشمول اطلاقات و ادله عام دلیل احسان و تعاون و امثال آن است و قرض را شامل می شود. پس اگر نفع به شخص ثالث برگشت و هیچ سودی برای مقرض نداشت مگر ثواب اخروی، مشمول ادله ربا نیست.

ص: ۱۲۴۸

قسمت مهم ادله ربا بحث در روایاتی است که ربا را تحریم کرده، این یک؛ و اگر بخواهند به اجماع تمسک کنند اجماع در این گونه از مسائلی که چندَین روایت هست،یک اجماع تعبدی مستقر بشود بسیار بعید است، دو؛ اگر چیزی مشمول روایات نبود به اطلاقات ادله می شود تمسک کرد، سه. حالا این روایات مسئله را یک مقدار بخوانیم ببینیم که تا کجا حوزه نفوذ این روایات است.پرسش: ...؟ پاسخ: فرق نمی کند به مقرِض برمی گردد، به نفع اوست، به یکی از بستگان او برمی گردد، این شرط حرام است، چون یا به او یا عائله یا بستگان او برمی گردد.پرسش: در نفع آخرتی که شارع ممانعت نمی کند؟پاسخ: نه، نفع آخرتی،نفع بزرگ هست؛ ولی شارع مقدس جلوی نفع آخرتی را نمی گیرد، ترغیب می کند. شارع می خواهد این مال که باعث قوام مملکت است، هدر نرود؛ قبلاً آیه سوره مبارکه «نساء» مطرح شد فرمود که اگر اقتصاد، اقتصاد مقاومتی است، ملت باید مقاوم باشد، باید عمود و ستونی داشته باشد که به این ستون تکیه کند. در اوائل سوره مبارکه «نساء» هست که قیام و مقاومت یک ملت، به اقتصاد آن ملت است:(وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتی جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِیاماً)؛ (۱) مال، عامل قوام است، ملتی که جیبش خالی است، کیفش خالی است، او قوام، قیام و ایستادگی ندارد، قهراً مقاوم هم نیست؛ لذا فرمود (وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتی) مال مملکت را ندهید به دست کسی که نتواند یک کشور را اداره کند یا سفیهانه اداره کند؛ ذیل این آیه روایاتی هست که ملاحظه فرمودید که نگذارید اموالتان به دست «شارب الخمر» بیافتد، نگذارید اموالتان به دست قمارباز بیافتد، برای اینکه اینها سفیه هستند و مال را هدر می دهند. (۲) اگر ملت بخواهد مقاوم باشد و بایستد، باید جیب و کیف او پر باشد. چقدر این کتاب، کتاب شیرینی است، در این گونه از موارد آن تعبیرات واضح را ندارد؛ اینها که در جاهلیت قتل اولاد می کردند، قرآن تعبیرش این است که (وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْیَهَ إِمْلاقٍ)؛ (۳) یک وقت است که آنجا ترس از خودشان بود، بعد نسبت به بچه ها، آنجا اسم پدر و مادر را اول می آورد؛ (۴) یک وقت ترس از اداره بچه ها بود، در آن آیه، خداوند اول اسم بچه ها را می برد، بعد اسم پدر و مادر؛ اما در هر دو بخش آیه، آن نکته فرهنگیِ اقتصاد را ذکر می کند. آنها خشیه فقر داشتند، برای ترس فقر می کشتند؛ اما تعبیر قرآن این است که (وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْیَهَ إِمْلاقٍ)، این نکته فرهنگیِ اقتصاد را ذکر می کند؛«املاق»، یعنی تملق، چاپلوسی. کشوری که جیبش خالی است، دستش خالی است، او گرفتار املاق، تملق و چاپلوسی است، هر کسی هم همین طور است «الا ما خرج بالدلیل». قرآن کریم برای اینکه به ما بفهماند نباید اهل تملّق باشید، فرمود جیبتان پر باشد، کیفتان باید پر باشد. (خَشْیَهَ إِمْلاقٍ) آنها که این حرف ها را نمی فهمیدند، آنها چاپلوسی و املاق و تملّق و اینها را نمی دانستند، اینها خشیه فقر را داشتند. اما همان چیزی که در درون جاهلیتِ عصرِ جاهلیبود، قرآن همان را گرفته شکوفا کرد، فرهنگ اقتصاد شد، وگرنه از آنها سؤال می کردی که شما این بچه ها را می کشید (خَشْیَهَ إِمْلاقٍ)است، می گفتند ما املاق نمی فهمیم، ما خشیه فقر داریم. امامثل این کالای خام را که صنعت گر ماهر می آید از آن بهره های فراوان می برد و ارزش افزوده به آن می دهد، قرآن کریم هم همین کارها را می کند؛ یعنی این تعبیرات و ادبیات خام را پخته می کند، فرهنگی می کند و با ارزش افزوده تحویل می دهد؛ آن وقت هم معنای اقتصاد مقاومتی روشن می شود، هم معنای عزت ملت معلوم می شود. قرآن این دو چیز را از ما می خواهد: روی پایخود بایست،یک؛ عزیز باشد، دو. اینها را قرآن ساخت وگرنه این حرف های مقاومت و امثال آن که در جاهلیت نبود، عزت و شکوهمندی در جاهلیت نبود. فرمود فقر آدم را گرفتار املاق می کند، فقر آدم را زمین گیر می کند، نشسته می کند و دیگر قدرت ندارد.

۱- نساء/سوره۴، آیه۵.

۲-

۳- اسراء/سوره۱۷، آیه۳۱.

۴- انعام/سوره۶، آیه۱۵۱.

به هر تقدیر اگر نفع مادی نباشد نفع معنوی باشد که عیب ندارد. پس اگر نفع آن معنوی بود، مجرد بود به شرطی که در نماز شب ما را فراموش نکنی، به شرطی که یکی از چهل نفر ما باشیم، به شرطی که عمره رفتی، حج رفتی، زیارت رفتی، ما را فراموش نکنی، اینها که چیز معنوی است، اینها نمی تواند باعث ربا بشود. بنابراین امور معنوی کلاً خارج است، نفع هایی که مادی باشد؛ ولی به مُقترض برگردد خارج است، نفع مادی به شخص ثالث باشد که «بینه و بین الله» هیچ نفعی ولو «مع الواسطه» به قرض دهنده برنگردد، قرض دهنده به قرض گیرنده بگوید من به شما این پول را وام می دهم تا مشکل آن آقا را حل بکنی، اگر واقعاً هیچ غرضی هم ندارد که به او برگردد، اینها جزء ربا نیست. بنابراین یک نظر ثانویداریم نسبت به این روایات فراوانی که درباره ربا وارد شده است. اطلاقات آن قدرت را ندارد که همه این ریزه کاری ها را بررسی کند، سیره اهل بیت هم این بود که چیزی را وام می گرفتند، بعد اضافه می دادند دو برابر و بیشتر می دادند.پرسش: ...؟ پاسخ: ببینید در معاملات حکم تعبدی محض بسیار کم است، اما در عبادات زیاد است، چون عبادات اسرار آن را آدم نمی فهمد، در معاملات راه پیروزی این است که این مال به دست همه مردم بیافتد تا بتوانند مشکل خود را حل کنند. این قرض گیرنده که خودش زیر بار وام هست، مأمور و موظف باشد که اصل مال را به آن ارزش افزوده به قیمت روز برگرداند و هم یک چیز اضافه بدهد؛ این می شود همان بانک های(يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا)، این معلوم است؛ اما اهداف معنوی گذشته از اینکه یک بار زائدی نیست، بار را برمی دارد. ما یا باید آن شهود و حضور و ظهور درونی داشته باشیم،یا باور بکنیم؛ اینکه می فرماید خدا یکی را مَحق می کند،یکی را بالاـ می آورد:(يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا وَ يُرْبِي الصَّدَقاتِ)، (1) ما می خواهیم ثروت اضافه بشود، می فرماید راهش آن نیست؛ آن کسی که ثروت آفرین است، راهش را آن قرار نداد، آن ربا باعث می شود که زندگی محق می شود، در محاق می رود؛ این «قرض الحسنه» و صدقات زندگی را بالاـ می آورد:(يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبا وَ يُرْبِي الصَّدَقاتِ)، هر دو از آنِ اوست، کار دست اوست؛ لذا اگر نفع مادی نباشد و نفع معنوی باشد، مشمول ادله ربا نیست.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۶.

کتاب شریف وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۳۵۲، به بعد چند تا روایت است که ناظر به مسئله حرمت رباست، بعضی موثقه است، بعضی فوق این است، بعضی هم به صورت خبر است که حجیت اینها ثابت نشده است؛ ولی چون روایات فراوان است و روایات معتبر در آن است که قابل استدلال و احتجاج است، اگر بعضی از اخبار حجیت آنها ثابت نشد آسیبی نمی رساند. روایت اول را مرحوم کلینی (۱) و شیخ طوسی(رضوان الله علیهما) نقل کردند (۲) این است که « مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ » که «غیاث بن ابراهیم» مشترک بود؛ ولی این جزء کسانی است که می توان به خبر او تمسک کرد. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيْهِ السَّلام)قَالَ:إِنَّ رَجُلًا أَتَى عَلِيّاً(عَلَيْهِ السَّلام) فَقَالَ إِنَّ لِي عَلَى رَجُلٍ دَيناً فَأَهْدَى إِلَيَّ هَدِيَّةً قَالَ احْسُبْهُ مِنْ دَينِكَ عَلَيْهِ»؛ (۳) خدمت حضرت آمد و به حضرت عرض کرد که من وامی به دیگری دادم، شخص بدهکار، هدیه ای به من داد. حضرت احتیاط کرد فرمود:این را به حساب دَین بیاور؛ یعنی داده او حساب بکن. اما این روشن نیست که قرض دهنده عالم بود یا نه؟ به این قصد دادیا نه؟ اصل علم و جهل او مشخص نبود، اصل داعی او مشخص نبود، این قابل حمل است بر اینکه اگر بر لزوم حمل بشود؛برای آنجایی است که این را شرط کرده باشد. مرحوم صاحب وسائل دارد که «هذا محمول علی الاستحباب أو حصول الشرط» (۴) یا اینکه شرط کرده بود که مثلاً به تدریج بدهییا فلان مقدار بدهی؛ این به حساب دَین می آید نه شرط زائد، یا اینکه حمل بر استحباب می کنند که مستحب است، این را به حساب دَین بیاورند.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخالکلینی، ج۵، ص۱۰۳.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۹۰.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۳۵۲ و ۳۵۳، ابواب الدین و القرض، باب۱۹، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۵۳، ابواب الدین و القرض، باب۱۹، ط آل البیت.

روایت دوم که باز مرحوم کلینی نقل کرده است «عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ» اگر «سهل» در این گونه از روایات هست،«احمد بن محمد»و امثال آن هم هستند؛ لذا این روایات می تواند معتبر باشند.«جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هُذَيْلِ بْنِ حَيَّانَ أَخِي جَعْفَرِ بْنِ حَيَّانَ الصَّيْرَفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ(عَلَيْهِمَا السَّلام) (۱) إِنِّي دَفَعْتُ إِلَى أَخِي جَعْفَرٍ مَالًا»؛ من مالی را به برادرم دادم، به او وام دادم، «فَهُوَ يُعْطِينِي مَا أُنْفِقُهُ وَ أَحُجُّ مِنْهُ وَ أَتَصَدَّقُ»؛ این در هزینه کمک می کند، مالی می دهد که من با آن مکه می روم، مالی می دهد که من با آن صدقه می دهم، اینها جزء دَین من نیست، این را زائد بر دَین می دهد، چون «لاربا» که بود بین والد و ولد بود، (۲) بین برادرها که ربا هست؛ فرمود من به برادرم وام دادم او این کمک ها را نسبت به من می کند، من از فقهای شهر سؤال کردم اینها گفتند رباست؛ یعنی اهل سنّت، مایل بودم از شما فتوا بگیرم، «وَ قَدْ سَأَلْتُ مَنْ قِبَلَنَا»؛ کسانی که در شهر ما هستند از آنها سؤال کردم، «فَذَكَرُوا أَنَّ ذَلِكَ فَاسِدٌ لَا يَحِلُّ»؛ این پول هایی که او به شما می دهد رباست و حلال نیست «وَ أَنَا أُحِبُّ أَنْ أَنْتَهِيَ إِلَى قَوْلِكَ»، من مایلم که به نظر شما عمل بکنم. ببینید که وضع چگونه بوده است که حالاـ حجت بالغه الهی در برابر افراد دیگر قرار می گیرد.«فَقَالَ لِي أَ كَانَ يَصِلُكَ قَبْلَ أَنْ تَدْفَعَ إِلَيْهِ مَالَكَ قُلْتُ نَعَمْ»؛ وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) به این شخص سائل فرمود: آیا برادر تو قبل از اینکه از تو وامی بگیرد چنین احسان و کمکی به شما می کرد؟ عرض کرد: بله، قبل از اینکه من به او وام بدهم، از این کمک ها به من می کرد. قَالَ(عَلَيْهِ السَّلام)خُذْ مِنْهُ مَا يُعْطِيكَ فَكُلْ مِنْهُ وَ اشْرَبْ وَ حُجَّ وَ تَصَدَّقْ»؛فرمود مالی که به تو می دهد را بگیر و می توانی آن را مصرف غذایتان قرار بدهید، مصرف آشامیدنی قرار بدهید، هزینه حج بکنید، صدقه بدهید، برای اینکه این احسانی بود، قبلاً می کرد هیچ ارتباطی به مسئله وام شما ندارد. «فَإِذَا قَدِمْتَ الْعِرَاقَ» حالا این را آمد در مدینه از حضرت سؤال کرد، فرمود: وقتی که به حوزه عراق رفتی، بگو که فتوای وجود مبارک امام باقر این است؛ یعنی به علمای آن دیار بگو؛ البته آنها که به امامت معتقد نبودند؛ ولی اهل بیت را به عنوان اینکه از علمای به نام اسلام هستند می پذیرفتند،«فَإِذَا قَدِمْتَ الْعِرَاقَ فَقُلْ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَفْتَانِي بِهَذَا»؛ (۳) بگو که وجود مبارک امام صادق به من فتوا داده است؛ کم کم این حوزه علمیه امام صادق در مدینه رشد کرد، علمای بلاد دیگر هم می پذیرفتند یا لااقل اگر قبول نداشتند علیه او قیام نمی کردند، این را به عنوان اینکه یکی از علمای اهل بیت است، صاحب نظر می دانستند. از اینجا معلوم می شود اگر مقترِض چیزی بدون شرط به مقرض بدهد این دیگر ربا نیست. این روایت دوم را که مرحوم کلینی نقل کرد (۴) مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) هم نقل کرد. (۵)

۱-

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۴۷.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۵۳، ابواب الدین و القرض، باب۱۹، ط آل البیت.

۴- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۰۳.

۵- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۱۷۸.

روایت سوم که مرحوم کلینی نقل کرد: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِی الْعَلَاءِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ(عَلَيْهِ السَّلَام)این است: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ مَعَ رَجُلٍ مَالٌ قَرْضاً»؛ کسی طلبی از دیگری دارد، به او قرض داد، از سنخ سلم فروشییا نسیه فروشییاامثال آن نیست، مالی است که از راه قرض بر عهده او دارد،«يَكُونُ لَهُ مَعَ رَجُلٍ مَالٌ قَرْضاً فَيُعْطِيهِ الشَّيْ ءَ مِنْ رِبْحِهِ مَخَافَةَ أَنْ يَقْطَعَ ذَلِكَ عَنْهُ فَيَأْخُذَ مَالَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ شَرَطَ عَلَيْهِ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ شَرْطاً»؛ (۱) فرمود که اینکه شما سؤال کردید، شخص بدهکار، چیزی اضافه می دهد که مبادا بعداً اگر از او قرض خواست به او قرض ندهد، مادامی که در متن عقد شرط نشده باشد، تحت انشا نیامده باشد و الزام شرعی نداشته باشد، عیب ندارد.

پس گذشته از آن صُور یاد شده در بحث قبل که مقرض نمی داند یا اگر بداند داعی ندارد یا اگر داعی داشته باشد شرطی در ضمن عقد نکرد، نه شرط صریح کرد، نه قبلاً گفتگو کردند که «مبنیاً علیه العقد» واقع بشود، این اضافه هم هست که از طرف مقترض است، مقترض می گوید که مبادا بعداً من از او وام خواستم، او به من ندهد؛ لذا من این اضافه ها را می دهم؛ فرمود مادامی که تحت شرط نباشد، الزام نباشد، مشمول همان احسان است و عیب ندارد. «فَيُعْطِيهِ الشَّيْ ءَ مِنْ رِبْحِهِ مَخَافَةَ أَنْ يَقْطَعَ ذَلِكَ عَنْهُ». آن گاه «فَيَأْخُذَ مَالَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ شَرَطَ عَلَيْهِ»؛ این نفی شرط هم در کلام سائل آمده، هم در اثر اهمیت در کلام خود حضرت که جواب دادند آمده است:«قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ مَا لَمْ يَكُنْ شَرْطاً»، (۲) این روایت را غیر از مرحوم کلینی، (۳) شیخ طوسی هم نقل کرده (۴) صدوق(رضوان الله علیه) هم نقل کرد. (۵)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۵۴، ابواب الدین و القرض، باب۱۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۵۴، ابواب الدین و القرض، باب۱۹، ط آل البیت.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۰۳.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۹۱.

۵- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۲۸۴.

روایت چهارم این باب هم این است مرحوم کلینی (۱) «عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیْهِ السَّلام)عَنِ الرَّجُلِ یَسْتَقْرِضُ مِنَ الرَّجُلِ قَرْضاً وَ یُعْطِیهِ الرَّهْنَ»؛ مسئله رهن را - به خواست خدا - جداگانه باید مطرح کنیم، چون رهن یک سود مادی است که به مقرض برمی گردد، آیا این باعث ربوی شدن قرض است یا نه؟ اگر مقرض مالی را به شخصی وام بدهد و خانه او را گرو بگیرد؛ درست است که عین مرهونه در مدت رهن برای راهن است، نه از آنِ مرهون؛ این عین «عیناً، منفعتاً، انتفاعاً» از هر سه جهت برای راهن است؛ مرتهن هیچ سهمی، در عین، منفعت و انتفاع ندارد؛ لذا اگر خواست در خانه بنشیند باید اجاره بدهد؛ ولی طمأنینه مادی است،یک غرض مادی است که پشتوانه وام اوست؛ آیا رهن گیری با قرض دادن و «قرض الحسنه» مخالف است و مستلزم رباست یا نه؟ این - به خواست خدا - باید مطرح بشود. در اینجا دارد که «یَسْتَقْرِضُ مِنَ الرَّجُلِ قَرْضاً وَ یُعْطِیهِ الرَّهْنَ إِمَّا خَادِماً وَ إِمَّا آنِیَةً وَ إِمَّا ثِیَاباً»؛یا یکی از خدمتگرازها - آن روز متأسفانه برده داری بود، برده یک کالا- می شد -یا برده یا ظرف یا پارچه را رهن قرار می دهد. «فَیَحْتَاجُ إِلَی شَیْ ءٍ مِنْ مَنْفَعَتِهِ فَیَسْتَأْذِنُ فِیهِ فَیَأْذَنُ لَهُ»؛ عین مرهونه «عیناً، منفعتاً، انتفاعاً» در هر سه جهت، در مدت رهن از آنِ راهن است، مرتهن هیچ سهمی ندارد؛ ولی مرتهن با اذن راهن می تواند در منفعت یا از انتفاع او بهره ببرد، اذن می گیرد جایز است یا این مستلزم رباست؟ قرض دهنده از قرض گیرنده رهن گرفت، خانه اش را رهن گرفت بعد می گوید اجازه می دهی که من بنشینم یا نه؟ می فرماید اگر این در متن عقد آمده می شود ربا، اگر در متن عقد نیامده بعد از عقد استیذان کردند؛یک اذن و احسانی است عیب ندارد. «فَیَسْتَأْذِنُ فِیهِ فَیَأْذَنُ لَهُ قَالَ(عَلَیْهِ السَّلام)إِذَا طَابَتْ نَفْسُهُ فَلَا بَأْسَ قُلْتُ إِنَّ مَنْ عِنْدَنَا یَرْوُونَ أَنَّ کُلَّ قَرْضٍ یَجُرُّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ»؛ من به حضرت امام صادق(سلام الله علیه) عرض کردم که علمای اهل سنّت می گویند هر قرضی که نفعی داشته باشد این فاسد است، چون برابر آنچه که از سنن بیهقی نقل شده از وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) همین بود، (۲) حضرت فرمود:«أَوَ لَیسَ خَیْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنْفَعَةً»، (۳) مگر بهترین قرض آن نیست که منفعتی به سود مقرض باشد؛ بین این روایتی که از حضرت نقل شده است «خَیْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنْفَعَه» با «کُلُّ قَرضٍ جَرَّ مَنفَعَةً فَهُوَ رِبَاً» (۴) باید جمع بشود.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

۲- القواعدالفقهیه، السیدالبجنوردی، ج۷، ص ۲۴۱.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۵۴، ابواب الدین و القرض، باب۱۹، ط آل البیت.

۴- دعائم الاسلام، قاضی نعمان مغربی، ج۲، ص ۶۱.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

تاکنون روشن شد که آن سخن نورانی پیغمبر(صلی الله علیه وآله و سلم) که فرمود هر قرضی که نفع را به همراه داشته باشد سحت است :«کُلَّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فَهُوَ سُحْت»؛ [(۱)](#) با آن بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود «خَیرُ القَرضِ مَا جَرَّ مَنفَعَةً» [(۲)](#) اینها در دو مبحث است:یکی درباره قرض مع الشرط است که می شود سحت؛یکی درباره قرض بدون شرط است که می شود خیر. پس «خَیرُ القَرضِ» آن است که «مَا جَرَّ مَنفَعَةً» بدون شرط و اگر قرض با شرط باشد «فَهُوَ سُحْت». آن شرط زیاده، زیاده گاهی عینی است گاهی حکمی، زیادی حکمی به عین برنمی گردد یک منفعتی است که به مُقرض مثلاً برمی گردد. ظاهراً فرقی بین زیادی عینی و زیادی حکمی نیست.

ص: ۱۲۵۶

۱- القواعدالفقهیه، السیدالبجنوردی، ج۷، ص ۲۴۱.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

مطلب دیگر این بود که این نفع گاهی به مقرض برمی گردد گاهی به مقترض برمی گردد گاهی به شخص ثالث؛ آیا این اطلاق که «کُلَّ قَرْضٍ جَرَّ نَفعاً فَهُوَ سُحْت»این نفع به هر سه قسم آن مشمول این سحت است یا خصوص آن نفعی که به قرض دهنده برگردد؟ ظاهر آن این است که اگر منفعت به قرض گیرنده برگردد هیچ عیبی ندارد و به قرض دهنده برگردد یقیناً عیب دارد به ثالث که برگردد اگر آن ثالث هیچ ارتباطی با مقرض ندارد این هم عیب ندارد و اگر آن ثالث ارتباطی با مقرض دارد که نفع آن«ولو مع الواسطه» به مقرض برمی گردد این مشکل است. گاهی ممکن است که نفعی به ثالث برسد که همه از آن استفاده کنند که مقرض هم از آن بهره ببرد که قرض می دهد این ظاهراً عیب ندارد مثلاً مالی را به کسی قرض می دهد می گوید به این شرط به شما وام می دهم که شما این را در تولید مصرف کنی؛ اگر قرض گیرنده این را در تولید مصرف کرد تولید زیاد شد کالا ارزان شد مقرض هم نفع می برد این گونه از منفعت ها عیب ندارد، اما آنجایی که نه شخصی باشد به خود مقرض برگردد «ولو مع الواسطه»، این یا اقوا حرمت است یا احتیاط وجوبی حرمت است. اما آنجایی که نفع به ملت و امت و جامعه برگردد که مقرض هم یکی از اعضای این جامعه است استفاده بکند این عیب ندارد، مال را به این شرط به این آقا قرض می دهد که این را در تولید مصرف کند که اگر تولید شد کالا ارزان بشود همه بهره می برند مقرض و قرض دهنده هم بهره می برد، این گونه از منافع اگر هم شرط بشود ولو بخشی از این منافع به مقرض برمی گردد این عیب ندارد، چون رفاه جامعه در این است او هم از اعضای جامعه است. اما اگر شخصی باشد مع الواسطه یا بلاواسطه، این با محذور همراه است. اینها بحث هایی بود که تاحدودی روشن شد. چند تا مطلب مانده است که ببینیم آیا اینها داخل در شرط است یا داخل در شرط نیست؟

یکی اینکـه رهن گیری و قرض که می دهنـد به شـرط رهن، این یـک منفعـتی است مـال مقرض، برای اینکه امنیت خـاطر می آورد مـالش محفوظ می شود، می گویـد به این شـرط من این پول را به شـما قرض می دهم که شـما خانه تان را در گروی ما قرار بدهید رهن بدهید، آیا این رهن شـرط زاید است شـرط زیاده است یا شـرط زیاده نیست؟ در اینکه رهن گیری جایز است عنـد الکـل، حرفی نیست، امـا این تخصـصاً خـارج است یـا تخصـیصاً؟؛ یعنی این یـک شـرط زایـد است ربـاست؛ منتها «خرج بالدلیل» که از ظاهر فرمایشات بعضی از آقایان می گویند «خرج بالنص»یا این از سنخ ربا نیست این شرط زیاده نیست؟

بیان ذلک این است که اگر کسـی مالی را به قرض گیرنـده وام داد، به شـرطی رهن کرد که این خانه بایـد در رهن من باشـد، گرچـه قرض دهنـده از برخی از منـافع محروم می شـود؛ ولی چیزی عائـد قرض دهنـده نمی شـود، چرا؟ زیرا عین مرهـونه عیناً منفعتاً انتفاعاً هر سه در مـدت رهن مال راهن است مرتهن هیـچ حق تصـرف نـدارد. اگر بخشـی از منافع عین مرهونه به مرتهن برمی گشت این می شد «شـرط الزیاده»؛ اما هیچ منفعتی از منافع سه گانه عین مرهونه به راهن برنمی گردد این به عنوان امانت نزد اوست، منتهـا یـک کمبـودی دامنگیر قرض گیرنـده می شـود و آن این است که این قرض گیرنـده قبلاًـ می تـوانست مـال خودش را بفروشد، الآن نمی تواند، چون یکی از شـرایط صـحت بیع آن است که مبیع طلق باشد، عین مرهونه طلق نیست؛ مثل مـال وقف است وقتی طلق نبود مقیـد بود بیع آن صـحیح نیست مگر به اذن مرتهن، این منفعت از مرتهن گرفته شـد، امـا چیزی عائد مقرض نشد، منتها مقرض مطمئن است که مال او از بین نرفته هدر نمی رود، پس نمی شود که این تخصـصا خارج اسـت «شـرط الزیـاده» هسـت؛ ولی«خرج بـالنص»، این «خرج بـالنص» نیست، چـون این آسـیبی به آن شـرط نمی رسانـد؛ یعنی به آن قرارهای اوّلی نمی رساند نفعی عائد مقرض نمی شود؛ منتها مال او تأمین شده است همین.

اینکه می بینید رهن و اجاره، رهن و اجاره قبلاً- هم در بحث های سابق این رهن و اجاره مطرح شده بود این رهن و اجاره احتیاط در مسئله این است که یک کسی که می خواهد رهن کند نگوید اینکه پولی که قبلاً پرداخت می کنم پیش پرداخت، بعد این مقدار اجاره می کنم، اصل آن این است که این پول را این مستأجر این شخص وام می دهد به صاحبخانه، این یک؛ در قبال این، خانه او را رهن قرار می دهد در گرو خود دارد، این دو؛ چون منافع عین مرهونه در مدت رهن مال راهن است نه مال مرتهن، این کسی که پول داد باصطلاح پیش پرداخت کرد و خانه را از صاحبخانه رهن گرفت، به صاحبخانه می گوید که من این خانه شما را اجاره می کنم ماهی فلان مبلغ، این تلفیقی است از رهن و اجاره که رایج است. برای اینکه هیچ محذوری پیش نیاید، اجاره را اصل قرار بدهند رهن را در کنار آن، نه رهن را اصل قرار بدهند آن دین را اصل قرار بدهند اجاره را در ضمن آن، چرا؟ برای اینکه اگر این پول را به او وام داد این شخصی که پول می دهد می شود قرض دهنده مقرِض صاحبخانه می شود مقترض این پول را به او وام می دهد در ضمن این وام به او می گوید به این شرط من این پول را به شما وام می دهم که شما خانه را به من اجاره بدهی، این بوی طعم تلخ ربا می دهد این کار را نکنند. اوّل خانه اجاره بکنند می گویند این خانه را اجاره کردیم به این مبلغ، اجاره هم یک عقد لازم است، در ضمن عقد لازم شرط می کنند که فلان مبلغ را به این آقا وام بدهد، این شرط در ضمن عقد اجاره است هیچ محذوری هم ندارد، اجاره را اصل قرار بدهند، آن وام را شرط در ضمن عقد اجاره قرار بدهند، نه اینکه آن وام را اصل قرار بدهند؛ آن وقت اجاره را درضمن آن شرط بکنند

بنابراین راه روشن آن این است که اجاره را اصل قرار بدهند، آن وام را در ضمن عقد اجاره قرار بدهند که محذوری نداشته باشد، آیا این رهن که در مسئله وام مطرح است، این شرط الزیاده است یا نه؟ تحقیق در مسئله این است که این شرط زیاده نیست، این چیز زائدی نگرفته این فقط برای حفظ مال خودش یک خانه ای رهن گرفته، چون هیچ بهره ای حق ندارد از آن ببرد. نه می تواند.

این عین سه تا برکت و اثر دارد: بخواهد آن را بفروشد خود عین، نمی تواند؛ بخواهد اجاره بدهد که از منفعت آن استفاده کند نمی تواند؛ بتواند عاریتاً خودش در آن بنشیند به نحو عاریه که در عاریه انتفاع مطرح است نه منفعت، فرق اساسی اجاره با عاریه این است که در اجاره، مستأجر مالک منفعت است، در عاریه مستعیر حق انتفاع دارد، نه مالک منفعت باشد. این حجره هایی که در مدارس هست و طلاب در این حجره ها سکونت دارند اینها حق انتفاع دارند نه حق منفعت، اینها نظیر مستأجر نیستند که مالک منفعت باشند اینها فقط می توانند در این حجره بنشینند این طور نیست که منفعت این حجره مال اینها باشد که اگر کسی گرفته اینها بروند مال الاجاره طلب بکنند اینها حق انتفاع دارند همین، عاریه است به منزله عاریه است. در این قسم اقسام سه گانه درآمدهای عین اینها همه اش مال شخص قرض گیرنده قرض گیرنده است هیچ کدامش به قرض دهنده نمی رسد پس این شرط زیاده نیست تا ما بگوییم بالنص خارج شده است.

ص: ۱۲۶۰

مطلب دیگریک مقداری مسائل رفاهی است به سود او هست این البته که شاید جای تخصص باشد؛ ولی نص این را خارج کرده، و آن این است که دو نفر در یک شهری مسافرند یا یکی مسافر است دیگری مسافر نیست به او می گوید که شما که مال فلان شهر هستید الآن پول نزد شماست این پول را به من من وام بدهید من در شهری که شما هستید آنجا مال دارم همان جا به شما می پردازم، این یک نفعی به مقرض برمی گردد؛ البته آن روزها این طور بود الآن هم شاید قابل تصور باشد، آن روزها بردن مال از شهری به شهر دیگر ناامن بود این راهزن ها و اینها که بودند سخت بود به این شخصی که مال دارد می گوید این مال را به من وام بدهید من در فلان شهر که شهر شما هست، آنجا مال دارم همان را آنجا به شما می دهم که شما دیگر زحمت حمل و نقل را نداشته باشید ناامنی راه شما را تهدید نکند، این یک نفعی است، نفع عقلایی است؛ منتها نفع مادی نیست آیا این جایز است یا نه؟ از امام(سلام الله علیه) سؤال می کنند فرمود بله این جایز است که حالا روایت را هم می خوانیم. اگر این جزء منافع حساب بشود خرج بالنص، اگر جزء منافع نباشد که به اطلاقات ادله ای که«خَیرُ القَرضِ مَا جَرَّ مَنفَعَةً»مشمول آن است و درست است؛ اما بالاخره قرض گیرنده به قرض دهنده می گوید که شما اگر به من وام بدهید من بجای اینکه اینجا به شما بپردازم آنجا که آسان تر است برای شما در همان شهر آنجا من مال دارم به شما می پردازم این شرط را می کنند یا قرض دهنده می گوید که من اینجا به شما وام می دهم به این شرط که شما در آن شهری که من رفتم به من برگردانی، این یک شرط زیاده است یک نفع عقلایی و غرض عقلایی به مقرض برمی گردد، اگر این جزء شرط الزیاده باشد خرج بالنص؛ ولی این یک غرض عقلایی است برای تأمین مال است این دیگر شرط زائد نیست.

مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) در کتاب شریف وسائل جلد هیجدهم صفحه۱۹۶ باب چهارده از ابواب «صرف» این روایت را دارد، چون روایت باب قرض بخشی در باب ربای بیع است، بعضی در باب صرف است بعضی در باب های خود کتاب قرض. اولین روایتی که مرحوم کلینی (۱) نقل کرد «عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: قُلْتُ یُسْلِفُ الرَّجُلُ الْوَرِقَ عَلَی أَنْ یَنْقُدَهَا إِیَّاهُ بِأَرْضٍ أُخْرَی وَ یَشْتَرِطُ عَلَیْهِ ذَلِکَ» به حضرت عرض کرد که کسی به دیگری وام می دهد می گوید الآن که ما آمدیم در این مسافرت هستیم من به شما اینجا وام می دهم به این شرط که شما در شهری که رسیدیم آنجا به من پرداخت کنی که من دیگر مشکل حمل و نقل و ناامنی راه و اینها مرا تهدید نکند آیا می شود یا نمی شود؟ «قَالَ(علیه السلام) لَا بَأْسَ» این یک غرض عقلایی هست به مقرض هم برمی گردد؛ ولی این نفع مادی نیست این شرط زیاده نیست فرمود عیب ندارد.

بخش قابل توجهی از اینها مورد وثوق است اگر در بین این چند تا روایت یک روایتی بود که توثیق نشده آسیبی نمی رساند برای اینکه چندین روایت است.پرسش: ...؟ پاسخ: بله فرق نمی کند چون ربا چه در باب صرف و سلم باشد چه در باب بیع مکیل و موزون باشد چه در باب قرض باشد، شرط الزیاده در همه اینها محرّم است و باعث بطلان. سلف فروشی باشد نسیه فروشی باشد مکیل و موزون باشد ربای قرضی باشد ربای صرفی باشد، همه اینها محکوم به یک اصل جامع است و آن این است که شرط الزیاده حرام است تکلیفاً باعث بطلان معامله است وضعاً؛ لذا روایات باب ربا را گاهی در باب ربای بیعی نقل می کنند گاهی در باب صرف و سلم نقل می کنند گاهی در باب قرض نقل می کنند.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

روایت دوم که مرحوم کلینی (۱) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ» نقل کرده است این است که از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) سؤال می کند که «فِی الرَّجُلِ یَبْعَثُ بِمَالٍ إِلَی أَرْضٍ فَقَالَ لِلَّذِی یُرِیدُ أَنْ یَبْعَثَ بِهِ أَقْرِضْنِیهِ وَ أَنَا أُوفِیکَ إِذَا قَدِمْتَ الْأَرْضَ قَالَ لَا بَأْسَ» فرمود شما قرض بدهید به من اینجا، وقتی آنجا آمدید من به شما وام را برمی گردانم این زحمت حمل و نقل و این ناامنی راه و راهزنان را شما تحمل نکنید یک غرض عقلائی است عرض کرد اینجوری است حضرت فرمود عیب ندارد این روایت دوم را مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرده است. (۲)

روایت سوم که مرحوم کلینی (۳) « عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)» نقل کرد این است « قَالَ: قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ(علیه السلام)» وجود مبارک امام صادق می فرماید که وجود مبارک امیر المؤمنین(سلام الله علیه) فرمود:«لَا بَأْسَ بِأَنْ یَأْخُذَ الرَّجُلُ الدَّرَاهِمَ بِمَکَّةَ وَ یَکْتُبَ لَهُمْ سَفَاتِجَ أَنْ یُعْطُوهَا بِالْکُوفَةِ»، (۴) این «سفاتج»؛ نظیر همین سفته ها و اینهاست به حضرت فرمود که اینها در مکه هستند کسی در مکه مالی را به دیگری وام می دهد به این شرط که این وام گیرنده در کوفه بپردازد خب این شخص اینجا مال دارد از مکه تا کوفه این باید مال خودش را حمل بکند زحمت حمل، ناامنی راهزنان همه او را تهدید می کند این یک شرطی است مادی نیست البته؛ یعنی مال زائد نیست که به قرض دهنده برگردد یک شرطی است عقلایی به نفع مقرض، آیا این هم حرام است و معامله را باطل می کند یا نه؟ حضرت فرمود عیب ندارد. «سفاتج» را اینجوری معنا کردند جمع «سفتجه»؛ «و هیأن یؤتی مالا لآخر و للآخر مال فی بلد المؤطی و یؤفیه إیاه هناک و یستفید أمن الطریق» (۵) که این را از قاموس در ذیل این روایت نقل کردند؛ یعنی پاورقی. (۶)

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۶.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۲۰۳.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۶.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص ۱۹۶ و ۱۹۷، ابواب الصرف، باب۱۴، ط آل البیت.

۵-

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۹۶، ابواب الصرف، باب۱۴، ط آل البیت.

روایت چهارم را که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد :«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَبَانٍ يَعْنِي ابْنَ عُثْمَانَ أَنَّهُ قَالَ»؛ یعنی وجود مبارک ابی عبدالله فرمود:«فِي الرَّجُلِ يُسْلِفُ الرَّجُلَ الدَّرَاهِمَ يَنْقُدُهَا إِيَّاهُ بِأَرْضٍ أُخْرَى قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ» (۱) به امام صادق عرض کردند که قرض دهنده مالی را به قرض گیرنده می دهد شرط می کند که شما در فلان شهر به من بدهید این یک غرض عقلایی است به سود قرض دهنده، راه ناامن است یا بردن مال سخت است، می گوید اینجا من به شما وام می دهم به این شرط که شما در فلان شهر به من برگردانی حضرت فرمود عیب ندارد. پرسش: ...؟ پاسخ: اگر هزینه مالی داشته باشد که آن شرط زائد و مالی است از بحث بیرون است، اینجا خود شخص دارد این کار را انجام می دهد، خود این شخص قرض گیرنده این مال را می گیرد، چون خودش هم گفته بود که من در فلان شهر مال دارم وقتی آمدید آنجا تحویل شما می دهد مال می دهم این نه به زیان قرض گیرنده است نه به سود قرض دهنده از نظر اضافه مالی، فقط یک امنیت طریق است یک غرض عقلایی است.

حالا اگر این گونه باشد این نظیر کارمزد است اگر یک چیزی هزینه داشته باشد بنام کارمزد، این ربا نیست بالاخره یک دفتر می خواهد یک حساب می خواهد یک کتاب می خواهد هزینه اینها را چه کسی باید بدهد؟ شرط می کنند که قرض گیرنده باید بدهد این دیگر کارمزد که ربا نیست بالاخره یک کارمند می خواهد یا نه؟ یک چراغ و آب و برق و تلفن می خواهد یا نه؟ یک دفتر می خواهد یا نه؟ هزینه اینها را قرض گیرنده باید بدهد. این شخص می گوید من قرض می دهم این کارمزد مال شما، این کارمزدی که همه گفتند می گیرند، کارمزد که حرام نیست بالاخره کسی باید باشد که ثبت بکند بنویسد یا نه؟ یا خودت بنشین اینجا ثبت بکن اینجا نگهداری کن یا کسی که ثبت می کند اجرتش را بده این می شود کارمزد، اگر هم هزینه داشته باشد جزء ربا نیست.پرسش: ...؟ پاسخ: بله حفظ باید بشود حفظ که باید بشود این حفظ شرطی دارد و مقترض شرط بکند که شما باید بپردازی، اما عائد مقرض نمی شود چیزی، این مال را به شما می دهد شما گفتی که من آنجا می دهم بله بسیار خوب خودت تأمین می کنی، خود آنها پیشنهاد می کنند که ما این کار می کنیم آنجا تحویل شما می دهیم این یک غرض عقلایی دارد حالا بدون هزینه باشد یا هزینه باشد چیزی عائد این مقرض نمی شود غیر از امنیت مال، او هزینه می کند؛ ولی این هزینه به مقرض برنمی گردد.پرسش: ...؟ پاسخ: بسیار خوب یک غرض عقلایی است این غرض عقلائی مال امر مادی نیست، قرض دهنده می گوید که من این مال را که در مکه هستیم به شما می دهم شما کوفه به من پس بده؛ حالا ممکن است خود قرض گیرنده این مال را در مکه مصرف بکند، بعد چون در خود کوفه مال دارد وقتی آمدند به کوفه آن مال را می پردازد هیچ کدام به همراه خودشان مال نیاوردند یا نقل و انتقال ندادند که هزینه داشته باشد، این گفت که به این شرط که در کوفه به شما می پردازم خب می پردازد. پرسش: ...؟ پاسخ: اگر هزینه داشته باشد قرض گیرنده باید بپردازد نظیر کارمزد، در اینجا نگفت که من مال را به همراه خودم می برم این راه که ناامن است برای من عیب ندارد برای شما عیب دارد، نه؛ در سفر مورد احتیاج اوست وقتیبه کوفه رفتند آنجا مال دارد و به قرض دهنده مالش را برمی گرداند نه اینکه من این مال را می گیرم از اینجا می آورم در کوفه به شما می دهم این که عقلایی نبود، این شخص مسافر در کوفه محتاج مصرف مال بود از قرض گیرنده مال می گیرد در مکه صرف می کند بعد می گوید کوفه که رفتیم من مال دارم به شما می دهم.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۹۷، ابواب الصرف، باب۱۴، ط آل البیت.

روایت پنجم این بـاب هم همین مضـمون را دارد که «إِسْـمَاعِیلَ بْنِ جَـابِرٍ» از وجود مبارک امام صادق(سـلام الله علیه) نقل می کنـد که «قَالَ: قُلْتُ یَدْفَعُ إِلَیَّ الرَّجُلُ الدَّرَاهِمَ فَأَشْتَرِطُ عَلَیْهِ أَنْ یَدْفَعَهَا بِأَرْضٍ أُخْرَی سُوداً بِوَزْنِهَا وَ أَشْتَرِطُ ذَلِکَ عَلَیْهِ قَالَ لَا بَأْسَ» (۱) من اینجا مال را وام می گیریم شرط می کنیم که در شهر دیگر با همین وزن به ما بده، حضرت فرمود عیب ندارد این یک غرض عقلایی است که به مقرض برمی گردد، اما شرط مادی نیست. چون آخر اینها را ما بگوییم ربا هست و «خرج بالدلیل»؛ نظیر رهن را اینجوری گفتند این مسئله را هم برخی اینجوری گفتند این تام نیست، زیرا اولاً «عند التحلیل» اینها ربا نیست، ثانیاً آن ادله ای که بـا غلاـظ و شـداد ربا را تحریم کرده است قابل تخصـیص نیست که ما بگوییم که اینها ربا هست مگر در اینجا. اگر در مسائل خانوادگی مثل بین والـد و ولـد وماننـد آن گفتنـد ربا نیست چون در حقیقت نفع به شـخص ثالث برنمی گردد غیری در کار نیست. اما اگر چیزی واقعاً ربا باشد بعد بگوییم استثنا شده است لسان ادله ربا تقریباً آبی از تخصیص است.

روایت هفتم این باب که این را باز مرحوم شـیخ طوسـی نقل کرده، این است که «عَنِ الرَّجُلِ یُسْلِفُ الرَّجُلَ الدَّرَاهِمَ یَنْقُدُهَا إِیَّاهُ بِأَرْضٍ أُخْرَی وَ الدَّرَاهِمُ عَدَداً قَالَ لَا بَأْسَ» اینها نصوص باب صرف بود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۱۹۷، ابواب الصرف، باب۱۴، ط آل البیت.

اما مطلب دیگری که مربوط به مسئله رباست این شرط زیاده که شده، این شرط زیاده حرام است چه عین باشد چه منفعت باشد چه انتفاع، حرام است اگر به مقرض برگردد جایز است، حالا این شرط و این زیاده حرام است و گرفتنش باطل، آیا مزید علیه آن اصل مال، ملك مقترض می شود یا نه؟ آیا مسئله ربا نظیر مال غصبی است که اگر کسی دو تکه فرش فروخت یکی مال خودش بود یکی غصبی، آنکه مال خودش بود معامله صحیح است آنکه غصبی است معامله باطل است، فضولی است مثلاً احتیاج دارد به اذن مالك، تفکیك پذیر است تبعیض پذیر است خیار تبعض صفقه به همراه دارد و مانند آن یا نه زائد و مزید علیه مجموعاً باطل اند؟

ظاهراً مسئله‌ٔ شرط زیاده که گفتند باعث بطلان است کل این مجموعه را باطل می کند نه خصوص آن زائد را. این نه برای آن است که شرط فاسد مفسد است تا گفته بشود که مبنای بعضی آن است که شرط فاسد مفسد نیست این از آن قبیل نیست که چون شرط فاسد است عقد را هم فاسد بکند تا کسی بگوید ما این مبنا را قبول نداریم شرط فاسد مفسد عقد نیست، بلکه «شرط الزیاده» کلّ این عقد را باطل می کند، این قرض می شود قرض ربوی، این تکلیفاً حرام و وضعاً باطل است، نه اینکه از سنخ شرط فاسد، مفسد عقد باشد تا کسی بگوید «لانُسلّم» ما هم قبول نداریم که شرط فاسد مفسد عقد است شرط خودش فاسد است؛ اگر کسی معامله ای کرده شرط کرده که فلان جامه‌ٔ غصبی را هم خیاطت کند، این شرط فاسد است معامله را که باطل نمی کند شرط فاسد را ممکن است بعضی ها بگویند مفسد عقد نیست، اما این از سنخ شرط فاسد نیست که مفسد عقد باشد چون لسان روایات این است که اگر شرط زیاده کردی «فِیهِ بَأسٌ»؛ یعنی در این قرض و در این عقد، نه اینکه آن شرط «فِیهِ بَأسٌ» قرضی که شرط زائد بشود «فیه بأس»، نه اینکه شرطی که در ضمن قرض می شود «فی الشرط بأس». بنابراین اگر شرط زائد شد جا برای استصحاب نیست، بعضی ها بر این فکرند که عقد قرض که حاصل شد، عقد هم مملك است (أَوفُوا بِالعُقُودِ)، [(۱)] هم می گیرد، این «شرط الزیاده» را چون فاسد هست می گوییم شامل نمی شود دلیل (أَوفُوا بِالعُقُودِ) این شرط زیاده را شامل نمی شود، اصل این مال ملك مقترض است، این سخن صحیح نیست چرا؟ برای اینکه این از سنخ اینکه شرط فاسد، مفسد عقد است نیست، نصوصی که درباره قرض وارد شد، این بود که اگر عقد قرض شرط زیاده شد «فیه بأس»؛ یعنی در خود عقد بأس است؛ یعنی عقد باطل است نه اینکه آن شرط باطل است تا هر کسی روی مبنای خود سخن بگوید که شرط فاسد آیا مفسد عقد است یا مفسد عقد نیست، از آن قبیل نیست.پرسش: ...؟ پاسخ: مضطر بدون قرض هم، بدون عقد هم می تواند تعریف بکند نظیر خوردن مال اکل میته، تا چه اندازه اضطرار داشته باشد اگر اضطرار به سوء اختیار خودش باشد او را بعید است اجازه بدهند، اما اگر واقعاً مضطر است آن را «رُفِعَ مَا اضطُرُّوا» [(۲)] حکم تکلیفی را برمی دارم حکم وضعی آن سرجایش محفوظ است؛ یعنی او ضامن هست مال را باید بدهد. اگر کسی مضطر بود برای گیرنده حلال است؛ اما این مال را می تواند داشته باشد شارع مقدس اجازه می دهد که او بگیرد آن شخصی که زائد را هم می گیرد زیاده را هم از او بگیرد نه اینکه حالا ما بگوییم درباره زائد حکمی دارد، مزید علیه حکمی دارد آن شخص قرض دهنده، هر دو را از قرض گیرنده می گیرد، هم زائد را هم مزید علیه را، هر دو را می گیرد بالاجبار، منتها این «رُفِعَ مَا اضطُرُّوا» بر اساس اینکه «ضرورتها تتقدر بقدرها» حکم تکلیفی را برمی دارد، نه حکم وضعی را، حکم وضعی که ضمان باشد سرجایش محفوظ است.پرسش: ...؟ پاسخ: در بحث های قبل اشاره شد که چند تا روایت داشتیم به همین مضمون بود الآن بخشی از این رباها به حسب ظاهر رباست؛ ولی واقعاً ربا نیست؛ یعنی این شخص می گوید که از امام(سلام الله علیه) سؤال کردند که قیمت روز گرفتن را باید بدهد یا روز ادا را؟ این شخص قرض دهنده می گوید من الآن این صد درهم را به شما قرض می دهم این صد درهم یك

مالیتی دارد که با این من می توانم فلان مقـدار زمین تهیه کنم یا فلان مقـدار مواد غـذایی تهیه کنم، شـما هم یکسال بعد یک صـد درهمی به من بدهیـدیک پولی به من بدهیـد همان مقـدار زمین تهیه کنم همان مقدار مواد غذایی تهیه کنم این دیگر ربا نیست، مـالیت را قرض می دهـد، نه این اسکناس را. ارزش مـالی را قرض می دهـد، چـون ارزش مـالی را قرض می دهـد می گوید که من با این صد درهم می توانم یک گوسـفند تهیه کنم شما هم سال بعد یک صد درهمی به من بده یک پولی به من بدهید که من بتوانم یک گوسـفند تهیه کنم همین.پرسـش: ...؟ پاسخ: اول شـرط بکند مال را قرض ندهد مالیت؛ یعنی مالیت، مالیت را قرض بدهـد ارزش را قرض بدهـد و گرنه همین جور بگویـد من این صـد تومن را به شـما وام دادم، خب صـد تومن؛ یعنی صـد تومن. امـا مـا یک مال داریم این صـد تومن است، یک مالیت داریم که ارزشـش در برابر کالاهاست که تورّم روی مالیّت می آیـد اگر از همان اول بگویـد که من مقـداری مالیت به شـما وام می دهم که با آن می توانی فلان مبلغ فلان مقـدار فرش تهیه کنیم زمین تهیه کنیم مواد غذایی تهیه کنیم، شـما سال بعد هم همین را به من بدهید اینکه دیگر ربا نیست چون چند تـا روایت بود که به حضـرت عرض کردنـد که آیـا قیمت یوم الاـداست یا قیمت روز قرض؟ فرمود روزی که قرض داد ارزش آن را بایـد حساب بکنیـد این یک روایت جامعی است که بخشـی از کارهای تورّم و امثال تورّم را روایات حل می کنـد؛ ولی طرفین بایـد بداننـد که مال غیر از مالیت است نگوینـد ما صد تومن وام دادیم صد و بیست تومن گرفتیم این در حقیقت مالیتی کـه وام داد سـال بعـد آن مـالیت بـه صـورت صـد و بیسـت تومـان درمی آیـد ایـن دیگر ربـا نیسـت مگر اینکـه تـوجه نداشـته باشد.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، این در این آیا اینجور می شود قرض داد یا نه؟ فرمود «فیه بأس» در خود عقد قرض سؤال می کنند نه درباره شـرط زیاده. قرض است که در آن شـرط زیاده است آیا صحیح است یا نه؟ فرمود «فیه بَأسٌ» محور اصلی سؤال عقد قرض است چون محور اصلی سؤال عقد قرض است این عقد قرض می شود باطل.

ص: ۱۲۶۶

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۴۶۳.

بنابراین جا برای استصحاب نیست. بعضی ها خواستند بگویند که اصل عملی در اینجا ایجاب می کند که ما بگوییم این مال در اختیار مقترض است، چرا؟ چون این که با عقد قرض مهلک شد، شک داریم که با بطلان شرط، این مال از ملک مقترض خارج شد یا نه؟ استصحاب می کنیم. جوابش این است که از همان اول ما نمی دانیم ملک او شده است یا نه، بلکه از همان اول اماره قائم شده است که ملک او نمی شود شما در برابر آن اماره چگونه می خواهید اصل جاری بکنید؟ ما شک نداریم. اماره؛ یعنی دلیل روایی می گوید که این ملک قرض گیرنده نمی شود. بنابراین، این هم حکم خاص خودش را دارد. حالا اگر چنانچه در این محدوده فرعی بود که مطرح می شود نه که وارد مسئله بعد بشویم -

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

امروز مصادف است با میلاد وجود مبارک امام جواد(علیه و علی آبائه الأطیبین و أبنائه الأنجبین أفضل صلوات المصلّین)، وجود مبارک امام جواد(سلام الله علیه) به ما این وعده را داد که برای انسان درجات فراوان هست و می توانند به آن درجات نایل شود؛ لکن سرمایه این ترقّی, اعتماد به لطف خداست «أَلثِّقَةُ بِاللهِ ثَمَنٌ لِكُلِّ غَالٍ وَ سُلَّمٌ إِلَی كُلِّ عَالٍ»، (۱) [۱]این حدیث نورانی که از آن حضرت رسید، پیام آن این است که اگر کالایی گران بود، بهای آن اعتماد به خداست و اگر مقامی خیلی رفیع و بلند بود، نردبان آن اعتماد به خداست «أَلثِّقَةُ بِاللهِ ثَمَنٌ لِكُلِّ غَالٍ وَ سُلَّمٌ إِلَی كُلِّ عَالٍ». از خدای سبحان مسئلت می کنیم نظام ما, رهبر ما, حوزه های علمیه ما, دولت و ملت و مملکت ما که در اثر خون های پاک عده زیادی از بهترین فرزندان اهل بیت آبیاری شده استتا به آن گران ترین کالاـ وبه برترین درجات و مقامات انسانی برسند. از شما علمای بزرگوار, فضلا, اساتید و مدرّسان و از بزرگواری که این جزوه را تهیه کردند، محبّت کردند، قرائت کردند، حق شناسی می کنیم و از خدای سبحان مسئلت می کنیم به همه شما عزّت و جلال دنیا و آخرت مرحمت کند!

ص: ۱۲۶۸

۱- بحار الانوار، العلامه المجلسی، ج۷۵، ص۳۶۴.

مطلبی که همه ما باید مواظب باشیم این است که در یکی از بیانات نورانی امیرالمؤمنین(سلام الله علیه) در عهدنامه مالک مرقوم فرمودند که شیطان همیشه در صدد آسیب زدن است؛ ولی وقتی از کسی دارند تعریف می کنند، آن خطّ حمله و خطّ آتش آن شروع می شود. (۱) شما در این جبهه های جنگ دیدید که دو طرف نوعاً درگیر بودند؛ ولی لحظه عملیات یا شب های عملیات، حمله ها همیشه نبود؛ گاهی به صورت حمله شروع می کردند، گاهی هم آرام بود. حضرت فرمود: گاهی تک تیراندازهایی هستند که جزء مأموران اجرایی ابلیس هستند، اما وقتی از شما دارند تعریف می کنند باید مواظب باشید که خطّ آتش و خطّ حمله شروع شده است، خیلی باید مواظب خودتان باشید، چیزی که در ما نیست؛ ولی هر چه هم باشد باز به عنایت الهی است. تمام تلاش و کوشش ما هم باید این باشد که اگر -إن شاءالله - به آن کالاهای گرانبها رسیدیم «طوبا لنا و

حُسن مآب»، به آن مقامات عالیه رسیدیم «طوبی لنا و حُسن مآب» که «أَلثِّقَةُ بِاللهِ ثَمَنٌ لِکَلِّ غَالٍ وَ سُلَّمٌ إِلَی کُلِّ عَالٍ»؛ اما اگر خدای ناکرده به آن درجات نرسیدیم، سعی کنیم «مسلوب الحیثیه» نشویم نزد اهل بیت، با یک آبرویی برویم، چون تمام کوشش شیطان این است که انسان را بی آبرو کند. او با جان ما کاری ندارد؛ نظیر دشمن های بیرونی نیست که در صدد کشتن باشد، او از ما مال نمی خواهد،بلکه در درجه اول ایمان می خواهد که - معاذ الله - ایمان را از آدم بگیرد، بعد از اینکه ایمان را گرفت، بعضی ها هستند در این عالم که ایمان ندارند؛ ولی آبرویی دارند و با آن آبرو زندگی می کنند و ابلیس این فرصت را هم نمی دهد که آبرو بماند، تمام کوشش او این است که انسان را «مسلوب الحیثیه» کند.

ص: ۱۲۶۹

-۱

در سوره مبارکه اعراف وقتی جریان قصه حضرت آدم را ذکر می کند، آن جا به صورت رمزی این مطلب بیان کردند که شیطان تلاش و کوشش او این است که (لِيُبْدِيَ لَهُما ما وُورِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما)، (۱) [۳]آن جا که نامحرمی نبود و اینکه اینها برهنه شدند، کنایه از آن است که تمام تلاش ابلیس این بود که اینها را «مسلوب الحیثیه» کند (لِيُبْدِيَ لَهُما ما وُورِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما)،برابر آن رمزی که در سوره اعراف بود، وجود مبارک حضرت امیر (سلام الله علیه) که قرآن ناطق است،رمزگشایی کرده است. در نهج البلاغه یکی از کلماتی که تا حدودی به صیغه های گوناگون تکرار شد، کلمه «وبَی» است،گاهی «وبِی» گاهی «أوبی» گاهی «مُوبِیء» است. (۲) فرمود سرزمین «وَبی», سرزمینی که «مُبِی» باشد, سرزمینی که «اوبی» است, شما به فکر این علف سبز نباشید، این وباخیز است؛ مستحضرید وبا مثل سرطان نیست، انسان که به بیماری صعب العلاج بیمار شد، می میرد؛ اما سرطان و امثال سرطان انسان را مسلوب الحیثیه نمی کند، وبا یک بیماری است که آدم را بی آبرو می کند، آبروبر است، دائماً چندتا پرستار باید باشد یا لگن از پایین یا لگن از بالا، این دیگر برای کسی آبرو نمی ماند، فرمود این جا «وبِی» است، دنیا یک مرتع «وبِی» است، یک مرتع «موبی» است، بالأخره آبروبر است، سعی کنیم – ان شاءالله – در درجه اول «أَلثِّقَةُ بِاللهِ ثَمَنٌ لِكُلِّ غَالٍ وَ سُلَّمٌ إِلَى كُلِّ عَالٍ»، این را به ما دادند. مخصوصاً ماه پربرکت رجب، شعبان وماه مبارک رمضان هم که در پیش داریم فرصت های مغتنمی برای ما است و اگر – معاذ الله – به آن مقامات عالیه بار نیافتیم، لااقل آبرومندانه زندگی کنیم که مبادا خِزی دنیا و آخرت دامنگیر انسان شود؛ البته کَرم این خاندان, لطف این خاندان، مخصوصاً در دعاهایی که در ماه پربرکت رجب درباره این ذوات قدسی آمده است، یک راه امیدی برای ما است، چون برای این ذوات آن قدر مقامات در این دعا ذکر شده است که هیچ چیزی در عالم نیست که اینها نداشته باشند، حالا چند جمله هم تتمّه بحث های قبل را بیان کنیم.

ص: ۱۲۷۰

۱- اعراف/سوره۷، آیه ۲۰.

۲-

در جریان ربا، این «شرط الزیاده» قرض را ربوی می کند یا آن بیع را ربوی می کند، دیگر ممکن نیست انسان بگوید این شرط فاسد است، اما عقد صحیح است، اصلاً ربوی شدن آن به همین شرط است. بنابراین اگر «شرط الزیاده» شد، این قرض می شود ربوی و کلّ قرض حرام است و باطل؛ چه اینکه بیع اگر ربوی شد، حرام است و باطل. اما بعضی از شرایط است که به حسب ظاهر جنبه مالیِ قرض دهنده را تقویت می کند، ولی مال نیست؛ یک نمونه از این نمونه های متعدّد در بحث های قبل اشاره شد که آن رهن بود؛ دو نمونه دیگر هم هست: یکی مسئله ضمانت است و یکی کفالت؛ در قرض اگر کسی شرط کرد که این قرض گیرنده خانه ای, زمینی, کالایی را رهن قرار بدهد و در گِرو مرتهن باشد، این یک زیاده عینیه یا حُکمیه نیست؛ ولی طمأنینه ای است برای قرض دهنده, یک اطمینان مالی است. در کنار این اطمینان مالی, مسئله ضامن بودن هم مطرح است، دو؛ مسئله کفیل داشتن هم مطرح است، سه. فرق این امور سه گانه مشخص است؛ رهن به خود کالا ـ برمی گردد؛ ضامن, شخص هست ولی به لحاظ مسائل مالی؛ کفیل، خود شخص مطرح است؛ یعنی اگر بنا شد که بدهکار را به زندان ببرند یا کاری با خود بدهکار داشته باشند، شخصِ این کفیل را می برند، چون کفیل شخصاً به جای بدهکار آمده است، ضامن, شخصاً نیامده، بلکه از نظر عهده به جای ضامن نشسته است، رهن هم که مشخص است که کالایی است که در گرو آن طلبکار است. پس فرق جوهری رهن, ضمانت, کفالت مشخص است، همه اینها برای طمأنینه قرض دهنده و طلبکار اثر مهم دارد و شرط هیچ کدام از اینها هم، شرط ربوی نیست؛ برای اینکه نه زیاده عینیه است، نه زیاده حُکمیه. در بعضی از روایات دارد که اگر این طلاهای شکسته را گرفته و شرط کرده که صحیح بپردازد؛ خب شکسته با صحیح قیمت هایشان فرق می کند، آن جا دارد اشکال ندارد. فرمایش مرحوم محقّق در متن شرایعاین است «و لو شرط الصحاح عوض المکسّره قیل یجوز و الوجه المنع». (۱) [۵]برخی ها گفتند این جایز است تبعاً للنص, در بعضی از روایات دارد که طلا یا نقره غیر خالص را گرفتند و شرط کردند که طلای خالص بدهند، حضرت فرمود: «لا بأس». (۲) مرحوم محقّق می فرماید: شما صدر و ذیل این گونه از نصوص را بررسی کنید ببینید که این تعهّد ابتدایی در آن نیست, شرط در آن نشده, شخصی طلا یا نقره های شکسته را گرفته برای اینکه احسانی به قرض دهنده بکند، طلای سالم را داده،«تازَج»؛ یعنی سالم، حالا یا معرّب تازه است یا خودش به معنای خالص است، به هر حال فرمود این تازه و خالص را بدهد. آن روایتی که دارد کسی طلاهای مُکسّر یا قدیمی و مانند آن را گرفته و طلاهای تازَج و تازه و خالص و ناب را دارد می دهد، این احسانی است که خود بدهکار کرده و الّا شرطی نشده است. فرمایش مرحوم محقّق و دیگران این است که اگر شرط شود، بله می شود ربای محرّم, اگر شرط نشود، همان بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود: «خَیرُ القَرضِ مَا جَرَّمَنَفَعهً» (۳) [۷]همین است، یک کمکی است از طرف بدهکار به بستانکار, اما اگر شرط بشود جایز نیست؛ لذا متن محقّق در شرایع این است که «و لو شرط الصحاح عوض المکسّره قیل یجوز و الوجه المنع»؛ البته همین طور است. پس آن نص،دلیل نیست که اگر شرط کردند جایز باشد.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۱.

۲- دعائم الاسلام، قاضی نعمان مغربی، ج۲، ص۶۱.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

بخش های فراوانی را پسر مرحوم کاشف الغطاء(رضوان الله علیه) به عنوان «بحثٌ، بحثٌ» دارد، چون او معاصر صاحب جواهر بود. آن روزها فقه دوران شکوفایی خودش را در نجف می گذراند، چندین کتاب در عصر واحد در فقه پویا و وسیع نوشته شده است. این کتاب پسر مرحوم کاشف الغطاء شبیه جواهر است از نظر وسعت و گسترش اقوال و آراء و ادلّه و تحقیق، بیش از آن مقداری که در مسالک آمده ایشان نظر دارند.

در جریان قرض چند مطلب بود: یکی اینکه قرض چیست؟ تا حدودی گذشت؛ اما «الثانی» چه چیزی را می شود قرض داد؟ یکی از چیزهایی که آن بزرگوار؛ یعنی پسر مرحوم کاشف الغطاء در همان کتاب انوارالفقاهه مطرح کردند این است که اگر در ضمن عقد شرطی شده است، این اختصاصی به باب قرض ندارد، در باب بیع و سایر عقود هم هست، اگر شرطی را در ضمن عقد مطرح کردند، اگر آن عقد منفسخ شد یا خیاری بود منفسخ شد یا طبق علل و عوامل دیگر اقاله ای شده و منفسخ شد، آیا این شرط منفسخ می شود یا نه؟ (۱) مستحضرید که در باب شروط گذشت که گرچه نظر مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) و امثال ایشان این بود که شرط ابتدایی لازم نیست؛ یعنی نفوذ ندارد و شرط باید در ضمن عقد باشد؛ (۲) ولی آن جا ثابت شد که شرط ابتدایی یک پیمان عقلایی است، جایز و نافذ است؛ لذا تمام این بیمه ها می توانند مشروع باشد، یک تعهّدهای ابتدایی است «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» (۳) [۱۰]همه اینها را شامل می شود، لازم نیست شرط در ضمن عقد باشد؛ چه در ضمن عقد باشد و چه در ضمن عقد نباشد، شرط لازم الوفاست. بنا بر مبنای آقایان که شرط اگر در ضمن عقد نبود، نفوذی ندارد و باید در ضمن عقد باشد؛ حالا اگر این عقد در اثر فسخ یا اقاله منحل شد، آن شرط به نفوذ خود باقی است یا باقی نیست؟ «فیه تفصیلٌ»، زیرا اگر شرط به «احد طرفی العقد» برگشت؛ یعنی شرطی بود که به ثمن برگشت یا شرطی بود که به مثمن برگشت، وقتی عقد منحل شد بالفسخ یا اقاله قهراً این شرط هم رخت برمی بندد، اما اگر این عقد فقط ظرف بود برای آن شرط؛ مثل شرط خیاطت, شرط کتابت, شرط بنّایی و امثال آن در ضمن عقد, خوب اگر عقد فسخ شد یا اقاله شد چرا آن شرط از بین برود؟! شرط لازم الوفا شد و همچنان سر جایش محفوظ است. پس اگر آن شرط به «احدی طرفی العقد» برگشت؛ یعنی به عوض و معوّض برگشت، شرط کردند که معوّض این وصف را داشتهباشد یا عوض این صفت را داشته باشد، وقتی عقد منحل شد جا برای آن شرط نیست؛ اما اگر عقد ظرف او بود و این شرط به احد طرفین برنگشت، شرط خیاطت کردند, شرطحیاکت کردند, شرط فلان کار بنّایی را انجام دادن کردند، این چرا وقتی عقد منحل شد آن از بین برود؟ حالا آن بخش اول که مرحوم محقّق گذراندند که به اصل قرض برمی گردد.

ص: ۱۲۷۲

۱-

۲- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۵، ص ۵۳ و ۵۴.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۳۷۱.

اما مطلب ثانی یا فصل ثانی یا امر ثانی که در پیش داریم این است که چه چیزی قرض آن صحیح است؟ حتماً باید عین باشد یا منفعت هم می شود باشد؟ آیا دَیْن را هم می شود قرض داد یا نه؟ طلبی که انسان در ذمّه کسی دارد آن را می تواند به دیگری قرض بدهد یا نه؟ مرحوم محققدر متن شرایعفرمود:«الثانی ما یصحُّ إقراضه» که قرض آن صحیح باشد، «و هو کلّ ما یضبط وصفه و قَدرُه»؛ هر چیزی که از ابهام به در بیاید، هم کیفیت و هم کمیّت آن معلوم باشد، قرض آن صحیح است، کالایی که وصف آن مشخص, قدر آن هم مشخص است. در جریان بیع فرمودند: جنس آن و وصف آن مشخص باشد؛ آن جا منظور از جنس, جنس در قبال فصل که نبود، جنس همان معنای وصف را نشان می داد؛ یعنی این صنف, این جا می فرمایند إقراض جنسی صحیح است که وصف و قدر آن مشخص باشد. «الثانی ما یصحّ إقراضه و هو کلّ ما یضبط وصفه و قدره»؛ آن گاه متفرّع بر آن, این مطالب را فرمودند, «فیجوز إقراض الذّهب و الفضّه وزناً»، چون معاملاتاینها وزنی است؛ قبلاً هم این بحث گذشت که گاهی ممکن است شیئی سه حالت داشته باشد و در هر حالتی با یک وضع خاصّی خرید و فروش می شود؛ مثل میوه مادامی که روی درخت هست با مشاهده خرید و فروش می شود، کارشناسی می شود و وقتی از درخت پایین آمد تا زمانی که در همان باغ هست و داخل جعبه است، با پیمانه که همان جعبه است فروخته می شود و وقتی به بازار آمده است، با ترازو و وزن فروخته می شود, پس گاهی بالمشاهده، گاهی بالکیل، گاهی بالوزن در هر سه حال این معامله صحیح است.جریان طلا و نقره،چون نظیر میوه این طور نیست که با مشاهده یا با پیمانه خرید و فروش بشود، همه موارد آن با وزن است. فرمود: «فیجوز إقراض الذّهب و الفضّه وزناً اما والحنظه و الشعیر کیلًا و وزناً»، چون بر خلاف ذهب و فضّه است، «و الخبز وزناً و عدداً»، چون در بعضی از جاها این با عدد خرید و فروش می شود، «نظراً الی المتعارف»طوری باشد که مصون از غرر باشد، یک عده تعارفی است که مشروع نیست و در فضای تجاری عده ای است که بی باك اند، خب آن دیگر شارع امضا نکرده و باید از غرر مصون باشد.

مطلب دیگر، چون در باب قرض مسئله قیمی و مِثلی مطرح است، مطرح می کنند که چه چیزی قیمی است و چه چیزی مثلی. فرمودند: «و کلّ ما تتساوی أجزائه یثبُتُ فی الذمّه مثله»، اگر چیزی مرکّب از اجزاست و اجزای آن مثل و شبیه یکدیگر هستند؛ مثل گندم, جو, برنج, ذرّت اینها را می گویند کالاهای مِثلی و اما اگر نظیر طلا و نقره و امثال آن بود که اجزای اینچنینندارد و فرق می کند، اینها را می گویند قِیمی «و کلّ ما یتساوی أجزاؤه یثبُتُ فی الذمّه مِثله کالحنطه و الشعیر و الذهب و الفضّه» ذهب و فضّه هم گفتند اینها هم مثلی است، اما «و ما لیس کذلک یثبت فی الذمّه قیمته»؛ چون در جریان قرض کالایی را که مُقرض به مُقترض داده است، عوضِ آن در ذمّه مُقترض مستقر می شود؛ اگر این کالاـ مِثلی بود، مثل آن مستقر می شود و اگر قِیمی بود، قیمت آن مستقر می شود، مگر اینکه شرط خاص در آن جا اِعمال شود «و ما لیس کذلک یثبت فی الذمّه قیمته، وقت التسلیم» حالا این قیمت؛ یعنی ارزش وقت تسلیم را باید بدهند، که این هم باز مسئله ربا و امثال ربا کاملاً ملحوظ است، ارزش افزوده منظور است, مالیّت منظور است، قیمت وقت تسلیم را باید بدهد یا قیمت وقت ادا را باید بدهد که شرح اینها - به خواست خدا - خواهد آمد،«یثبت فی ذمّه قیمته وقت التسلیم و لو قیل یثبت مثله أیضاً کان حسنا»؛ (۱) [۱۱]اگر ما درباره این قیمی هم بگوییم مثل آ ن در ذمّه هست حالا چون مثل ندارد قیمت را می پردازد، این هم حسن است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

ما – به خواست خدا – وقتی وارد این مقام ثانی شدیم باید معیار قیمی و مثلی را مشخص کنیم و ظرف تحویل گرفتن و ظرف ادا را باید حساب کنیم، فرق بین مال و مالیّت را باید حساب کنیم, البته شرایطی که کم و زیاد شود مربوط به اختیار طرفین است، اما اصلاً حدود کلی قرض باید مشخص شود.

مطلب دیگری که قابل بحث نیست، مسئله إقراض جواری است. در نظام برده داری طرزی این فقه ما برده داری را بازگو می کند که این شایسته و با کرامت انسان سازگار نیست؛ حالا۔ چطوری این فقه به این صورت تنظیم شده است. در بحث بیع حیوان که ما نخواندیم، برای اینکه خطوط کلی آنها قبلاً مشخص شد، در بیع حیوان اینها می آیند می گویند حیوان دو قسم است: یا ناطق یا غیر ناطق؛ خرید و فروش عبید و إماء را در مبحث «بیع الحیوان» ذکر می کنند، این با کرامت انسان سازگار نیست، در فقه ما متأسفانه این طور است؛ یعنی مرحوم محقق در شرایع وقتی کتاب بیع الحیوان را ذکر می کند، خرید و فروش عبد و أمه را در باب «بیع الحیوان» ذکر می کنند. (۱) نمونه دیگر این است که در باب خیار حیوان که خیار حیوان برای خریدار است مثلاً۔ سه روز، در آن جا توسعه می دهند که این حیوان اعم از ناطق, ساهل, ناهق و اینهاست، این هم مناسب با شأن انسان و کرامت انسان نیست.

ص: ۱۲۷۵

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۴۹ و ۵۳.

در بـاب قرض مثـل همین بـاب که الآن وارد شدنـد، می گوینـد عبـد و أمه اینها کالا هسـتند؛ همان طوری که کالا را می شود قرض داد، عبـد و أمه را می شود قرض داد،أمه اگر قرض داده شـد به منزله مِلک یمین او در می آید. این طور با برده ها رفتار کردن در فقه یک تجدیـدنظری لازم است آیا اصـلاً این طور هست که اینها واقعاً کالا هسـتند! یا اینها امانت های الهی هسـتند برای اینکه خوب پرورانـده شونـد و بعد آزاد شوند. خب این عبد حبشـی هم در آن در می آید، وجود مبارک امام سـجاد آن فرمایش را فرمود که «خَلَقَاللّهُ الجنَّهَلِمَن أطاعَهُ وَ خَلَقَالنَّارَلِمَن عَصَاهُ» در آن جا «وَ لَو کَانَ عَبدَاً حَبَشِیّاً» در اینجا «وَ لَو کَانَ سَیِّدَاً قُرَشِیّاً» . (۱) اگر انسـان کرامتی دارد که دارد، بردگی را بایـد طرزی معنـا کرد که اگر کسـی با نظام بردگی در اسـلام بخواهد آشـنا شود بـا این نقطه ضـعف ها روبه رو نشود که ما بگوییم کتاب «بیع الحیوان»، بعـد بگوییم حیوان، اعم از ناطق و غیر ناطق است یا خیار حیوان، اعم از ناطق و غیر ناطق, یا قرض اعم از ناطق و غیر ناطق؛ گوسـفند را می شود قرض داد، آن مال قرضـی یـا گـاهی ذهب و فضّه است، گاهی گنـدم و جو و برنـج و امثال آن است، گاهی دام است، گاهی گوسـفند است و گاهی هم می گوینـد جواری است، جـاریه را آدم قرض می دهـد، این یـک مقـدار بایـد در تـدوین و در ملاحظات آن، کرامت انسانی، مبحث اینهـا جـدا شود و حرمت اینها محفوظ باشـد، درست است که الآن نظام برده داری رخت بربسـته است؛ ولی اگر روزی حضـرت(سـلام الله علیه) ظهـور کرد به امیـد آن روز ذات مقدّسـش، خواست عـده ای را به عنوان برده بگیرد آیـا حکم همین است! یعنی با آنها باید این طور رفتار کرد! فقهی نوشت که خیار حیوان، اعم از ناطق و غیر ناطق, «بیع الحیوان»، اعم از ناطق و غیر ناطق, قرض اعم از حیوان ناطق و غیر ناطق, این إقراض الجواری؛ جاریه را قرض دادن، بالأخره آدم می تواند فقه را طرزی تنظیم کند که با کرامت انسانی هم سازگار باشد.پرسش:...؟ پاسخ: نه, منظور این است که آیا اینها را باید همین طور رها کرد و حیوان هستند یـا اینکه اینهـا راپرورانـد و حفظ کرد؛ الآن اگر نظام برده داری بود و کسی هم در جنگ با کسـی نبود، اینها کالاـ بودنـد؛ مثلاـ در زمـان مرحوم محقق و امثال محقق جنگی در کار نبود؛ ولی نظام برده داری بود و در گوشه هایی از دنیا خرید و فروش می شدند، اینها به عنوان کالا بودند. یک وقت است که در برابر دین خدا می ایستد، این حساب دیگری دارد« اما فـداءً أو کـذا و کذا» که سه قسم در قرآن کریم آمده؛ (۲) اما اگر نه, نظامی بود این شـخص همین طور امّ ولـد بود و امی داشت و آن هم کنیز داشت و این هم کنیز شـد و اینهـا، حالاـ بـا اینهـا انسان معامله حیوان بکنـد! فقهی بنویسـد که مثلاً بگوید خیار حیوان، اعم از ناطق و غیر ناطق, بیع حیوان اعم از ناطق و غیر ناطق؛ قرض،إقراض الجواری این آیا در شـرایط کنونی قابل عرضـه هسـت ایـن فکر؟! یـک وقت است کسـی خـودش در برابر حجّت الهی می ایسـتد او کرامت خـودش را از دست داد و مقتول هم می شود؛ اما اگر این چنین نبود، نظامی بود نظام برده داری، می شود با آنها این طور حرف زد یا نه؟

ص: ۱۲۷۶

۱- العباس بن علی علیهماالسلام، الشیخ باقرشریف القرشی، ج ۱، ص ۸۱.

۲- محمد/سوره ۴۷، آیه ۴.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

بخش پایانی«کتاب التجاره»شرایع محقق، کتاب قرض بود و عنایت فرمودید که سه مطلب مهم در قرض مطرح است:یکی اینکه «القرض ماهو»؟ یکی اینکه «ما یصح إقراضه ماهو»؟ یکی هم احکام قرض است. قرض چیست؟ تا حدودی روشن شد که یک عقد معاوضی است با بسیاری از عقود فرق دارد با عقد عاریه و ودیعه فرق دارد چون در آنها تملیک نیست؛ با عقد هبه و امثال هبه فرق دارد، چون در آنها تملیک هست؛ ولی (مع الضمان) نیست با بیع و امثال بیع فرق دارد، برای اینکه در بیع تملیک هست با ضمان معاوضه؛ ولی در قرض تملیک هست با ضمان ید. در بیع وقتی مبیع را تملیک مشتری می کنند، عوض آن را که ثمن است، می گیرند، مشتری ضامن است به ضمان معاوضه، هر جوری را که در تعهد قرار گذاشتند؛ ولی در قرض ضامن است به ضمان ید؛ یعنی ثمن را بدهکار نیست مثل یا قیمت را بدهکار است آنجا که در قبال مثمن ثمن باشد می گویند ضمان معاوضه، آنجا که در مقابل قیمی، قیمت؛ در مقابل مثلی،باید مثل باشد می گویند ضمان ید. در قرض ضمانی که هست ضمان ید است نه ضمان معاوضه. پس یک فرق جوهری با بیع دارد، با هبه دارد، با عاریه و ودیعه و امثال ذلک دارد یک قرض خاص و عقد مخصوص است.

ص: ۱۲۷۷

مطلب دیگر این بود که شرط نفع در قرض مستلزم رباست که حرمت خاص دارد که توضیح لازم ارائه شد حالا مسئله ای که محل ابتلاست در بانک ها آن هم باز مطرح می شود.

مطلب بعدی آن است که قرض چه چیزی صحیح است؟ «ما یصح إقراضه». در مسئله بیع ملاحظه فرمودید که سه فصل مربوط به بیع بود:

فصل اول اینکه عقد بیع چیست؟ یکی اینکه بایع و مشتری چه کسانی هستند؟ یکی اینکه مبیع و ثمن چیست؟ این بایع و مشتری باید بالغ، عاقل، مأذون، مالک یا مَلِك باشند این مشترک بین همه این عقود است. در قرض هم این چنین است مقرض و مقترض باید بالغ باشند عاقل باشند مأذون باشند و مانند آن؛ مالک باشند یا مَلِك باشند یا بالاصاله باشند یا بالنیابه و الوکاله و الولایه و مانند آن.

فصل دوم مشترک بین این عقود است؛ لذا بحث جدایی نکردند.

فصل سوم در جریان بیع این بود که «ما یصح بیعه» چیست؟ آنجا گفتند که باید منفعت محلله عقلایی داشته باشد، عین باشد و طلق باشد وقف نباشد رهن نباشد و مانند آن. در اینجا هم می گویند مسئله «ما یصح إقراضه» باید مال باشد، عین باشد، منفعت محلله عقلایی داشته باشد؛ منتها در آنجا این بود که آیا منفعت قابل خرید و فروش است یا نه؟ در اینجا بالصراحه روشن

کردنـد که دَین قابل قرض نیست؛ یعنی انسان طلبی را در ذمه زید دارد این طلب را به دیگری قرض بدهد، اقراض دَین گفتند نیست؛ چه اینکه قرض منفعت هم نیست،یک کسـی را آدم اجیر کرده منفعت او را مالك است، این منفعت را قرض می دهد، قرض منفعت مثل قرض دَین، گفتند صـحیح نیست؛ حالا ببینیم موارد استثنایی هم دارد یا ندارد؟ اگر تعرّض نکردیم که معلوم می شود نـدارد. پس در قرض «مایصـح إقراضه» بایـد یـک عین محللی که منفعت محلله عقلایـی داشـته باشـد باشـد؛ حالا آن گاهی شـخص خارجی است، گاهی«کلی فی المعین» است، گاهی«کلی فی الذمه»، هر سه قسم آن درست است، بنا شد که ده من گنـدم قرض بدهـد یا همین ده من گنـدمی که موجود خارجی است به همین اشاره می کند می گوید این را قرض دادم یا در انباری که چند تا ده من وجود دارد می گوید یکی از این ده من ها را من انتخاب می کنم ده من می کشم به شما می دهم این می شود «کلی فی المعین»یا نه، در ذمه است می گوید من ده من گندم را به شـما قرض می دهم بعد آن را تطبیق می کند بر یکی از افراد خـارجی. آن «مایصـح إقراضه» یـا عین مشـخص است یـا کلی در معین است یا کلی در ذمه؛ ولی علی ای حال دَین نبایـد باشـد،یک؛ منفعت نبایـد باشـد، دو؛ اینها «مایصـح إقراضه» است که قرض آن صـحیح است. پس فرق جوهری عقد قرض با سایر عقود مشخص است «مایصح إقراضه» (۱) هم تا حدودی روشن است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

در جریان قرض که گفته شد ضمان آن ضمان ید است نه ضمان معاوضه، چون در قرض این مُقرِض این مال را تملیک می کند به مقترِض؛ اما در عوض آن، ثمن بگیرد، بها بگیرد نیست، بلکه در عوض آن، خودِ آن را می گیرد آن اگر مثلی است مثل، قیمی است قیمت. درست است که در قرض تملیکِ مع العوض است، اما آن عوض، عوض همین شئ است نه عوض قراردادی، برخلاف بیع که تملیک مع العوض است؛ آن عوض؛ یعنی ثمن برابر قرارداد طرفین است. اما اینجا شئ که مثلی باشد ضمان آن مشخص است که بالمثل است و اگر قیمی باشد ضمان آن مشخص است که قیمت است. در جریان مثلی اگر عین آن موجود بود، این شخص می تواند مثلی مثل گندم و امثال ذلک، منتها همان طوری که ربا در مسئله قرض راه ندارد، غرر هم راه ندارد، اگر یک چیزی مثلی است، مکیل است باید کیل بشود، موزون است باید وزن بشود، معدود است باید شمرده بشود، ممسوح است باید متر بشود یا کیلاً ـ یا وزناً یا عدداً یا مساحتاً باید مشخص بشود «صوناً عن الغرر»، این غرر اختصاصی به بیع و امثال ذلک ندارد خود قرض را باطل می کند. در مثلی وقتی مشخص بود هیچ محذوری ندارد؛ حالا اگر عین آن موجود بود مقترض می تواند عین مال را برگرداند، اگر عین آن مال موجود نبود، مثل آن موجود بود چون مثلی است مثلش را می دهد، اگر چنانچه مثل متعذر شد؛ یعنی در فصلی است که حالا این فصل این میوه پیدا نمی شود یا در جایی است که این کارخانه تعطیل شده مثل آن را نمی سازند، اگر مثلی متعذر شد تبدیل به قیمت می شود؛ عمده این است که قیمت چه روزی است؟ مثلی اگر متعذر شد تبدیل به قیمت می شود، چون مثل که ممکن نیست، قیمت چه روزی؟ آیا قیمت روز تلف؟ یا قیمت روز تسلیم و ادا؟ اگر مثل موجود است یا ممکن است خود مثل باید برگردد، اگر مثل تعذر پیدا کرد قیمت این مثل را باید بدهند قیمت یوم التعذر را باید بدهند یا قیمت یوم المطالبه را؟

فیه وجهان: برخی ها گفتند قیمت یوم التلف یا یوم التعذر را باید بدهد، چرا؟ برای اینکه تا مثل موجود بود خود مثل تحت ضمان بود، وقتی مثل تعذر پیدا کرد این لحظه انتقال ذمه و انتقال ضمان از مثل به قیمت است. این مورد پذیرش نیست، چرا؟ چون خود این مال وقتی که در ذمه آمده، تا موقع ادا خود این مال در ذمه است؛ لذا غرائز عقلا هم این است که مال را در ذمه طرف موجود می دانند می گویند گندم مرا بده، این پولی این مالی که به او قرض داد آن را می خواهند. در «یوم الاداء،یوم التسلیم و یوم المطالبه» چون مثل معذر است تبدیل می شود به قیمت، در جریان «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ» (۱) هم همین طور است که قیمت یوم التسلیم و یوم الادا را باید بدهد نه یوم التلف را. در یوم تلف درست است که تلف شد،؛ ولی ما نمی دانیم آیا منتقل شد از مثل به قیمت یا نه، به تعبیر مرحوم شهید در مسالک، همان عین را استصحاب می کنیم (۲) شاید پیدا شده باشد دیگر دلیل ندارد که ما فوراً بگوییم همین که مثلی است تبدیل به قیمت می شود،؛ ولی عند الادا چون مثل متعذر است تبدیل می شود به ادا. پس اگر کالای مثلی را وام دادند، با احراز همه شرایط که اگر مکیل است با کیل، موزون است با وزن، معدود است با شمارش ممسوح است با متر، که غرری در کار نباشد این قرض به نصاب صحت رسیده، اگر این مثلی موجود بود که ادا می شود اگر نبود قیمت آن، منتها قیمت یوم المطالبه نه قیمت یوم التعذر و تلف؛ ولی اگر قیمی بود، مثل اسکناس، اسکناس از آن جهت که خرید و فروش آن جایز است، چون مال است یک جسمی است که «له مالیه» منفعت محلله عقلایی دارد خرید و فورش اسکناس جایز است، در این صرافی ها بالاخره همین اوراق را همین اسکناس ها را می خرند؛ منتها بعضی داخلی، بعضی خارجی؛ اینها چون مال است مالیت دارد خرید و فروش اینها جایز است؛ الا اینکه اینها که خرید و فروشش جایز است مثلی نیستند گرچه انسان به حسب ظاهر خیال می کند مثلی است اینها یک قیمت مشخصی دارند نظیر کالا هستند چطور در مثلی می گویند خود کالا را باید بدهند این کاغذها که الآن یک قیمتی دارند این کاغذ یک عرض هشت سانتی و یک طول ده سانتیبا دوازده سانتی دارد، این کاغذ که بنام اسکناس است، عین خارجی است مالیت دارد قابل خرید و فروش است بیعش هم جایز است؛ لذا کم و زیاد باشد، چون مکیل و موزون نیست، ربا هم در آن راه ندرد، این کاغذ را می فروشد به دو برابر یا یک برابر آن، یا چون اسکناس نو است این را می فروشد به یک قدری بیشتر، این چون بیع است،یک؛ مکیل و موزون نیست، دو؛ ربا در آن نیست، سه؛ این جایز است. منتها حالا سفهی نباشد سفاهت نباشد اغراض و علل بطلان دیگر راه پیدا نکند مطلب دیگر است، وگرنه صرف اینکه این عین است دارای مالیت است معدود است مکیل و موزون نیست؛ لذا ربا بردار نیست. اما خود همین کاغذ شش در هشت یا هشت در ده یا دوازده خود همین قیمت آن، بالا و پایین می شود؛ این را یک وقت است از این با هم مثل همین کاغذ همین که عرض آن کذا و طول آن کذا همین را وام می دهد در سال بعد هم باید همین را بگیرد دیگر نگوید که تورّم هست افت ارزش هست کم هست؛ اما یک وقت است که می گوید نه، این کاغذ که مالیت آن فلان مبلغ است من این مالیت آن را به شما وام می دهم شما هم در آینده این مالیت را به من برگردانید این دیگر نمی تواند ربا باشد، چرا؟ چون ارزش مالی این را وام داد آن وقت تورّم هم روی آن می آید، ارزش افزوده افزایش کاهش همه اش می آید روی آن حساب می شود در آینده اگر این یک قدری بیشتر داد دیگر ربا نیست، چون مالیت را دارد می دهد این از آن جهت که مالیت است دارد می دهد. اما آنچه که در بانک ها مطرح است مسئله‌ دیگری است و آن این است که بانک ها می گویند ما وقتی به شما وام می دهیم که شما یک مقدار مال، شش ماه قبل یا کمتر یا بیشتر پول اینجا سپرده داشته باشید؛ این یک وقت به صورت شرط است که اوّلی هم قرض است دومی قرض، اوّلی قرض شش ماهه می دهد به این شرط که بانک به اینها وام بدهد، خودِ همین قرض اوّلی مشروع نیست، برای اینکه شرط شئ زائدی است چون امانت که پیش بانک نمی گذارند اگر امانت باشد که بانک نمی تواند در آن تصرف بکند، خرید و فروش بکند تجارت بکند، این

را به بانک تملیک می کنند، پس چیزی جز قرض نیست. بیع هم که نیست، بانک کاملاً تصرف مالکانه می کند این را ملک خودش می داند با این معامله می کند پس انسان به این بانک وام می دهد نه امانت بگذارد. وقتی وام می دهد به این شرط که بعد از شش ماه بانک به او وام بدهد، این شرط در ضمن عقد قرض است که «کُلُّ قَرضٍ جَرَّمَنفَعَةً فَهُوَرِبَاً» (۳) شامل این قسم می شود. قرض دوم هم همین طور است، بانک می گوید که به این شرط به شما قرض می دهم که شما یک مالی را شش ماه قبل به من قرض داده باشی، اگر شما شش ماه قبل فلان مال را به من قرض داده باشی من این را به شما قرض می دهم، این قرض دوم هم اشکال دارد.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

۲- مسالک الأفهام، الشهیدالثانی، ج۳، ص۴۴۷.

۳- دعائم الاسلام، قاضی نعمان مغربی، ج۲، ص۶۱.

اما راه حلی که قبلاً بیان شـد این است که اگر مقرض هیـچ علم ندارد که مقترض اضافه می کند این می شود بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود: «خَیرُ القَرضِ مَا جَرَّمَنفَعَهً» (۱) این یک فرض. صورت دوم اینکه مقرض علم دارد که مقترض یک چیزی اضافه می دهـد؛ ولی داعی این کار در او نیست،این به طلب این داعی نمی کند فقط «قربهً الی الله» دارد این کار را می کنـد، اینجا هم «خَیرُ القَرضِ مَا جَرَّ مَنفَعَهً» مقترض چیزی اضافه بدهـد عیب نـدارد. سوم اینکه مقرض می دانـد،یک؛ داعی هم دارد که به این داعی دارد به او وام می دهـد که بعـد از سررسـید مقترض چیزی اضافه می دهد. چهارم این است که نه، به این شرط می دهد این چهارمی اشکال دارد این شرط اشکال دارد که الزام آور است، وگرنه علم داشته باشد عادتش این باشد قصـدش این باشـد یـا نباشـد، هیـچ حسـاب نمی شود. اگر کسـی پول را به بانک وام می دهـد به این داعی به این علم که بعد بانک به او وام می دهد برای او محذوری ندارد چون او شـرطی نکرده او می داند یا داعی این کار را هم دارد؛ ولی شرطی در کـار نیست، الزامی هم در کار نیست از این طرف این وام می دهـد، بانک در فلان وقت به او یک وام دیگری می دهـد، برای بانک ممکن است اشکال داشته باشد؛ ولی برای گیرنده اشکال ندارد؛ براییک کسی که وام می دهد. فرع دیگر یا فرض دیگر آن است که این کسـی که برای اینکه بانک را هم نجات بدهـد دو تا عقد مضاربه باشد، از اول این شـش ماه که باید این پول را در اختیـار بانـک قرار بدهـد این را به عنـوان عقـد مضـاربه قرار می دهـد، در ضـمن عقـد مضـاربه اگر شـرط وام بشـود که محذوری ندارد، در ضمن عقد قرض نمی شود شرط کرد؛ اما در ضمن عقد مضاربه که می شود شرط کرد. می گوید من این پول را به شـما به عنوان عقد مضاربه می دهد من می شوم مالک شـما می شوید عامل، بانک می شود عامل و این شـخص می شود مالک، در ضـمن این عقد مضاربه شـرط می کنند که بعد از شش ماه شما فلان مبلغ به من وام بدهی، این شرط در ضمن عقـد مضـاربه اسـت، نـه شـرط در ضـمن عقـد قرض. ایـن برای کسـی کـه به بانـک مراجع می کنـد و پـول می گیرد راه حل است.پرسـش: اگر ودیعه بگذارد چطور؟پاسخ: ودیعه بگذارد او حق تصـرف ندارد، اگر ودیعه بگذارد این مثل صندوق امانت است، مثل اینکه کسـی می خواهد بروم حرم، پولش را می گذارد در صندوق ودیعه، این دیگر حق تصرف ندارد.پرسش: اگر اذن تصرف بدهد چطور؟پاسخ: اذن بدهد؟ اذن که با ودیعه سازگار نیست این می شود وکالت، این می شود عقود دیگر، اذن بشود که چه تصرف بکنـد برای خودش یا برای این؟ اگر تصـرف مالکانه باشد که «لابَیعَ إِلا فِیمَاتَملِک» (۲) باید مالک باشد این تصـرف بکند؛ یعنی چه؟ مثل اینکه یک وقتییک قبایی را به او ودیعه می دهد بگوید اجازه می دهم که بپوشـی با آن نماز بخوانی، این تصـرف در منفعت است، نه تصـرف در عین. یک وقت است می خواهد بفروشد، الآن این پولی که آدم به بانک می دهـد بانک در آن تصـرف مالکانه می کنـد به دیگری وام می دهـد با آن مضاربه می کنـد، با آن عقود تجاری برقرار می کند، بانک که صندوق نگهبانی نیست امانت دار حرم نیست.

ص: ۱۲۸۱

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

۲- عوالی اللئالی، محمدبن علی بن ابراهیم ابن ابی جمهور الاحسائی، ج۲، ص۲۴۷.

بنابراین عقد اوّل اگر عقد مضاربه باشد در ضـمن عقد مضاربه شرط وام بکنند، برای این وام گیرنده محذوری ندارد، اما برای اینکه خود بانک نجات پیـدا کنـد، دو تا عقـد مضاربه باشـد؛ یعنی اوّل که این شـخص پول را به بانک می دهد به عنوان عقد مضاربه است که بانک با آن سدسازی، راه سازی، تجارت و امثال ذلک بکند که تولید در کار باشد که این می شود مشـروع. وقتی شـش ماه شد، بانک می خواهد به او وام بدهد این زیر پوشـش عقد مضاربه باشد بانک به او وام می دهد که شما با این پـول فلاـن تولیـد را انجـام بـدهی فلاـن کـار را انجـام بـدهی؛ آن وقـت دو تـا عقـد مضـاربه اسـت هیـچ کـدام هـم محـذوری نـدارد.بالاخره اگر عقـد مضاربه شـد حـدود آن بایـد مشـخص باشـد که این چکاری باید انجام بدهد وام مسـکن یک حساب خاصـی دارد، وام تجارت های تولیـد حساب دیگر خاصـی دارد. اما وام های ازدواج و امثال ازدواج که مضاربه و اینها نیسـت بایـد راه مخصوص خودش را داشـته باشـد آن دیگر نمی توانـد چیزی اضافه بگیرد. بنابراین اگر علم باشـد نباشـد داعی نباشـد یا علم باشد «مع الداعی» شرط نباشد، محذوری ندارد اگر شرط باشد می شود «كُلُّ قَرضٍ جَرَّ مَنفَعَةً فَهُوَ رِبَاً»، این یک؛ بهترین راه این است که هر دو طرف بر اساس عقد مضاربه این کار را انجام بدهند و تولید هم راه می افتد محذوری هم ندارد. پرسـش: مورد عقـد عین است یا قیمت آن است لـذا مالیّت معنا نـدارد؟ پاسخ: بله این عین «بما له من القيمه المشـخصه» را برمی گردانند. در جریان عین مثل گنـدم و امثال ذلک این هر جا باشـد قیمت خودش را به همراه دارد سال بعـد گنـدم که می آیـد قیمت خاص خودش را دارد اگر طلاو نقره باشـد همچنین معـدود و ممسوح باشد همچنین، هر کدام از این عناوین چهارگانه؛ یعنی مکیل و موزون و معدود و ممسوح وقتی که برگردند خصوصیت آنها هم برمی گردد، اما این تکه کاغذ بنام اسکناس است که افزایش و کاهش است گنـدم پارسال با گنـدم امسال فرقی نمی کند، گندم گرفته گندم می دهد؛ اما کاغذ پارسال با کاغذ امسال فرق می کنـد؛ لـذا چون فرق می کنـد اعتبـار مـالی هم هست اعتبار عقلایی هم هست بنای عقلا هم هست دو جور می شود معامله بشود:یک وقت می گوید من این کاغذ چهار در شش یا شـش در هشت یا ده بنام اسـکناس این را به شـما وام می دهم، سال بعـد هم همین را به مـا وام بـدهی این دیگر اضـافه آن می شود حرام؛یک وقتی می گویـد نه، این الآن یک ارزش خاص دارد من این ارزش را به شـما وام می دهم این ارزش قائم به یک تکه کاغـذ است شـما هم این تکه کاغذ، سال بعد ارزش های آن فرق می کنـد شـما آن ارزشـی کـه روی ایـن تکه کاغـذ است به مـا برگردانی، این افزایشـش محسـوب می شـود تـورّمش هم محسوب می شود ربا هم در کار نیست؛ اما اگر از همان اول بگوید من این مبلغ را به شما وام می دهد آن مقدار سودش است چه بالا باشـد چه پایین باشد چه ارزش آن کم بشود چه ارزش نباشد «کما هو الدّارج» این می شود ربا؛ اما بگوید نه، اگر فرق نکرده من همین را می خواهم ارزش آن را می خواهم اگر فرق نکرده که فرق نکرده. خیلی از کشورهـا هسـتند که کالایشـان در طی چند سال در اثر قدرت اقتصادی که دارند علم اقتصادی که دارند محفوظ است این همین اسـکناس چند در چند، چند سـال است که به یـک قیمت است هیـچ فرقی هم نکرده، امـا جاهـایی که خیلی نظـام اقتصـادی ثـابتی نـدارد می شود آن جور حساب کرد.پرسش: ارزشش که مشخص نیست؟

پاسخ: چرا دیگر، الآن مشخص است مثلاً ـ چهل پنجاه نوع کالا ـ هست در بازار، از خوراکی هست پوشاکی هست نوشاکی هست همه اینها هست، می گوید من با این تکه کاغذ می توانم چند کیلو برنج، چند کیلو گوشت چند کیلو گندم چند کیلو اینها را بگیرم شما هم در سال بعد یک تکه کاغذ بدهید که من بتوانم با آن همین کالا را بخرم این چیز مشخصی است. بنابراین گاهی ممکن است قیمت بعضی از کالاها بیاید پایین آن را استثنا می کنند، اما ارزشش وقتی مشخص باشد دیگر ربا نیست. چرا خود کاغذها را صرافی ها کم و زیاد می خرند؟ برای اینکه ارزش ها فرق می کنند اگر در جایی ارزش ها هیچ فرق نکند، نظام اقتصادی ثابت باشد هر سال یکی است؛ اما اگر در بعضی از کشورها نظام اقتصادی ثابتی ندارند می توانند برابر آن ارزش آن کار را انجام بدهند. پس هم مشکل بانک می تواند حل بشود، هم مشکل قرض های شخصی. مشکل بانک این است که اگر کسی علم به زیاد داشته باشد علم داشته باشد که بانک وام می دهد چه عادت بانک این باشد یا نباشد چه به این قصد باشد که بانک وام می دهد عیبی ندارد اما به شرط قرض اشکال دارد که این صورهای جایز گذشت صور محرّم هم گذشت.پرسش: ...؟ پاسخ: آنها جزء دواعی است مادامی که تحت انشا نیاید تحت شرط نیاید اشکال ندارد. جمعبین بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود:«خَیرُ القَرضِ مَا جَرَّ مَنفَعَةً»، با آن بیان نورانی پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) که فرمود: «كُلُّ قَرضٍ جَرَّ مَنفَعَةً فَهُوَ رِبَاً» این شد، آنجا که حضرت فرمود:«كُلُّ قَرضٍ جَرَّ مَنفَعَةً فَهُوَ رِبَاً» حمل شد بر صورت شرط، آنجا که «خَیرُ القَرضِ مَا جَرَّ مَنفَعَةً» حمل شد بر جایی که شرط نباشد، خواه علم باشد خواه عادت باشد خواه داعی باشد مادامی که شرط نیاید؛ یعنی تحت انشا نیاید عیب ندارد. الآن اگر کسی معاذ الله به قصد مصرف کردن این کالا در راه حرام یک میوه ای خریده این معامله که باطل نیست، چیزی که تحت انشا نیاید نه ثمن باشد نه مثمن، جزء دواعی خارجی از حوزه انشا و عقد باشد یک معصیتی کرده یا تجری کرده؛ ولی معامله باطل نیست، اما گر تحت انشا بیاید که عقد روی آن قرار بگیرد بله مشکل فقهی پیدا می کند.

بنـابراین هم راه بانک ها قابل علاج است اگر اینها بخواهنـد برابر شـرع کار بکننـد هم راه دیگران،هم قرض های عادی ممکن است که به صورت روال عادی راه حل خودش را پیـدا کنـد. واساس کار این است که ما اصـلاً نمی دانیم برکت در چیست و رزق به دست کیست و روزی از چه راه می رسـد؟ اینهـا مشـکل کـار ما این است که خودمان را رازق می پنـدایم و خیال می کنیم که آنیکه به دست خـداست آن را به دست خودمان گرفتیم آنکه ما مسئولیم آن را رایگان رها کردیم. گفتنـد که انسان مسئول تأمین حسن عاقبت خودش است؛ این را ما رها کردیم که هر چه شد شد، آنیکه خدا به عهده گرفت فرمود روزی تو به عهـده من است؛ ولی کسب و کـارت را بایـد بکنی کار که روزی نمی رسانـد آدم یک وظیفه ای دارد انجام می دهـد، آنیکه رازق است فرمود من متعهـد هسـتم تأمین هم می کنم [(۱)] امـا مـا خیال می کنیم رازق خودمان خودمان هستیم، این یک تفکر منحوث اومـانیزمی است که انسـان خود را جـایگزین «الله» می پنـدارد در آن ضـمیر مسـتور خود، بجـای اینکه خود را خلیفه و جانشـین الله بدانـد جـایگزین الله می دانـد همیـن یـک خـط باریـک کـه بیـن خلافـت و اومـانیزمی فرق است، بین جانشـینی و جایگزینی فرق است همین است که صراط مستقیم «أَدَقُّ مِنَ الشَّعرِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیف» [(۲)] است که ما کجا بخواهیم خلیفه «الله» باشـیم کجا می خواهیم بجای خـدا کار کنیم. اگر خلیف او هستیم حتماً مسـتخلف عنه ما چه گفته، اگرخودمان داریم تصـمیم می گیریم این یک اومانیزمی مسـتور مرموز مسـمومی است که انسان از آن خبر ندارد؛ حالا اصطلاح اومانیزمی سابق نبود این (أَ فَرَأَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَواهُ) [(۳)] همیـن اسـت، کـه من هر چه میـل دارم می کنم من هر چه می خـواهم می کنم، من هر چه بخواهم می گویم این یعنی چه؟ یعنی من جانشـین کسی نیستم ببینم مستخلف عنه چه می گوید من خود مستقل هستم این می شود اومـانیزم. حالاـ آنهـا نـامی برایش گذاشـتند مکتبی برایش درست کردنـد و امثـال ذلـک، وگرنه اصل آن در قرآن کریم هست هر کسـی بگویـد من هر چه دلم می خواهـد می کنم اگر انسان خلیفه الله هست کسـی که قائم مقام یک کسـی است او نمی توانـد بگویـد من هر چه دلم می خواهد می گویم باید ببیند که این کسـی که آن اصل است و او جای او نشسـته است او چکـار بایـد بکنـد او چه می گویـد چون این از طرف او دارد امضا می کنـد اگر از طرف او دارد امضا می کنـد بایـد ببینـد او خواسـته اش چیست. مـا از طرف خـدا داریم امضا می کنیم حرف خودمان را می زنیم این جور در نمی آیـد.بنابراین بحثی که گذشتمربوط به مطلب اول.

ص: ۱۲۸۴

۱- هود/سوره۱۱، آیه۶.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۸، ص۳۱۲.

۳- جاثیه/سوره۴۵، آیه۲۳.

مطلب دوم که «مایصح إقراضه» است مرحوم محقق در متن شرایع این فرمایش را دارند فرمودند «الثانی ما یصح إقراضه و هو کل ما یضبط وصفه و قدره» این قرضش صحیح است؛ قرض دَین نباید باشد،یک؛ قرض منفعت نباید باشد، دو؛ عین خارجی باید باشد عین باید باشد، سه؛ این عین حالا یا شخصی است یا «کلی فی المعین یا کلی فی الذمه»؛ ولی عین باید باشد و این اگر مکیل است با کیل، موزون است با وزن، معدود است با شمارش، ممسوح است با متر باید مشخص باشد. «ما یضبط وصفه و قدره»؛ آن گاه «فیجوز إقراض الذهب و الفضه وزناً و الحنطه و الشعیر کیلا و وزناً»؛ منتها در مسئله کیل بررسی کردند بین کالاهی که حجیم هستند، مثل خربزه هندوانه و امثال ذلک اینها را می گویند اولی این است که وزن بشوند نه کیل، چون اینها چون حجیم اند آن پیمانه را زود پر می کنند بدون اینکه خلاءها پر بشود؛ ولی جو و گندم و برنج این طور نیست که حجیم باشند جا برای دیگری باز کنند و جای خالی داشته باشد اما چند تا هنداونه را شما بخواهید در جعبه بگذارید این زود پر می شود جای خالی هم زیاد دارد؛ لذا کالاهای حجیم را گفتند وزن کنید کالاهایی که حجیم نیست جای خالی در پیمانه نمی گذارد آنها عیب ندارد، مثل جو و گندم و برنج و اینها. «و الخبز وزنا و عددا». خدا برادر آقا شیخ عباس قمی را غریق رحمت کند آن اوائل که ما قم آمدیم اخوی ایشان آنجا در نان سنگگ همین ارم کار می کردند اصرار داشتند که نان ها کشیده بشود و اگر یک نانی کشیده نمی شد حتماً می گفت که مصالحه کردیم این تشرّع این مرد بزرگوار بود مشخص بشود که معدود هست ممسوح است، خبز «وزنا و عددا نظرا الی المتعارف» این یک مطلب.

یکی اینکه مسئله مثلی و قیمی است که ضمان در قرض، نظیر ضمان ید است نه ضمان معاوضه، «و کل ما تتساویأجزائه یثبت فی الذمه مثله» مثل جو و گندم و طلا و نقره و امثال ذلک؛ حالا اگر اینها تلف شدند چکار بکنند؟ «و ما لیس کذلک یثبت فی الذمه قیمته»؛ (۱) دو تا مسأله است که در خلال هم اشاره شد:یکی اینکه مثلی مثل، قیمی قیمت مشخص است؛ اما چون قیمت ها متفاوت است اگر مثلی متعذر شد، آیا قیمت یوم التلف معیار است یا یوم المطالبه؟ که حق قیمت یوم المطالبه است. در قیمی، قیمت یوم القرض معیار است یا یوم القبض معیار است یا یوم التصرف معیار است یا یوم الاداء؟ یوم القرض معیار نیست، چون قبلاً ـ گذشت که عقد قرض، قبض متمم این کار است تا قبض نشود ملکیّت نمی آید پس معیار قبض است؛ منتها در قرض و قبض تفاوت زمانی نیست و معیار تصرف نیست، چون تصرف بعد از ملکیّت است نه سبب ملکیّت، پس معیار یوم القبض است، این یک احتمال. اگر این کالایی که قیمی است هیچ افزایش و کاهشی در طول مدت ندارد، بله همان قیمت یوم الادا را باید بدهد یا یوم القبض را باید بدهد این را که گرفته؛ اگر نه، در اثر همین امثال اسکناس و اینها کشورهایی که این چنین هستند،اقتصاد ثابتی ندارند، قیمت پول آنها و پول رایج آنها فرق می کند؛ لذا هر سال شما می بینید که این حقوق ها را بالا می برند، حقوق ها را که بالا می برند، برای آن تورّم است ارزش پول کم می شود؛ لذا اینها خیال می کنند حقوق افزوده شد حقوق بالا نرفته، ارزش این پول کم بود، حالا دارند ترمیم می کنند. مگر آنها قرار نگذاشتند که فلان مبلغ باشد کارمند باید فلان مبلغ حقوق بگیرد این سالانه اضافه می کنند برای اینکه ارزش آن مبلغ، امسال کمتر از سال قبل است؛ لذا یک مقدار افزوده می شود اگر بر اساس ارزش کالایی، این امور سنجیده بشود معیار یوم التسلیم است، نه یوم القرض، نه یوم القبض، نه یوم التصرف؛ بلکه معیار یوم التسلیم است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

در مبحث قرض ملاحظه فرمودید که سه مقصد یا سه عنوان مطرح است؛ (۱) اول اینکه «القرض ما هو؟» که تبیین حقیقت ماهیت قرض است، دوم اینکه کالا یا مالی که قرض دادن آن صحیح است چیست؟ سوم احکام و لوازم قرض است؛ در مسئله بیع همین سه عنوان هست؛ منتها آن عنوان دیگر که چون مشترک بین همه عقود است آن را ذکر نمی کنند. در بیع یک مطلب این است که «البیع ما هو؟» در فصل دوم می گویند که شرایط متبایعان چیست؟ باید بالغ، عاقل، مالك یا مَلك و مانند آن باشند، مبحث سوم این است که مبیع و ثمن چه چیزی باید باشد؟ در اینجا که مقرض و مقترض چه شرایطی باید داشته باشند، باید بالغ، عاقل و امثال آن باشند، اینها جزء شرایط عامه عقود است که در همان کتاب بیع مطرح کرده اند؛ لذا در سایر عقود جداگانه طرح نمی کنند که اینها باید عاقل، مالك،یا ملك باشند، سفیه، مجنون و مانند آن نباشند. لذا در مسئله قرض بعد از اینکه «القرض ما هو؟»، پرداختند به اینکه مالی که قرض می دهند چه چیزی باید باشد؟

ص: ۱۲۸۷

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۱.

در نوبت قبل ملاحظه فرمودید که دَین را نمی شود قرض دارد،باید مال خارجی باشد. قرض دَین صحیح نیست؛ کسی طلبی از کسی دارد این طلب را به دیگری وام بدهد و قرض منفعت هم صحیح نیست که انسان منفعت چیزی را قرض بدهد، منفعت این اتومبیل را قرض بدهد یا منفعت خانه را قرض بدهد یا منفعت خود را که اجیر است قرض بدهد. اینکه در برخی از مناطق شهرت دارد که شخصی برای دیگری کار می کند« در هنگام درو در مزرعه و مانند آن می گوید من به او یک روز کار را قرض دادم، او هم باید قرض مرا ادا کند؛ این یک تعبیر عرفی است که مطابق با نظر شرع نیست، یک قرارداد خاصی است؛ ولیاین را قرض نمی گویند، زیرا منفعت هم می تواند در بیع ثمن قرار بگیرد، هم می تواند در عقد اجاره و مانند آن دو طرف عوض قرار بگیرد، اما منفعت نمی تواند مورد قرض قرار بگیرد که کسی منفعت را قرض بدهد؛ زیرا منفعت برگشتنی نیست، آنچه که در بعضی از مناطق رایج است که کسی در هنگام درو برای دیگری کار می کند، می گوید من یک روزِ کارگری را به او وام یا قرض دادم، او بدهکار است و او هم باید همین کار را انجام بدهد، این یک امر عرفی است که بر اساس تحلیل شرع نیست، بازگشت آن به این است که من یک عقد اجاره بستم؛ منتها دو تا منفعت دارد: خودم را اجیر او قرار دادم، برای او کار کردم، اجرتی که او می تواند به من بدهد سه چیز است:یا یک عین خارجی است؛ مثلاً چند کیلو گندم به من بدهد یا پول به من بدهد یا منفعتی را از منافع عین یا شخص به من بدهد، او می تواند یک روز اتومبیل را در اختیار من قرار بدهد که از منفعت اتومبیل استفاده کنم یا مدتی منزلی را در اختیار قرار بدهد که از منفعت آن منزل استفاده کنم یا خود اجیر من بشود که از اجرت او استفاده کنم؛ این قسم که او هم برای این یک روز کار می کند، او در حقیقت دارد اجرت او را می دهد نه اینکه قرض او را ادا کند؛ بنابراین آنچه که در بعضی از مناطق رواج دارد که می گوید من یک روز کار کردم، به او قرض

دادم و او هم در هنگام درو بایـد قرض مرا ادا کند، از سـنخ قرض نیست. سرّش آن است که قرض خصـیصه ای دارد که هیچ کـدام از معاملاـت آن خصیصـصه را نـدارد. قبلًا بیان شـد که در فصل اول که «القرض ما هو؟» که عقـد یا تملیک است، مثل عـاریه و ودیعه، یـا تملیـک یـک جـانبه است، مثل هبه، یا تملیک متقابل است، مثل بیع که بایع کالایی را در قبال ثمن تملیک می کند، مشتری ثمنی در قبال کالا را تملیک می کندکه دو شـیء هسـتند؛ لذا می شود «مبادله مال بمال»؛ قرض هیچ کدام از آنهـا نیست،قرض مبـادله مـال به مـال نیست، قرض بـدون تملیـک نیست که در عـاریه و ودیعه است، قرض تملیـک رایگـان نیست، قرض تملیک در مقابل تملیک، مال در مقابل مال نیست، بلکه قرض تملیک مال به شخص است، می گوید باید همین مال مرا برگردانی، نه اینکه من این را دادم در قبال چیز دیگر گرفتم، بلکه من این مال را به شما وام دادم و تملیک کردم، شما بایـد همین را به من برگردانی؛ اگر مثلیـاست مثـل، قیمی است قیمت. لـذا در معاملاـت؛ نظیر بیع، ضـمان معـاوضه است، اینجا ضمان، ضـمان یـد است. در بیع، بایع کالا را در قبال ثمن تملیک می کنـد، مشتری ثمن را در قبال مثمن تملیک می کنـد، اما اینجـا مـال در مقابـل مـال نیست، تملیـک در مقابـل تملیـک نیست؛ منتهـا تملیک رایگان نیست. مقرض این مال را به مقترض تملیک می کند، همین مال را باید برگرداند. لذا این شیء اگر مثلی است مثل، قیمی است قیمت؛ ضمان قرض، ضمان معاوضه نیست، بلکه ضـمان یـد است. ضـمان معـاوضه مثـل بیع است که بایع در مقابل ثمن ضامن است، مشتری در مقابل مثمن ضامن است، کاری به قیمت ندارنـد، کار به ثمن دارنـد؛ هر چیزی که قرارداد آنها است و هر چه که خریدند، قیمت یا بیشتر یا کمتر. اصـلًا در بیـع سـخن از قیمت نیست، سـخن از ثمن است، ثمن در برابر مثمن، مثمن در برابر ثمن؛ امـا در قرض اگر مثلی اسـت مثـل، قیمی است قیمت، کـاری به ثمن نـدارد؛اصـلًا اینجـا ثمن نیست؛ لـذا یـک تفاوت جوهری بین قرض و سایر عقود مطرح است.

اما اینکه چه چیزی قرض آن صحیح است؟ نمی شود گفت که منفعت را انسان وام می دهد، در مزارع کارگری اگر صاحب مزرعه ای،یک روز برای دیگری کار کرد و بنای آنها بر این است که این را من وام دادم،به اصطلاح آنها قرضی کار کردم، او هم باید قرض مرا ادا کند، این یک تعبیر عرفی است که در بساط شرع نیست. این را قرض نمی گویند، برااینکه قرض این است که باید خود مال برگردد؛ این شخصی که برای او کار کرد چون رایگان کار نکرد و معاطات هم در این امور صحیح است، این به منزله اجاره است؛ یعنی خود را اجیر آن آقا کرده است. اجرتی که باید بگیرد چند گونه است:یک وقت پول می گیرد،یک وقت کالا می گیرد،یک وقت منفعت عین می گیرد،یک وقت منفعت شخص می گیرد؛ آن شخص گاهی خودش است، گاهی کارگر اوست، گاهی فرزند اوست. این شخصی که الآن در مزرعه او کار کرد، منفعت خود را در قبال یک منفعت دیگرتملیک کرده است؛ یعنی خود را اجیر کرده او می شود مستأجر، این می شود موجر؛او خود را اجیر او کرد و اجرت می طلبد، اجرتشان طبق قرارداد محل این است که یک روز هم او بیاید برای این کار کند وگرنه این وام و قرض نیست. پس اقراض دَین صحیح نیست، اقراض منفعت صحیح نیست، کالا هم باید محلّل باشد.

مطلب دیگر این است که دین گذشته در تعبدیات، مصالح و مفاسد خود را می داند و دیگران به آن دسترسی ندارند، مثل حرمت ربا و مانند آن، می خواهد با نظم جامعه را اداره کند، اینکه می گوید غرر باطل است و این کار را نکنید، ولو شخص خودش راضی است این کار را بکند؛ اما می فرماید این معامله باطل است، برای اینکه بخش وسیعی از منازعات محکمه قضا بر اساس همین جهت است؛ اختلافی که بین دوطرف پیش می آید.دین در مقام حدوث،یک؛ در مقام بقا، دو؛ نظم اقتصادی را لازم دانسته، سه؛ تا کسی به محکمه نرود یا کمتر برود. چرا غرر باطل است؟ برای اینکه اول دعواست. گفتند آن کالا باید معین باشد، اگر مکیل است مکیل، موزون است موزون، مشاهده است مشاهده، که مبادا اختلاف پیش بیاید، این برای حدوث. در مرحله بقا هم باید به حافظه تان تکیه نکنید، طولانی ترین آیه سوره مبارکه «بقره»همین است که هر چه خریدید یا فروختید سند تنظیم بکنید، آن وقت به یادتان هست که چه خریدید و چه فروختید، مگر کالاهایی که (تُدیرُونَها بَیْنَکُم)؛ (۱) کالاهای روزانه که قدری سیب زمینی می خرید، قدری پیاز می خرید، قدری نمک می خرید، قدری فلفل می خرید، اینها سند نمی خواهد، اما کالاهای مورد اعتماد هر چه خریدید سند تنظیم کنید ودر دفتر خودتان بنویسید، او در دفترش بنویسد:(وَ لْیَکْتُبْ بَیْنَکُمْ کاتِبٌ بِالْعَدْلِ)؛ (۲) اگر وام گرفتید، وام می گیرید، خرید کردید، فروختید، اجاره کردید، حتماً بنویسید. بخش وسیعی از این پرونده هایی که الآن در دستگاه قضاست، برای اختلافیاست که در هنگام معامله می گویند من یادم نبود، من این طور خیال می کردم، شما یادتان نبود این طور خیال می کردید، فرمود: این کار را نکنید! این را دستور داد که نظم زنده بشود، ربا را تحریم کرده «لِحِکمَهٍ خَفِیَّهٍ عَلَی الفَضلِالَّذِیبالأَربَعِی»؛ (۳) غرر را تحریم کرده برای اینکه راز آن همین است که اختلاف پیش می آید.غرر، چه در هنگام معامله ممنوع است، چه بعد از معامله؛ اگر ضبط و حفظ نکنند، همان خطر غرر را دارد لذا فرمودند بنویسید،ضبط کنید، تنظیم کنید، قباله خودتان یادداشت کنید، او یادداشت کند که مشکل پیش نیاید؛ این راه نظم زندگی است «وَ نَظمِ‌أَمرِکُم» (۴) این است؛ حالا تجارت های روزانه لازم نیست. پس «ما یصح اقراضه»،دَین صحیح نیست،منفعت صحیح نیست، غرری صحیح نیست، چه اینکه ربوی صحیح نیست؛ ربا در اصل قرض دخیل است، غرر در «مایصح اقراضه» (۵) دخیل است.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۸۲.

۲- بقره/سوره۲، آیه۲۸۲.

۳- الکشکول، البهاء العاملی، ج۲، ص۲۶.

۴-

۵- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

مطلب بعدی آن استکه شیئی که مورد قرض قرار می گیرد، یا عین است یا کلی است در ذمه، یا کلی معین؛ ولی در مقام وفا، چه بیع، چه قرض باید شخص خارجی باشد؛ کلی در ذمه را نمی تواند تسلیم بکند،(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) با کلی در ذمه حل نمی شود،بلکه (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) با موجود خارجی حل می شود. در مقام بستن عقد قرض، ممکن است که عین خارجی باشد، ممکن است «کلی فی المعین» باشد، ممکن است «کلی فی الذمه» باشد، اما در مقام قبض و اقباض باید شیء خارجی باشد. تفاوت قرض با بیع این است که در بیع به صرف «بعت و اشتریت» ملکیت حاصل می شود، مگر در بیع صرف که قبض لازم است؛ ولی در جریان عقد قرض تا قبض نشود ملکیت نمی آید،یک کسی بگوید «أقرضت»، من به شما قرض دادم، فوراً این شخصِ مقترض مالک بشود، این طور نیست، این باید اقباض کند.مسئله قبض؛ نظیر بیع صرف به منزله دالان خروجیبا ورودیبا بخشی از جهات درونی عقد قرض قرار دارد، باید قبض حاصل بشود. پس اینها محدوده «ما یصح إقراضه» است که دَین نباید باشد، منفعت نباید باشد، عین خارجیبا «کلی فی المعین»یا «کلی فی الذمه» باید باشد؛ منتها در هنگام تسلیم باید عین خارجی باشد که این را از آن راه اعمال می کنند.

عبارت مرحوم محقق که در متن شرایع فرمودند این بود فرمودند که «الثانی ما یصح اقراضه»؛ فصل اول و مقصد اول این بود که «القرض ماهو؟» فصل دوم این است که «ما یصح إقراضه» چه چیز است که قرضش صحیح است؟ مثل کتاب بیع در آنجا دارد که «البیع ما هو؟» بعد در فصل بعد دارد که شرایط مبیع چه باید باشد؟ «ما یصح إقراضه و هو کل ما یضبط بسطه و قدره» که غرر نباشد، «فیجوز إقراض الذهب و الفضه وزنا و الحنطه و الشعیر کیلا و وزنا و الخبز وزنا و عددا نظرا إلی المتعارف»؛ بعد می فرماید اینها به عنوان تمثیل است تعیین نیست، حالا ـ مِثلی به چه می گویند، قیمی به چه می گویند؟ «و کل ما یتساوی أجزاؤه یثبت فی الذمه مثله»؛ جو و گندم و طلا و نقره و اینها مثلی هستند؛عتیقه ها، ظروف عتیقه ای، کتاب های خطی و مانند آن قیمی هستند؛ کتاب چاپی مثلی است، چون «یوجد امثاله فی السوق»، اما کتاب خطی، عتیقه ها اینها قیمی هستند و مثلی نیستند، چون مشابه آنها و اجزای متساوی آنها در خارج نیست، اینها مثلی هستند و آنها هم قیمی می باشند.«و ما لیس کذلک یثبت فی الذمه قیمته»؛ (۲) در مثلی خود مثل به ذمه قرض گیرنده می آید، در قیمی قیمتش می آید، قیمت کی می آید؟ قیمت روزی که تسلیم کرده است، البته با شرایط تورّمی که داریم؛ طبق بحث قبل باید مشخص بکند که من چه به شما قرض دادم و در هنگام ادا چه از شما طلب می کنم. یک وقت می گوید من این اسکناس شش در هشت یا شش در ده، این یک تکه کاغذ را به شما وام دادم، سال بعد هم همین را می خواهم، او باید همان را بدهد؛ این دیگر تورّم و امثال آن رویش نمی آید.یک وقت است می گوید که این اسکناس که مالیتی دارد الآن من می توانم آن پنجاه قلم کالاهای لازم را با همین تهیه کنم،شما هم در سال بعد اسکناسی به من بدهید که من بتوانم این پنجاه قلم رایج را تهیه بکنم؛ این دیگر ربا نیست، چون مالیّت آن را وام دارد و او هم همین مالیّت را باید برگرداند؛ بنابراین باید مشخص بکند اینکه گفتند وقت تسلیم است نه وقت مطالبه. تسلیم، یعنی آن وقتی که مقرض تحویل مقترض می دهد؛ وقت مطالبه آن وقتی که مقرض از مقترض و طلبکار از بدهکار می خواهد بگیرد، این ارزش افزوده یا کاهش قیمت یا تورّم یا ارزش اضافه یا ارزش کم را باید حساب بکند؛ اگر حساب نکرد بنای متعارف این بود که من همین کاغذ را به شما وام دادم، همین را می خواهم، نمی تواند بیشتر بگیرد، اما اگر از اول بگوید که آنچه را که این کاغذ می ارزد که می توانم با آن این چند قلم کالای رایج را تهیه کنم، شما همباید در آینده همین را به من بدهی. پس اگر امسال صد تومن گرفت، سال بعد صد و ده تومن برگرداند، این دیگر ربا نیست؛ برای اینکه همان مال او را دارد می دهد، همان ارزش را دارد می دهد.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

این حرف ها چون سابق نبود، رواج عادی آنیکسان بود، تورّمی در کار نبود، این مسئله مطرح نبود، اما حالا که مسئله مطرح است برابر آن چند تا روایتی که در بحث های قبل خواندیم که از امام(سلام الله علیه) سؤال می کنند که ارزش این را در کدام وقت حساب کنیم؟ وقتی که گرفت یا وقتی که باید بدهد؟ در آن روایاتی که در بحث های قبل خواندیم آن کالاها چون تفاوت پیدا می کند؛ لذا سؤال کردند ائمه هم جواب دادند. اما اصلاً اوراق نقدی مطرح نبود؛ آن وقت اسکناس نبود، اوراق بهادار نبود، آن روزها یا طلا- بود یا نقره یا مثقالی بود یا سکه ای، دیگر اسکناس مطرح نبود، ارزش افزوده یا کمتر مطرح نبود.پرسش: ...؟ پاسخ: نه.

سرّش این است که وقتی بانک می روید، شما را قانع می کند، خودتان که بخواهید معامله کنید می بینید که حساب شده معامله نکردید، چون وضع اقتصاد پیچیده است و بانک ها هم روی روال خود دارند کار می کنند، وقتی هم به مشتری ها گفتند، آنها سر تکان می دهند و می گویند حق با شماست، ارزش آن فرق کرده، معلوم می شود خودش می تواند این طور قرار بگذارد. آن روزها قیمت ها فرق می کرد، پارسال قیمت یک مثقال طلا مشخص بود، امسال یا بیشتر یا کمتر، چون این طور می شد؛ لذا در روایات از ائمه(علیهم السلام) سؤال کردند که قیمت «وقت القرض» را باید بدهد یا «وقت الاداء» را باید بدهد؟ آن روز اسکناس نبود،تورّم که مطرح نبود، خود کالا بود که قیمت ها فرق می کرد؛ در چند تا روایت سؤال کردند که فرمودند وقتی که گرفت، قیمت آن معیار است.

ص: ۱۲۹۱

الآن اگر خود این اسکناس، عین خارجی است،یک؛ مالیت دارد، دو؛ خرید و فروش آن صحیح و حلال است، سه؛ این را که می خواهند بفروشند همین را می خواهند قرض بدهند؛ اسکناس، موجودی خارجی است،عینی است «له مالیّهیصح بیعه و إقراضه». به همان دلیلی که خرید و فروش آن جایز است، به همان دلیل بیع آن هم جایز است؛ وقتی خرید و فروش می شود، یعنی مالیّت دارد. این مالیّت را الآن که حساب می کنند یک مبلغ است، سال بعد که حساب می کنند یک مبلغ دیگر است. قرض دهنده می گوید این کاغذ که خرید و فروشش الآن جایز است، مال است، «یصح بیعه و یصح إقراضه»، الآن این مالیّت را دارد که من می توانم با آن این پنجاه قلم کالا را تهیه کنم، شما هم در سال بعد همین را به من بدهید؛ یعنی کاغذی به من بدهید که من بتوانم آن پنجاه قلم کالا را تهیه کنم.این پشتوانه پشتوانه اقتصادی است نه پشتوانه فقهی؛ لذا آنجا که سکه است و زکات دارد و اینجا سخن از زکات نیست، پشتوانه آثار اقتصادی را تأمین می کند؛ ولی آثار فقهی که ندارد. الآن اگر کسییک مقدار اسکناس دارد بگویند چون پشتوانه اش آن سکه هاست و سکه ها زکات دارد پس این پول هم زکات دارد؛ این طور که نیست. هر چیزی که برای آن ارزش قائل شدند، این امر قراردادی است،اگر در دست آدم باشد و اگر خود سکه باشد، بله زکات دارد؛ اما اگر سکه پشتوانه این مال باشد، این مال دیگر زکات ندارد. بنابراین پشتوانه اقتصادی آن حکم فقهی را به همراه ندارد.پرسش: ...؟ پاسخ: چرا؟ درباره قرض آن چند تا روایتی که خواندیم پس چه بود؟ از حضرت سؤال کردند که قیمت «یوم القرض» را قبدهیم یا «یوم الاداء» را؟ آنجا که فرمود قیمت «یوم القرض» را؛ چند تا روایت که قبلاً خواندیم همین بود. از حضرت سؤال می کنند که کسی بدهکار بود و کسی هم طلبکار، بخشی از مال را در اثنای سال داد، حالاـ در پایان سال می خواهند حساب بکنند، قیمت آن روزیرا که داد حساب است یا الآن که پایان سال است؟ فرمود قیمت همان روز. اجتهاد، یعنی همین دیگر؛ یعنی حضرت یک نمونه ذکر می کند. -معاذ الله – قیاس نیست، از مثل به مثل رفتن، تطبیق کردن، تمثیل را با تعیین فرق گذاشتن، دیگر قیاس نیست؛ فرق نمی کند حالا آنجا به طلا و نقره مثال ذکر کرده بود، اگر شخص جو و گندم می داد چه؟ فرش می داد چه؟ حکم همین بود؛ حالاـ اسکناس داد. آن روز که اسکناس رسم نبود، این اسکناس پول است،یک تکه کاغذ شش در هشت بیشتر که نیست، بیع آن هم صحیح است و جمیع احکام عقد بیع هم بر آن بار است، چون مال است.همان طوری که بیع طلا و نقره درست است،بیع جو و گندم و برنج درست است،بیع اسکناس هم درست است، مال است و مالیّت دارد. حالا که بیع آن صحیح است، ارزشی دارد، الآن این اسکناس چند می ارزد؟ می گوید این اسکناس صد تومانی است؛ آن اسکناس نو است، آن چند می ارزد؟ قیمت آن ۱۲۰ تومان است، این مال است، اسکناس نو را به اسکناس کهنه فروختن با اضافه یا با کم حلال است، حرام که نیست.ارزش این اسکناس بیشتر از آن است، چون مال است، مثل فرش است. اینها مالیت دارند، قراردادی است که پشتوانه آن پشتوانه اقتصادی آن است نه پشتوانه فقهی آن؛تا بگویند چون آن پشتوانه عبارت است از سکه هاست و سکه زکات دارد، پس این مال هم زکات دارد؛ اینکه نیست.یا مثلاً خرید و فروش آن سکه ها که صرف است، حتماً قبض در مجلس لازم است، اینجا قبض در مجلس لازم باشد؛ این نیست. آن سکه حکم خاص خود را دارد که پشتوانه است و این اسکناس حکم خاص خود را دارد؛ پس این مال است، عین خارجی است، مالیت دارد و بیع آن صحیح است، قرض آن هم صحیح است. قرض که می خواهند بدهند دو گونه می توانند قرض بدهند:یک وقت است که می گوید آقا! همین اسکناس را به شما قرض می دهم، شما همین را می دهی، مهریه ها هم همین طور است؛ چرا الآن بنای عقلا بر اعتراض است؟ برای اینکه درون عقلا، ارزش افزوده معیار است. کسی که بیست یا سی سال قبل مهریه همسرش فلان مبلغ بود، الآن بعد از ارتحال یا – معاذ الله -«عند الطلاق» بخواهد بدهد که دیگر آن را نمی تواند بدهد، بلکه می گویند ارزش آن. قبلاـ با آن مبلغ می توانست یک دانگ خانه تهیه کند، الآن هم همین طور است؛ این طور

نیست که حالا- همان کاغذ چهار در شش همان وقت را بدهند. قرار عقلا- این است، غرائز عقلا- این است. اگر در عصر ائمه(علیهم السلام) این سؤال ها نبود، برای اینکه اوراق بهادار به این صورت نبود؛ آن ذهب و فضه و اینها بود که سؤال کردند. حضرت فرمود «یوم القبض» معیار است هر وقت هر اندازه که قیمت بود.بنابراین این می تواند اگر مال را بخواهد قرض بدهد با این وضع، اگر قیمی است با این قیمت حساب بکند، مثلی است که خود کالا برمی گردد، این راه دارد که هم از ربا نجات پیدا کنند و هم اینکه گله ها هم در کار نباشد و هم چرخ اقتصاد بگردد.

ص: ۱۲۹۲

مطلب دیگر آن است که این عقد قرض لازم است یا جایز؟ یک وقت است که مقرض،یعنی طلبکار هر وقت خواست به بدهکار مراجعه می کند، می گوید آقا وام مرا بدهد مگر اینکه آن بدهکار نداشته باشد که (وَ إِنْ کانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلی مَیْسَرَةٍ)؛ (۱) اگر نداشته باشد بر او واجب است که صبر بکند، برخلاف بانک ها که دیگر به این حکم شرعی گوش نمی دهند. (وَ إِنْ کانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلی مَیْسَرَةٍ)؛مهلت دادن در صورتی که بدهکار ندارد لازم است. در صورتی که بدهکار امکان ادا دارد، طلبکار می تواند مراجعه کند و طلب خود را بگیرد،انظار که واجب نیست؛ تأجیل، یعنی اجل معین کردن مدت دار بودن که واجب نیست، این یک مطلب است که کاملاً از مطلب محل بحث جداست.

محور بحث این است که قرض عقد لازم است؛ یعنی نمی شود فسخ کرد. حالا اگر شرایطی پیش آمد که آدم بتواند فسخ کند؛ نظیر عقود لازمه، این یک مطلب دیگر است. بین این دو مطلب «فُرقانٌ عظیم»، زیرا اگر گفتیم عقد جایز است، مقرض بعد از مدتی فوراً می تواند فسخ کند، عین مال خود را استرداد کند، چون فسخ کرده عین مال خود را می خواهد؛ ولی اگر گفتیم عقد لازم است؛ این مال قرضی، ملک طلق قرض گیرنده شد؛ این شخص، یعنی طلبکار به بدهکار مراجعه کرد، می گوید وام مرا بده! آن بدهکار، اگر عین را خواست بدهد می تواند، مثل را می خواست بدهد می تواند؛ اگر مثلی است می تواند مثلش را بدهد، اگر قیمی است می تواند قیمتش را بدهد، با اینکه عین آن موجود است، چرا؟ برای اینکه این عین ملک طلق قرض گیرنده شد، این را نمی دهد؛ خیلی فرق است بین فسخ عقد و رجوع مقرض به مقترض و مهلت ندادن؛ پس اگر آنجا که مهلت دادن واجب باشد؛ نظیر عُسر، (إِنْ کانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلی مَیْسَرَةٍ)، بحث آن جداست. آنجا که بدهکار در یُسر و آسانی است، طلبکار می تواند مراجعه کند، می گوید که آن چیزی را که شما به ذمه گرفتی به من برگردان! من به شما مثلی دادم مثل آن را باید برگردانی!یا به شما قیمی دادم قیمت آن را باید برگردانی! ولی اگر گفتیم قرض، عقد جایز است، این فسخ می کند، عین مال خود را می خواهد، نه مثل مال خود را، نه قیمت مال خود را. پس «کم فرق» بین اینکه عقد قرض، عقد جایز باشد و مقرض این را فسخ کند، یا عقد لازم باشد این را فسخ نمی کند، می گوید طلب مرا بده! آن گاه چون باید طلب او را بپردازد و اصل مال، ملک طلق قرض گیرنده شد، قرض گیرنده حاضر نیست، اصل مال را برگرداند، اگر مثلی است مثل را می دهد اگر قیمی است قیمت را می دهد. پس خیلی فرق است بین اینکه ما بگوییم طلبکار هر وقت خواست می تواند مراجعه کند؛ بله هر وقت خواست می تواند مراجعه کند، در صورتی که بدهکار داشته باشد، این درست است؛ اما چنین نیست که هر وقت خواست می تواند عقد را بر هم بزند، عقد را نمی تواند بر هم بزند، اگر مثلی است مثل را می خواهد، قیمی است قیمت را می خواهد؛ لذا گفتند قرض عقد لازم است، گرچه برخی ها در اثر فرق نگذاشتند بین دو امر و گفتند قرض عقد جایز است، چون هر وقت خواست می تواند برگرداند؛ ولی این معنای جواز عقد نیست، معنای جواز عقد این است که عقد را بر هم بزند و مال خود را بگیرد؛ اما اگر گفتیم طلبکار هر وقت خواست می تواند به بدهکار مراجعه کند و بگیرد؛ یعنی اگر مثلی است مثل را بگیرد، قیمی است قیمت را بگیرد، نه اینکه معامله را بر هم بزند و عین مال خود را بگیرد. پس این فرمایشی که اینها فرمودند نمی تواند تام باشد. «و ما لیس کذلک یثبت فی الذمه قیمته وقت التسلیم ولو قیل یثبت مثله أیضا کان حسنا»؛ (۲) در بین این فتاوا،«احوط الفتاوی» این است که اگر آن شیء موجود است که همان را می دهد. اگر قیمی است؛ ولی مثل دارد چون ممتنع نیست، آسان ممکن است ولو کم است، احوطش این است که مثلش را بدهد، چون کامل ترین مطلب این است که اقرب به آن چیزی که گرفته است را بپردازد.

۱- بقره/سوره۲، آیه ۲۸۰.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

مسئله «إقراض جواری» را که در جلسه قبل هم مطرح شد برده ها چگونه بودند که هم در کتاب «بیع الحیوان» آوردند، هم در کتاب قرض، اینها را در ردیف کالا آوردند. آن روزها شاید افرادی بودند که هیچ دسترسی نبود برای تربیت آنها مگر اینها را در حد کالا بدانند و زیر نظر بگیرند و بپرورانند وگرنه اگر برده هایی باشند؛ نظیر بلال حبشی و امثال آن اینها را انسان در ردیف کالا بداند که اینها را قرض بدهد، یا اینها را در ردیف حیوان بداند که اگر اینها خرید و فروش شدند تا سه روز خیار حیوان دارند و احکام گاو و گوسفند بر اینها بار بشود، این باید تجدید نظر بشود. متأسفانه آدم دو گونه می تواند حرف بزند، دو گونه می تواند فقه را تنظیم بکند،یک بحث جدایی برای عبید و إماء می گذارند که اگر حکمشان این طور بود آن است؛ اگر وضع فرهنگی شان آن طور بود، آن است؛ اما اینها الآن در هم مطرح است. شما می بینید در خیار حیوان مثال می زنند می گویند گاو و گوسفند و عبد و اماء، در «بیع الحیوان» که مثال می زنند می گویند گاو و گوسفند و عبد و اماء، در باب قرض مثال می زنند می گویند گاو و گوسفند و عبد و اماء؛«و یجوز إقراض الجواری» (۱) همین است. کسی جاریه خود را قرض می دهد؛ جاریه خود را قرض می دهد، یعنی چه؟ یک وقت است که «ملک یمین» می کند که روشن است،یک وقت نکاح می کند که روشن است، عقد موقت یا عقد دائم. یک وقت است که قرض می دهد، چون قرض می دهد، مقترض او را مالک می شود، وقتی مالک شد کار نکاح را انجام می دهد؛ این طور تعبیر باید جداگانه مطرح بشود. «و یجوز إقراض الجواری» که در ردیف کالاها باشد، این با اصول اولیه کرامت انسان مقداری فاصله دارد. البته نظام مسئله جواری و امثال آنبه لطف الهی برچیده شد؛ اما چه در خیار حیوان، چه در بیع حیوان، چه در قرض، در ردیف گاو و گوسفند قرار دادنِ اینها مناسب نیست.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

حالا روز چهارشنبه است یک مقدار هم بحث اخلاقی داشته باشیم.در اینکه ائمه(علیهم السلام) معلم بشریت هستند حرفی در آن نیست. آنها یک سلسله بحث های علمی و عقلی و کلی و حکمت و کلام دارند که ملکوت و جبروت اینها برای ما معنا کردند، عرش و کرسی را معنا کردند، آسمان و زمین را برای ما معنا کردند، این روشن است. مهم ترین خدمتی که اینها به ما کردند این است که دنیا را به ما معرفی کردند، به ما گفتند که دو چیز است: یکی زمین است،یکی آسمان است،یکی آب و دریا و فضا و هواست که اینها دنیا نیست؛یکی این من و ماست که من این سِمت را دارم، شما آن سِمت را داری، این مال برای من است،برای شما نیست، این مقام برای من است مقام شما نیست؛ این دنیاست. مهم ترین خدمتی که این ذوات قدسی کردند این است که دنیا را به ما معرفی کردند،یک؛ حدود آن را مشخص کردند، دو؛ سمّی بودن آن را برای ما ذکر کردند گفتند از هر مارِ سمّی سمّی تر است، سه؛ خود عملاً از این نجات پیدا کردند، چهار؛ به ما گفتند نروید که مسموم می شوید، پنج. این مال من است، من باید به این مقام برسم، من باید آیت بشوم، من باید عظما بشوم، من باید اعظم بشوم؛ فرمود این آبروبر است و گرنه دنیا یک چیز بسیار خوبی است، مثل این زمین، زمین که چیز بدی نیست.

چند جای نهج البلاغه کلمه «وَبِیّ»، (۱) «أوباء»، «مُوبِیء» (۲) را ذکر کرده، فرمود این دنیا سرسبز هست؛ دنیا نه، یعنی زمین، زمین آیت الهی است، زمین که چیز بدی نیست. در یکی از خطبه ها دید که کسی دارد دنیا را مذمت می کند فرمود: اینکه متجر اولیاست، (۳) این حیات دنیا همه اولیا همین جا به مقام رسیدند، چرا اینجا را بد می گویی، دنیا که متجر اولیاست، یعنی زمین، هوا، آب. غده سرطان و امثال سرطان بیماری«صعب العلاج» است - که خداإن شاء الله - به نظامِ پزشکی توفیق عطا کند که مشکل را حل کند - اما یک بیماری آبروبر نیست، وبا یک بیماری آبروبر است، آن پرستار بیچاره، هی بالا لگن، هی پایین تاس. دیگر آبرو نمی ماند. تعبیر نهج البلاغه این است که به دنبال این کارها نروید،این «وبی» است؛ یعنی به حسب ظاهر خیلی سرسبز است، فلان کس آمده آیت است صلوات بفرستید، فلان کس این مقام برای اوست، فلان کس این بازیبرای اوست، فرمود این «وَبِیّ»، «أَوبَاء»،«مُوبِیء» است، این تعبیرات متعدد در نهج البلاغه هست،یک جا هم نیست. فرمود این سرسبز هست؛ ولییک مرتع سرسبز وباخیز است؛ این گاو بیچاره نمی داند می خورد وبا می خورد؛ این علف های وبادار همین است؛ چه کسی به سراغ من و ما رفته که آبروی او نرفت؟! این از بهترین و عمیق ترین مطالبی است که ائمه(علیهم السلام) گفتند. شما کمتر روایتی می بینید مگر اینکه ما را از دنیا پرهیز می دهند. هیچ وقت نگفتند که زمین جای بدی است، آسمان جای بدی است؛ اما بین زمین و آسمان و دریا و هوا و صحرا که حقیقت خارجی است، عین خارجی است، منشأ علم است، با این من و ما، من این مقام را دارم، من باید بالا بنشینم، من باید اول بروم، نام مرا باید ببرند، این بازی ها، فرمود به حسب ظاهر علف سرسبز هست؛ ولی درون آن وباخیز و آبروبر است.

۱- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱۹، ص۳۱۳.

۲-

۳-

اگر کسی در این فضاها زندگی کند ممکن است اصولی بشود، فقیه بشود، ادیب بشود، اما حکیم نمی شود، برای اینکه اینها معنای عقلا در فهم عرف است، اعتبارات است، واقعیت که نیست. علومی که با اعتبارات سر و کار دارد کم و بیش می تواند با این هم هماهنگ است؛ اما کسی که با متن واقع و آیت بودن و تکوین کار دارد، بخواهد حکیم بشود، این ممکن نیست.دین ما را می خواهد که حکیم باشیم، نه حکیم مصطلح؛ یعنی فیلسوف، حکیم به معنی(مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثیرا)می خواهد آن بشویم؛ نه حکیم در مقابل فقیه یا حکیم در مقابل اصولی، حکیم، یعنی(مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثیرا)، (۱) (وَآتَیْناهُ الْحِکْمَهَ) (۲) درباره لقمان گفته. آن با دنیا و با این بازی ها هرگز هماهنگ در نمی آید، فقط در حد ضرورت انسان با آنها درگیر می شود. این از بهترین کارها و مهم ترین خدمتی است که این ذوات قدسی به ما کردند که امیدواریم به برکت ایشان نظام محفوظ بماند.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

در کتاب قرض سه عنوان مطرح بود:یکی اینکه«القرض ما هو؟»؛یکی اینکه «ما یصح اقراضه ما هو؟»؛یکی هم احکام قرض است. تا حدودی آن دو عنوان بحث شد؛ اما درباره احکام قرض که آیا قرض، عقد لازم است یا عقد جایز؟ قبلاً روشن شد که یک تفاوت اساسی بین عقد قرض و سایر عقود هست، برای اینکه عقود دیگر یا اصلاً مفید ملکیت نیست، مثل عاریه و ودیعه و امثال اینها، یا مفید ملکیتِ بدون عوض هست، مثل هبه، یا مفید ملکیتِ با عوض است که ضمان معاوضه است، مثل بیع اجاره و مانند آن. قرض، مفید ملکیت هست؛ نظیر عاریه و ودیعه نیست و مفید ملکیتِ «مع العوض» هست؛ نظیر هبه نیست؛ لکن عوض قرض همان ضمان ید است، نه ضمان معاوضه. کالاـ و چیزی را که قرض داد، اگر مثلی است مثل، قیمی است قیمت را می طلبد، نه اینکه در قرض چیزی را در قبال ثمن تملیک کند که ضمان آن ضمان معاوضه باشد؛ نظیر بیع.ضمان در بیع، ضمان معاوضه است؛یعنی فروشنده کالایی را در عوض ثمن تملیک می کند و خریدار، ثمن را ضامن است، برخلاف قرض؛ در عقد قرض، قرض دهنده چیزی را در برابر یک ثمن تملیک نمی کند، بلکه چیزی را تملیک می کند و عوض آن را می خواهد.

ص: ۱۲۹۷

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۶۹.

۲- ص/سوره۳۸، آیه۲۰.

بنابراین این فرق جوهری بین عقد قرض و سایر عقود هست، چون چنین فرقی بین عقد قرض و سایر عقود هست، جداگانه باید بحث بشود که آیا عقد قرض، عقد لازم است یا عقد جایز؟لزوم و جواز هم در بحث های قبل مشخص شد که دو قسم است: یک لزوم حکمی است،یک لزوم حقی. لزوم حقی آن است که قابل اسقاط و ارث و مانند آن است. بیع یک عقد لازم

است، اگر کسی کالایی را خرید، ورثه او همان طوریکه اصل این کالا را ارث می برند، لزوم را هم ارث می برند، کسی نمی تواند این معامله را فسخ کند. در قبال لزوم حقی، لزوم حکمی است؛ نظیر لزوم عقد نکاح که نمی شود آن را بر هم زد، حق کسی باشد، قابل نقل و انتقال باشد، قابل تغییر باشد، این چنین نیست؛ نکاح یک عقد لازمی است که ظاهر این لزوم، لزوم حکمی است نه حقی.

جواز هم همچنین؛یک جواز حقی است ویک جواز حکمی؛ جواز حکمی، مثل عقد هبه، عقد عاریه، این گونه از عقود جایز هستند؛یعنی مرتّب طرفین می توانند این معامله و عقد را بر هم بزنند. اما جواز حقی، مثل بیع که به وسیله جعل خیار و مانند آن این حق ثابت می شود که بتوانند بر هم بزنند و اگر اینشرطنمی بود این حق ثابت نمی شد و به همان حق اولی بود، کسی نمی توانست این معامله را بر هم بزند. پس هم لزوم دو قسم است: لزوم حقی و لزوم حکمی؛ هم جواز دو قسم است: جواز حقی و جواز حکمی. حالا ـ اینکه می گویند عقد قرض، عقد لازم است یا عقد جایز، منظور کدام لزوم است؟ کدام جواز است؟ اولاً ـ چنین چیزی مطرح است که عقد لازم است یا جایز؟ و ثانیاً این چه نحوه لزومی است؟ درباره اصل لزوم و جواز عقد، محلّ اختلاف است؛ برخی ادعای اجماع کردند گفتند که عقد قرض عقد جایز است اجماعاً. از عبارت های مرحوم شیخ طوسی و امثال اوچنین برمی آید که اینها به چند دلیل استدلال کردند که عقد قرض جایز است و لازم نیست؛ (۱) نظیر بیع و اجاره نیست:یکی اجماع است؛ دوم اینکه این اولای از عقد هبه است، در عقد هبه وقتی انسان چیزی را بدون عوض تملیک بکند می تواند بگیرد، اگر با عوض تملیک بکند که به طریق اولاست. در هبه، واهب کاملاً علاقه خود را از آن مال قطع کرد؛ ولی در قرض چنین کاری نکرد، علاقه اش را با اصل مال حفظ کرد، به دلیل اینکه برای آن عوض قرار داد. اگر در هبه بتواند فسخ کند و هبه عقد جایز است، در قرض به طریق اولییا لااقل مثل آن است. دلیل سوم ایشان این است چیزی که مورد اتفاق همه است و همه هم می پذیرند این است که قرض تعهدآور نیست؛ وقتی که انسان خرید و فروش دارد، مثل بیعِ نسیه، وقتی زمان قرار دادند، فروشنده حق ندارد به خریدار مراجعه کند و قبل از آن مدت ثمن را درخواست کند؛ چه اینکه در سلف فروشی هم خریدار حق ندارد به فروشنده مراجعه کند و آن کالا را طلب کند.اگر مثمن نسیه است،یعنی سلف فروشی شد، مشتریقبل از وقت،حق مراجعه ندارد. اگر ثمن نسیه شد فروشنده قبل از وقت حق ندارد، مراجعه کند؛ ولی در مسئله قرض این طور نیست؛ قرض دهنده هر وقت خواست می تواند به مقترض و قرض گیرنده مراجعه کند حقش را بگیرد. پس این هست که مقرض، قرض دهنده در هر زمان و زمینی وقتی بدهکارش را دید از او طلب بکند. حالا که این چنین است در هر وقتی خواست از بدهکار عوض را بگیرد، اگر عینش موجود است به طریق اولی، او عین را می خواهد؛ وقتی عین را گرفت قرض فسخ می شود. پس به این سه دلیل، عقد قرض عقد جایز است نه عقد لازم. این استدلالی است که از مرحوم شیخ و امثال مرحوم شیخ نقل شده است. (۲)

ص: ۱۲۹۸

۱- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۱۶۱.

۲- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۱۶۱.

لکن این استدلال ها تام نیست، چرا؟ برای اینکه خیلی فرق است بین اینکه این عقد جایز باشد و انسان بتواند عقد را بر هم بزند یا هر وقتی که خواست می تواند عوض را بگیرد. آنچه که در مسئله عقد قرض مطرح است و اجماع هم بر آن هست این است که - حالا- اگر ندارد که بر اساس (وَ إِنْ کانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلیٰ مَیْسَرَةٍ) (۱) باید صبر بکند؛ ولی هر وقت که دارد طلبکار می تواند به بدهکار مراجعه کند، هر وقتی که خواست طلب خود را وصول کند. این به معنای جایز بودنِ عقد نیست، چون معنای جواز عقد این است که این شخص هر وقت خواست می تواند عقد را منحل کند، نه اینکه هر وقت خواست می تواند عوض مال خود را بگیرد؛ عوض خواستن،یعنی امضا و حفظ عقد؛ فسخ عقد،یعنیبر هم زدن عقد که اصل مال باید برگردد شما اجماع دارید بر اینکه می توان فسخ کرد و عقد جایز است؟ هرگز چنین اجماعی ندارید، چگونه ادعای اجماع می کنید که عقد قرض یک عقد جایز است در حالی که گفتند طلبکار هر وقتی که خواست می تواند عوضش را بگیرد؟! معلوم می شود این عقد هست، اگر عقد نبود که عین را می گرفت، نه عوض را. پس این اجماع اساسی ندارد برای اینکه همه شما آقایان نظری می دهید که با بقای عقد هماهنگ است نه با فسخ عقد. قیاس آن با هبه هم قیاس «مع الفارق» است.

۱- بقره/سوره۲، آیه ۲۸۰.

دلیـل سوم از راه اولویت بود. اولویتی در کـار نیست، اگر شـخص بتوانـد عوض مـال خود را بگیرد، این از کجـا دلیل است بر اینکه به طریق اولی مـال خود را می توانـد بگیرد؟! چون مـال او نیست، چون بـا آن عقـد قرض این کالاـ را به مقترض تملیک کرد، وقتی تملیـک کرد می شود ملـک او، او چگونه می توانـد در مـال مردم دخـالت کنـد و مـال مردم را بگیرد؛ عقـد قرض مملّـک اسـت، مقرض کالاـ و مـالی را بـه مقـترض قرض داد و شــده ملـک مقـترض، بـه چـه دلیـل بتوانــد آن را بگیرد؟! این استصـحاب ملکیت سـر جای خود محفوظ است. خود مرحوم شـیخ برای اثبات لزوم عقد به همین استصـحاب ملکیت تمسـک کردند و گفتند [(۱)](#) که مشتری قبل از اینکه بایع مراجعه کنـد، این کالا ملك او بود، بعد از مراجعه مالك نمی دانیم از ملکش خارج شد یا نه؟ استصحاب ملکیت می کنیم که ثمره لزوم خواهد داد ولو صریحاً سخن از لزوم نیست. اینجا مال مقترض است به چه دلیل مقرض بتوانـد هر وقت خواست بگیرد؛ با عقـدی تملیک کرده بود الآن این کالا ملك طلق مقترض است، هر وقت خواست مراجعه کنـد وبـدلش را بگیرد می تواند. از اینکه هر وقت خواست بدلش را بگیرد، دلیل نیست که هر وقت خواسـت بتوانـد معـامله را فسـخ کنـد. پس آن ادله ای عـامه ای که برای«اصاله اللزوم» در بیع و غیر بیع اقامه می شود، اینجا را هم شامل می شود. پس اصل در قرض لزوم است و هیچ کدام از آن ادله ای که اقامه کردند کافی نیست.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۵، ص۲۳.

حالا عبارت مرحوم محقق در شرایع این است که در مسئله «یجوز اقراض الجواری» که محل بحث بود، دو تا حکم را باید از هم جدا کنیم: یکی اینکه تمام احکام شریعت «الییوم القیامه» به حرمت خود باقی است، این حرفی در آن نیست؛ دوم اینکه ما باید بین این احکام و ادله و مسائل حقوقی جمع کنیم، کجا این باب را ذکر کنیم و کجا این شرط را ذکر کنیم، چون مستحضرید که گرچه در بعضی از احکام بین عبد و حرّ فرق است، اما در بسیاری از مسائل اخلاقی فرقی نیست، مثلاً غیبت کردنِ هر دو حرام است، غیبت کردنِ یک انسان مؤمن چه عبد باشد چه حر، اهانت کردنِ به مؤمن چه عبد باشد چه حر، حرام است. نگاه نامحرمانه به نامحرم چه عبد باشد چه حر، حرام است اینها احکام مشترک بین حر و عبد است. آیا می توانیم به یک انسان آزاد بگوییم حیوان، تو حیوان هستی؟ یا این اهانت است؟ پس به یک عبد هم نمی توانیم بگوییم تو حیوان هستی! ما می توانیم بگوییم اگر کسی عبد را خرید تا سه روز خیار دارد؛ اما نمی توانیم بگوییم که چون حیوان است، در ردیف حیوانات قرار دارد و خیار حیوان شاملش می شود؛ در قرض هم همین طور است. غرض این است که دو گونه می شود حرف زد:یکی اینکه آدم حکم فقهی را بیان بکند،یکی اینکه طوری بیان می کند که با توهین همراه نباشد. این مالک نمی تواند به عبدش بگوید حیوان بیا! حیوان برو! اهانت جایز است؟! اهانت که حرام است. این طور نیست اگر کسی عبد شد غیبت و اهانت او جایز باشد، این هم یکمسائل حقوقی است که مانند حر برخوردار است. اگر توهین به عبد حرام است، مثل توهین به حر؛ اینها جزء حقوق انسانیت است. ما باید طوری تعبیر کنیم که به او اهانت نشود، آن وقت بگوییم:«باب بیع الحیوان» (۱) یا ناطق است یا ساهل است یا خائر؛ «خیار حیوان» یا ساهل است یا ناطق؛«اقراض المال»یا جاریه است یا غیر جاریه؛ می شود برای اینها باب مستقل ذکر کرد و همه احکام را هم ذکر کرد بدون کم و زیاد، بدون اینکه تعبیر توهین آمیزی را هم به همراه داشته باشد؛ این یک مطلب.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۴۳، ابواب بیع الحیوان، باب۱، ط آل البیت.

مطلب بعدی درباره شرط تأجیل است، پس قرض در گوهر ذاتش عقد جایز نیست، بلکه عقد لازم است، آیا می شود شرط تأجیل کرد یا نه؟ و در آن هم زمان مشخص نیست که آیا می تواند در عقد قرض شرط تأجیل کند یا نه؟ عبارت مرحوم محقق بعد از اینکه فرمود:«و یجوز اقراض الجواری»، این است:«الثانیه لو شرط التأجیل فی القرض لم یلزم»؛ (۱) اگر شرط کردند که این طلب تا یک ماه یا دو ماه بماند، «لازم الوفاء» نیست، گرچه هم شرط کرده باشند، طلبکار هر وقت خواست می تواند مراجعه کند. این سخن را بر اساس اینکه چون عقد قرض عقد جایز است،یک؛ شرط هم باید در ضمن عقد باشد، دو؛ هر حکمی که عقد دارد شرط در ضمن عقد هم همان حکم را دارد، سه؛ چون عقد قرض عقد جایز است، شرط در ضمن عقد جایز هم جایز خواهد بود؛ لذا «لازم الوفاء» نیست، چهار. این بر اساس زعم این آقایان. پس اگر شرط تأجیل کردند «لازم الوفاء» نیست، چرا؟ چون شرط در ضمن عقد قرض است که عقد قرض خودش جایز است، شرط در ضمن عقد لازم، «لازم الوفاء» می شود، نه شرط در ضمن عقد جایز.

در باب شروط ملاحظه فرمودید که این سخن تام نبود، اصل شرط لازم نیست که در ضمن عقد باشد. شرط تعهد وابسته نیست، بلکهیک نحوه تعهدی است؛ تعهدهای ابتدایی هم مشمول شرط است؛ چه اینکه تعهد در ضمن عقد هم مشمول شرط است؛ لذا «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (۲) همه این تعهدهای ابتدایی و اقسام بیمه را شامل می شود؛ تعهدی است که خود این تعهد بین دو نفر مشروع است و مشمول «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»هست و «لازم الوفاء» هم هست. احتیاجی ندارد که در ضمن عقدی باشد؛ هذا اولاً.

ص: ۱۳۰۲

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی،ج۷، ص۳۷۱.

ثانیاً بر فرض که ما بخواهیم بگوییم معنای شرط، وابستگیو تعهد در ضمن چیزی است، اصل معنای شرط که تعهد ضمنی است، با قرار گرفتنِ در ضمن عقد قرض، معنای شرط مشخص می شود، موضوع مشخص می شود؛ آن گاه «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»که بیانگر حکم است آن را در بر می گیرد؛ این دو.

برخی گفتند که اگر شرط جایز باشدو «لازم الوفاء» نباشد، نه تنها قرار گرفتنِ آن در ضمن عقد لازم آن را «لازم الوفاء» نمی کند، بلکه عقد لازم را هم برمی گرداند و جایز می کند، چرا؟ برای اینکه اگر شرط ذاتاً «واجب الوفاء» نبود، چون تعهدی هم در خارج از ذات ندارد، اگر در ضمن عقد لازم قرار گرفت «واجب الوفاء» نخواهد شد،یک؛ آن «مشروط علیه» می تواند وفا نکند، دو؛ وقتی وفا نکرد «مشروط له» خیار تخلف شرط دارد، سه؛ همین شرط که در ضمن عقد لازم قرار گرفت، این عقد لازم را عقد خیاری و جایز می کند، چهار. پس شرط آن هنر و صلاحیت را ندارد که با وقوعش در ضمن یک عقد، کسب لزوم بکند، بلکه گاهی اثر عکس دارد و عقد لازم را هم از لزوم می اندازد. این سخنان بعضی است، برای اینکه اگر این شرط ذاتاً «واجب الوفاء» نبود، وقتی در ضمن عقد قرار گرفت «مشروط علیه» می تواند وفا نکند؛ وقتی وفا نکرد، آن عقد لازم در اثر خیار تخلف شرط می شود عقد جایز.

این سخن ناتمام است؛ به همان سه چهار مرحله ای که گذشت: اولاً اصل معنای شرط این نیست که در ضمن چیزی دیگر باشد، شرط، یعنی تعهد، خواه ابتدایی باشد، خواه در ضمن چیز دیگر؛ لذا همه اقسام تعهدات و توافق نامه هایی که به عنوان عهد - نه به عنوان پیش زمینه - چه دو تا شخصیت حقوقی، چه دو تا شخصیت حقیقی، چه یک شخصیت حقیقی و یک شخصیت حقوقی انجام می دهند، همه اینها «لازم الوفاء» است.یک وقت پیش زمینه است، مثل همین قرارداد و تفاهمی که امضا می کنند؛ این پیش زمینه است اینها دلیل بر لزوم وفا نیست. اما یک وقت است که تعهدی است؛ منتها رقیق تر، این تعهد، چه بین دو شخصیت حقیقی، چه بین دو دولت، بین دو فرد و بین یک شخص و یک دولت،یک شخص حقیقی و حقوقی، همه اینها «لازم الوفاء» است، این معنی شرط است. پس اگر ما گفتیم شرط ذاتاً «لازم الوفاء» نبود، عقد لازم را هم جایز می کند؛ این ناصواب است، برای اینکه اصلاً این کار واجب نیست، اما همین که زیر تعهد قرار گرفت «واجب الوفاء» است:«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»، مثل چیزی که متعلق نذر شد، متعلق عهد شد، متعلق یمین شد؛ چیزی که ذاتاً واجب نیست، وقتی متعلق نذر شد، متعلق عهد شد، متعلق یمین شد،«واجب الوفاء» است؛ چیزی که ذاتاً واجب نیست وقتی متعلق شرط شد «واجب الوفاء» است. پس تحقق عنوان شرط،مشروط به این نیست که در ضمن عقدی باشد،«هذا اولاً» و اگر در ضمن عقد قرار گرفت بهاین معنا نیست که چون ذاتاً «لازم الوفاء» نیست، تخلف آن جایز است و وقتی تخلف شد، آن عقد لازم را جایز می کند؛ خیر، تخلف آن جایز نیست.

ص: ۱۳۰۳

حالا اگر کسی معصیت کردیا «لعذر» این شرط را انجام ندادبلکه به تَبع آن خیار تخلف شرط دارد. شرط تأجیل در ضمن عقد قرض لازم است،یعنی «لازم الوفاء» است؛ اگر طلبکاری به بـدهکار، مالی را وام داد و در متن این عقـد یا در ضـمن عقد دیگر شرط کردند که تا یک ماه نگیرد، این «لازم الوفاء» است و دیگر حق مراجعه ندارد؛ نه می تواند این عقد را فسخ کند و نه می تواند قبل از رسـیدن مراجعه کند، چون «لازم الوفاء» است. پس اینکه ایشان فرمودند: «لو شرط التأجیل فی القرض لم یلزم» این تام نیست، بلکه «یلزم» وجهی نـدارد. تعبیر ایشان این است: «لو شـرط التأجیل فی القرض لم یلزم»، بلکه «یلزم»، چون اینها خیال کردنـد که عقـد قرض، عقـد جایز است و اگر در ضـمن عقد قرض، شـرطی شد، شـرط در ضـمن عقد جایز است و شـرط در ضمن عقـد جایز الزام آور نیست؛ در حالی که ثابت شد که عقد لازم است و بر فرض هم عقد لازم نباشد شـرط ابتدایی باشد، «لازم الوفاء» است؛ فضـلاً از اینکه در ضـمن یک عقد دیگر باشد.پرسش: ...؟ پاسخ: این چه قیاسی است، چرا؟ چون اصل مال برای او نیست؛ بَدل برای اوست و هر وقت خواست می تواند مال خود را بگیرد، نه مال دیگری را. خیلی فرق است بین اصل و بـدل. قرض عقد و مملّک است، عین مال را تملیک مقترض کرد و الآن این مال قرضـی، ملک طلق بدهکار است، به چه دلیل طلبکـار بایـد بتوانـد برود مـال مردم را بگیرد؟! بـدل را بخواهـد بگیرد، مـال خودش است؛ امـا مُبـدلیعنی آن اصـل، ملک طلق بدهکار است، چون قرض یک عقد مملّک است؛ وقتی عقد مملّک بود دیگر مال او نیست.

دلیل سوم کسانی که قائل بودنـد که عقد قرض، عقد جایز است همین توهّم بود؛ دلیل سوم ایشان که از مرحوم شـیخ نقل شـد بعد از اجماع و بعد از قیاس به هبه همین بود که هر وقتی که طلبکار خواست می تواند برود بدل مال خود را بگیرد. وقتی بدل مال خود را توانست بگیرد، اصل مال خود را به طریق اولی. این اسـتدلالی بود که هیـچ مبنای علمی نـداشت، چون اصل، برای مردم است و این بـدل برای اوست؛ اگر کسـی تـوانست مـال خود را بگیرد، پس مـال مردم را به طریق اولی می توانـد بگیرد؟! عقد قرض مملّک است، عاریه که نیست، ودیعه که نیست، هبه نیستکه بتواند استرداد کند؛ این مال مردم است، وقتی مال مردم شد حق ندارد مال مردم را بگیرد.پرسش: ...؟ پاسخ: نه اینجا همین طور است، این باید بدلش را بدهد؛ اگر خواست خودش را بدهـد که اقرب است؛ در غـالب موارد مطـابق بـا احتیاط هم همین است که خود عین موجود است، چون اقرب به موارد همان است. اگر نخواست بدهد، روی علاقه ای که به این عین پیدا کرد، روی خصوصیتی که این عین پیدا کرد، این عین ملک طلق اوست؛ اگر مثلی است مثلش را می دهـد، قیمی است قیمتش را می دهـد، این مـال اوست.یک وقت است که شـرط فسـخ می کننـد بله؛ اما اینجا فسـخ حق نـدارد، چون فسـخ حق ندارد، اصل مال ملک طلق بدهکار است و بدل آن اگر مثلی است مثل و قیمی است قیمت را باید به طلبکار بپردازد.

پس این استدلالی که برخی کردندو گفتند که چون طلبکار هر وقتی که فرصت کرد می تواند حقش را از بدهکار بگیرد، پس عقد قرض جایز است؛ این در اثر عدم دقت معنای جواز است. عقد وقتی جایز است که بتوان خود آن عقد را بر هم زد، نه اینکه هر وقتی که انسان بخواهد آن عوض را بگیرد، بهاین معنا است که آن عقد جایز است؛ عوض گیریبه معنای بقاوحفظ عقد است، پس اینکه مرحوم محقق فرمودند: «و لو شرط التأجیل فی القرض لم یلزم»، این نمی تواند تام باشد، بلکه «یلزم»، چه در ضمن همان عقد قرض شرط بکند، چه در ضمن عقود دیگر.

«و کذا لو أجل الحالّ لم یتأجل»؛ اگر وامی سررسید شد، بعد این را برای آن مدت ذکر کردند؛یک وقت است که حالّی را مؤجّل می کنند،یک وقت مؤجّلی را حالّ می کنند،یک وقت در اصل قرض تأجیل را شرط می کنند، در آنجا که در اصل قرض تأجیل را شرط کردند، لازم می شود؛ گرچه محقق فرمود: «لم یلزم».

در فرع دیگر فرمود: «و کذا لو أجل الحال لم یتأجل و فیه روایه مهجوره تحمل علی الاستحباب». این سخن هم نمی تواند تام باشد؛ چرا این روایت مهجور است؟! اگر شرطی«فی نفسه» مشروع بود، مشمول دلیل «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»هست. قاعده «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»هم ملاحظه فرمودید به قدری این دلالت بر وجوب دارد که گذشته از اینکه جمله اسمیه است، جمله خبریه است که به داعی انشا القا شد. تعبیرش این نیست که مؤمن به عهدش وفا می کند، بلکه آدرس می دهد و می خواهد بفرماید که مؤمن را می خواهی پیدا کنی، پای امضایش است.«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»،بیان خیلی متقنی دارد که هر کسی امضایش را محترم بشمارد. مؤمن کجا ایستاده؟ کنار امضای خود. نفرمود «وفایشروط بر مؤمنین لازم است»، نظیر (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) [(۱)](#) نیست؛(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)یک تکلیف مستقیم است که به عقدتان وفا کنید.(أَوْفُوابِالْعُقُودِ)یک حکم تکلیفی مستقل و مستقیم،ناظر به مکلّفین استکه (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)،به عهدهای خود وفا کنید؛ اما «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»،خیلیقوی تر و غنی تر از (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) است؛ این دارد شخصیت مؤمن را معرفی می کند، آدرس می دهد و می فرماید می دانید مؤمن کجاست؟ مؤمن پای امضایش است؛ گذشته از اینکه جمله خبریه است که به داعی انشا القا شده و از این جهت از (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) قوی تر و غنی تر است، اصلاً هویت مؤمن را دارد مشخص می کند که مؤمن حرفی که زد پای حرفش می ایستد.«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»با «اوفوا بالشروط» خیلیفرق دارد؛با «یجب علی المؤمنین الوفاء بالشرط» خیلی فرق دارد، این هویت مؤمن را دارد آدرس می دهد و می فرماید مؤمن را می خواهی پیدا کنی کنار امضایش است، هر جا امضا کرد همان جا هست. این تعبیر خیلی رساست برای وجوب وفای به شرط. اگر تعهد کردند که این دین مدتی باشد و زود مطالبه نکند «یجب الوفاء». اگر چیزی سررسید دارد و الآن وقتش شده، بعد تعهدی کردند که این زمان دار بشود، حالا یا در ضمن عقد دیگر و مانند آن، «کل علی مبنا» است که هر کسیبر اساس مبنای خاص خود عمل کند؛ اگر شرط ابتدایی نافذ بود که هست، نشد شرط در ضمن عقد؛ تعهد کردند که این الآن که سررسید شد و وقتش رسیده است،یک ماه تأخیر بیاندازند،این هم لازم است.پس این دو تا مطلبی را که مرحوم محقق در متن شرایع فرمودند، هیچ کدام تام نیست. حالا ببینیم آن روایتی که ایشان می فرماید: «فیه روایه مهجوره»، همین مطلب را می رساند یا مطالب دیگر را.

ص: ۱۳۰۶

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

مرحوم محقق در متن شرایع در مبحث قرض،سه عنوان را طرح کردند: اول اینکه «القرض ما هو»؟ دوم «ما یصح اقراضه»؛ (۱) سوم احکام آن از لزوم و شرایطی که در ضمن آن است. امر اول و دوم تا حدودی گذشت؛ در بیان احکام، یک سلسله مطالبی را ایشان ذکر کردند که بعضی از آنها مورد قبول هست و بعضی از آنها نمی تواند مورد قبول باشد. در بخشی از فرمایشاتخود فرمودند که اگر شرط تأجیل بکند، لازم نمی شود: «الثانیه لو شرط التأجیل فی القرض لم یلزم و کذا لو أجّل الحال لم یتأجل و فیه روایه مهجوره تحمل علی الاستحباب و لا فرق ان یکون مهرا أو ثمن مبیع أو غیر ذلک».

در طلیعه امر اشاره شد به اینکه بین قرض و دین فرق است؛ قرض یک عقد است؛ نظیر عقود دیگر ایجابی دارد و قبولی دارد و مانند آن، دین به وسیله اموری حاصل می شود که یکی از آن امور مسئله عقد قرض است وگرنه براساس «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (۲) این دین است. کالایی که نسیه خریده مدیون است، کالایی که سلفی فروخته مدیون است؛ دین حسابش جداست عقد نیست، با علل و اسباب فراوانی حاصل می شود که یکی از آنها مسئله قرض است و چون یک تناسبی بین باب قرض و دین هست، مرحوم محقق بعضی از احکام دین را در همان تتمه بحث قرض ذکر می کند؛ لذا فرمود مهریه زن ها همچنین است، بیع نسیه این چنین است، بیع سلفی این چنین است، اینها همه از باب دین است، از باب قرض که نیست. در جریان قرض فرمودند اگر شرط مدت بکنند لازم نیست، چون خود عقد قرض با همه عقود فرق دارد؛ لذا آن از یک جهت عقد لازم است، از جهتی عقد جایز؛ ولی آنچه که محور اصلی بحث قرض است عقد لازم است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

۲- فقه(۰۱۷)، دفترتبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۲.

بیان ذلک این است که در قرض، مقرض یا قرض دهنده مالی را تملیک می کند به مقترض؛یعنی به بدهکار، این قلمرو عقد قرض است و عوضش را از او می طلبد؛ این تملیک، تملیکِ رایگان نیست نظیر هبه؛ تملیک جایز نیست، بلکه لازم است نظیر هبه و مانند آن نیست که جایز باشد که هر وقت خواست عین مال خودش را بگیرد، این نمی تواند. تملیک کرده مالی را به قرض گیرنده، «ملکا لازما»، ملک اوست، فقط عوضش را می خواهد، پس این تملیک می شود لازم، نمی تواند عین این را از بدهکار مطالبه کند. نعم، عوض او که هر وقت خواست بگیرد بله جایز است هر وقت خواست می تواند بگیرد، اگر قرار مدتی نداشتند هر وقت خواست می تواند بگیرد؛ ولی نمی تواند این عقد را بهم بزند مال خودش را بگیرد. خیلی فرق است بین اینکه طلبش را می خواهد وصول کند یا عین مالی که داده آن را استرداد کند. اگر عقد، عقد جایز باشد این می تواند معامله را فسخ کند، عین مال خودش را استرداد کند؛ ولی چنین کاری نمی تواند بکند. بسیاری از این آقایان بین این دو نکته چون فرق

نگذاشتند گفتند عقد قرض عقد جایز است، (۱) برای اینکه هر وقت خواست می تواند مطالبه کند طلبش را بگیرد، بله هر وقت خواست می تواند مطالبه کند طلبش را بگیرد، اما طلبش را بگیرد نه عین مالش را، عقد اگر جایز باشد این هر وقت خواست می تواند فسخ بکند و مال خودش را بگیرد؛ ولی این کار را نمی تواند بکند این را تملیک کرده به آن شخص، هر وقت خواست می تواند طلب خودش را بگیرد بله می تواند طلبش را بگیرد. این نظیر بیع نقد است در بیع نقد فروشنده هر وقت خواست می تواند ثمن را از خریدار بگیرد نه اینکه معامله را فسخ بکند و مال خودش را بگیرد، پس بنابراین نسبت به اصل مال این عقد، عقد لازم است نسبت به عوضش چون زمان دار نیست هر وقت خواست می تواند بگیرد. از اینجا وارد بحثی می شویم که مرحوم محقق فرمود اگر شرط تأجیل بکند «لم یلزم» (۲) چرا «لم یلزم»؟ شرط عند التحقیق ابتدایی اش هم لازم الوفاست، ابتدایی اش هم لازم الوفاستمشمول «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (۳) است و در بحث های قبلی ملاحظه فرمودید آن قدر مسئله شرط مهم است که شارع مقدس نفرمود «اوفوا بالشروط» این «اوفوا بالشروط» خیلی رقیق تر و نازل تر از «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» است.«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» دارد جایگاه مؤمن را مشخص می کند می خواهد بفرماید که می خواهی مؤمن را پیدا کنی مؤمن کنار امضایش است: «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»«المؤمنون عند شرطه»؛یعنی «یجب ان یکون المؤمن عند شرطه» هر جا امضای اوست همان جا باید باشد. این خیلی قوی تر از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۴) است، بنابراین«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»شرط ابتدایی را هم لازم می داند کما تقدم در باب شروط و بر فرض تنزل اگر بخواهد در ضمن عقد باشد خواه همان عقد قرض باشد خواه عقود دیگر اگر شرطی کردند لازم الوفاست، پس اگر شرط کردند که این دین را بعد از دو ماه بدهند دیگر طلبکار حق مراجعه ندارد، چون تعهد کرد باید به این عهدش وفا کند، پس اینکه محقق فرمود «لم یلزم» باستناد این که قرض یک عقد جایز است و شرط در ضمن عقد جایز الزام آور نیست این از چند جهت اشکال دارد، برای اینکه شرط، عقد جایز نیست عقد لازم است،یک؛ و شرط در ضمن عقد «ای عقد کان» الزام آور است، دو؛ پس اینکه فرمودند «لو شرط الاجل لم یلزم» (۵) این تام نیست.پرسش: ...؟ پاسخ: حق مطالبه عوض دارد نه حق بهم زدن عقد. اما ما هم قبول داریم، چون شرطی نکردند تعهدی برای زمان دار بودن نکردند، هر وقت خواست می تواند عوض مال خودش را بگیرد درست است نه هر وقت خواست می تواند عقد را بهم بزند عین مال خودش را بگیرد. همین مشکل در فرمایشات آقایان پیدا شد که خیال کردند که قرض یک عقد جایز است طلبکار هر وقت خواست می تواند طلب خودش را از بدهکار بگیرد نه هر وقت خواست می تواند عقد را بهم بزند مال خودش را بگیرد. خیلی فرق است بین این دو مطلب. قرض عقد لازم است این ملک اوست؛ لذا مسئله اقراض جواری و امثال ذلک را که مطرح کردند برای این است که بدهکار مالک می شود، مالک شده، این ملک اوست. به چه دلیل او می تواند بهم بزند؟پرسش: ...؟ پاسخ:

ص: ۱۳۰۸

۱- المبسوط، الشیخ الطوسی، ج۲، ص۱۶۱.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

۴- مائده/سوره۵، آیه۱.

۵- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) در جریان بیع برای اثبات اینکه عقد بیع و مانند آن یک عقد لازم است به استثنای موارد خارج شده، می فرمایند که اگر کسی کالایی را فروخت، بعد مراجعه کرد که کالا را بگیرد، ما نمی دانیم که حق دارد یا ندارد، قبل از اینکه مراجعه بکند این کالا ملک طلق خریدار بود الآن همان ملکیت را استصحاب می کنیم، (۱) لازمه آنیا ثمره فقهی آن این است که این نتیجه لزوم می دهد؛یعنی رجوع آن آقا باطل است و این عقد، عقد لازم است، چرا او می تواند معامله را بهم بزند؟ این مالی را که طلبکار به بدهکار داد ملک او شد که با او می تواند جمیع آثار ملک را بار کند بر آن، پس ملک او شد الآن که رفته مراجعه بکند ما نمی دانیم که او حق مراجعه دارد یا نه، استصحاب ملکیت می کنیم آن اجماع بر فرض تمامیتش، ناظر به این است که طلبکار هر وقتی که خواست می تواند طلبش را وصول کند نه عقد را بهم بزند. طلبش را وصول کند؛یعنی من عقد را قبول دارم، عقد را کار ندارم نمی گوید مال مرا بده، عین مال مرا بده؛ لذا حق ندارد عین مال را بگیرد، چون عین مال تملیک شده است مال بدهکار است، پس این فرمایش نمی تواند تام باشد، برای اینکه بین لزوم عقد،یک؛ و بین اینکه طلبکار هر وقت خواست می تواند طلبش را وصول کند، دو؛ خیلی فرق است.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج۵، ص۲۳.

مسئله شرط هم«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (۱) که جمله خبریه است به داعی انشا القا شده و با یک تعبیر دقیق و عمیق القا شده که اصلاً مؤمن را دارد آدرس می دهد که مؤمن می دانی کجاست؟ پای امضایش است :«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»«عند تعهدهم» مؤمن کجاست؟ هر جا امضا کرد همان جاست؛یعنی پای امضایش ایستاده است.پرسش: ...؟پاسخ: نه، «لو لا الشرط» دیگر، این معامله بیع این است که هر وقتی خواست می تواند ثمن را از مشتری بگیرد، اما وقتی شرط نسیه باشد نمی تواند بگیرد بیع نسبت به نقد یا نسیه بودن لابشرط است، قرض نسبت به زمان دار یا بی زمان بودن لابشرط است، اگر شرطی کردند لازم می شود. اینها مشکلشان این است که شرط باید در ضمن عقد باشد،یک؛ آن هم در ضمن عقد لازم باشد، دو؛ و قرض عقد لازم نیست، سه؛ شرط در ضمن عقد قرض الزام آور نیست، چهار. خب غالب اینها مبادی است که محل بحث است هیچ کدام از اینها تام نیست. پس اگر شرط مدت بکنند این الزام آور است و همچنین اگر چنانچه دینی حالّ باشد و شرط مدت بکنند؛یعنی حالا رسید، قبلاً قرار گذاشتند به اینکه دو ماهه باشد حالا این سررسید شد، ایشان می فرمایند اگر دینی که حالّ است شرط مدت برایش بکنند این هم الزام آور نیست. فرمایش ایشان این است «الثانیه لو شرط التأجیل»؛ (۲) یعنی اجل قرار بدهند در قرض «لم یلزم و کذا لو أجل الحال» یا «اُجل الحالّ لم یتأجل» اگر طلبکار یا بدهکار شرطِ اجل و مدت بکنند برای دینی که حالّ شده، سررسید رسیده، وقتش رسیده «لم یتأجل». می فرمایند «و فیه روایه مهجوره» که حالا آن روایت را می خوانیم که چرا مهجور هست؟ «تحمل علی الاستحباب» خب پس معلوم می شود که اصلش صریح است حمل بر استحباب می شود. اگر چنانچه شرطِ در ضمن عقدِ قرض الزام آور نباشد؛یعنییك چیز باطلی است آن وقت باطل را حمل بر استحباب بکنید یعنی چه؟ نعم یك وقتی است که می گویند این شرط نیست از سنخ وعده است، وعده الزام آور نیست یك حکم اخلاقی است، یکی از چیزهایی که متأسفانه خیلی وضعش روشن نیست که آیا حکم فقهی است یا حکم اخلاقی همین جریان وعده است، خیلی از ماها خیال می کنیم اگر یك وعده ای کردیم تعهدی سپردیم که فلان وقت می آییم فلان وقت بیایید من فلان وقت منتظر شما هستم بیایید، خیال می کنیم این الزام آور نیست، نصوص مسئله وعده، بیش از این مقدار را می فهماند که اگر کسی تعهد سپرده، وعده کرد که من فلان وقت بیایم به ملاقات شما در فلان ساعت می آیم پیش شما، این اگر اقوی لزوم نباشد احتیاط وجوبی لزوم است، این طور نیست که حالا ما بگوییم یك آقاییآمده آنجا معطل شده بعد با یك ببخشید مسئله را حل کنیم شما روایات مسئله وعده را که ملاحظه بفرمایید « الْمُؤْمِنَ إِذَا وَعَدوَفَی» (۳) تخلف وعده فلان جرم را دارد، فلان عذاب را دارد این را چگونه می شود از آن یك حکم فقهی فهمید من وعده کردم که بیایم این هم مدتی منتظر است در منزل دست از کار کشیده بعد ما بگوییم ببخشید، این درست نیست. چه اینکه اگر بدون وعده رفتیم یك کسی فرصت نداشت به ما گفت ببخشید حق با اوست ما حق گله نداریم این را قرآن کریم در سوره مبارکه «نور» و اینها مشخص کرد فرمود اگر شما خواستید ملاقات کسی بروید وقت قبلی نگرفتید خب او هم که بیکار نیست هر کسی برای خودش یك کاری دارد دیگر اگر وقت قبلی نگرفتید رفتید دفتر ایشان منزل ایشان جایی که ایشان هستند خواستید وقت ایشان را بگیرید ایشان گفت که من الآن وقت ندارم قبول بکنید «وَ إِنْ قِیلَ لَکُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْکَی لَکُمْ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِیمٌ» (۴) مبادا یك وقتی بگوییم به من برخورد شما که می خواستید بروید قبلاً باید وقت ملاقات بگیرید در هر زمان و در هر زمینی، با هر کسی با دوستتان اگر قرار ملاقات نگذاشتید رفتید منزل ایشان ایشان یك کاری داشت گفت ببخشید اگر بخواهید از تذکیه نفس برخوردار باشید بگویید چشم، «وَ إِنْ قِیلَ لَکُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْکَی لَکُمْ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِیمٌ» این «یذکیهم یذکیهم» برای همین هاست آن وقت گله اش شروع می شود که من رفتم آنجا ایشان گفت ببخشید، راهمان ندادند. خب از خودتان گله بکنید که به آیه عمل نکردید این نظم است «نظم امورکم» همین است. مسائل جزئی را نظیر اینکه چه چیزی در رکوع واجب است اینها

را به روایات واگـذار کردنـد، اما مسائل کلیـدی اجتماع را خود قرآن به عهده گرفته، این مسـئله الآن ما خیال می کنیم این امر اخلاـقی است و برای اسـتحباب اسـت از بس ایـن امر مهـم اسـت که مشـکلات اخلاـقی پیش می آیـد گله پیش می آیـد بعد اختلاـف پیش می آیـد بعـد زد و خورد پیش می آیـد در اینکه من رفتم او راهم نـداد خب او یـک کـار داشت شـما که وقت ملاقات نگرفتید هر جا که می خواهید بروید اول وقت ملاقات بگیرید مشـخص بکنید در چه زمانی چه زمینی بعد بروید «وَ إِنْ قِیلَ لَکُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْکَی لَکُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِیمٌ» خب در این وعده معلوم نیست که واجب الوفا نباشد، اگر اقوی وجوب عمل به وعده نباشد احتیاط وجوبی همین است حالا اینها فرمودند که اگر وعده دادند حمل بر استحباب می شود. یک وقتی شبیه مقابله و مبایعه و اینهاست که زمینه گفتگو است نه انشای جدّی، آن ممکن است حمل بر اسـتحباب بشود، اما اگر انشای جدی شد چرا عمل به آن واجب نباشد؟ این فرع دومی هم که مرحوم محقق فرمودند اگر یک دین حالّی را کسـی قرار گذاشت که مدت دار بشود این «لم یلزم»، نخیر این هم «یلزم» اگر شـرط شد شرط واجب الوفاست این الزام آور است.پرسش: ...؟ پاسـخ: نه تعهـدش خـاص است مـا یک (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۵) داریم که مشـخص است،یک«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُـرُوطِهِمْ»داریم؛ شرط یعنی مطلق تعهـد، تمـام انحـای بیمـه هـا و امثـال بیمـه کـه قبلاًـ در صـدر اسـلام نبـود زیر مجمـوعه «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»منـدرج است نباید گفت به اینکه ما یک بعضـی از تعهداتی داریم که در صدر اسـلام نبود در صدر اسـلام چیزهایی نبود بعـد کلیاتش را فرمود بعـد فرمود خیلی از اموری است که بعدها پیدا می شود شـما بر اساس همین ضوابط عامه ای که ما می گـوییم کـار شـما مجتهـدان همین ارجـاع فروع به اصول حـاکمیت اصول بر فروع است تخریـج فروع از اصول، رد فروع به اصول، حاکمیت اصول بر فروع همین است. خب پس بنابراین این دو تا فرعی که ایشان فرمودند این نمی تواند تام باشد.

ص: ۱۳۱۰

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

۳- کشف الغمه، ابن ابی الفتح الاربلی، ج ۲، ص۲۶۸.

۴- نور/سوره۲۴، آیه۲۸.

۵- مائده/سوره۵، آیه۱.

چند تا فرعی که در دیروز بحث شده بود و عصاره اش گذشت یکی اش این بود که شرط هر کجا باشد الزام آور است،یک؛ شرط در ضمن عقد قرض الزام آور است برای اینکه عقد قرض یک عقد لازمی است، این دو؛ شرط می تواند مدت دار را بی مدت کند بی مدت را مدت دار کند، این سه؛ ولی اگر شرط کند که مدت داشته باشد به زیادی قیمت، این می شود ربا؛ ولی اگر شرط کند که اینکه مدت دار است این را بی مدت کنید با کم کردن مال این می شود نزول، این را گفتند جایز است این شرط نزول را گفتند جایز است و شرط اضافه را رباست «ولو أخره بزیاده فیه لم یثبت الزیاده ولاالأجل نعم یصح تعجیله بإسقاط بعضه» (۱) این سه چهار تا فرع است که محقق اینجا کنار هم ذکر کرده، فرمود که اگر طلبکار به بدهکار بگوید این دینی که من بر عهده شما طلب دارم به شما مدت می دهم و این مبلغ هم رویش اضافه کنید و بدهید، این همان رباست و درست نیست نه این شرط درست است نه آن زیاده، هم شرط باطل است هم آن زیاده حرام است نه اینکه شرط صحیح است الزام آور است نسبت به زمان ولی زیاده اش باطل است، چون آن زیاده به وسیله شرط بود این شرط مشروع نیست؛ لذا هم این شرط الغا شده است هم آن زیاده؛ ولی اگر شرط نقیصه بکند ربا نکند، نزول را شرط بکند، «نعم یصح تعجیله بإسقاط بعضه» (۲) حالاـ در مسئله قرض زمان دار نیست در مسئله بیع نسیه یا بیع سلف و مانند آن که زمان دارد است که دین است و نه قرض، در این گونه از موارد شخص طلبکار می تواند به بدهکار بگوید شما این کالایی که از ما نسیه خریدی و بنا شد بعد از یک ماه بدهی، یک مقدار کم بکن الآن بده این می شود نزول، کم کردن، نه ربا؛یعنی اضافه کردن، گفتند این جایز است.پرسش:...؟ پاسخ: در عرف نزول غیر از رباست ربا این است که این کار را می کند زمان می دهد و مبلغ می گیرد این یکی پولی که از او طلب دارد می گوید کم بکنید الآن به من بدهید این را هم روایت اجازه داده و هم فقه اجازه داده این نشان می دهد که بعضی از مسائل تورّم را شارع مقدس لحاظ کرده آن ارزش کم یا زیاد را لحاظ کرده؛ لذا گفتند این نزول جایز است کم کردن جایز است اضافه کردن جایز نیست از جاهایی که هیچ راهی ما برای قیاس نداریم همین موارد است خب فرمودند که کم کردن که هم زمان را کم بکند هم مبلغ را کم بکند، این جایز است این می شود نزول.پرسش: ...؟ پاسخ: قرضی که اجل ندارد که مدت ندارد تا مدت را کم بکند قرضی که اجل دارد،یک؛ دینی که مؤجل هست، دو؛ نظیر نسیه نظیر سلف و امثال ذلک اگر کسی بدهکار است و باید بعد از یک ماه بپردازد، طلبکار می تواند بگوید یک مبلغی را کم بکنید و به من بدهید همان طوری که بین نقد و نسیه فرق است بین نقد و اقساط فرق است بین این کم کردن مبلغ همه فرق است اینها ملاحظه می کنند می گویند اگر نقد بخواهید این قدر اقساطی بخواهی این قدر نسیه بخواهی این قدر، حالا می خواهد بگوید که مالی که ما از شما طلب داریم یک مقدار کم بکنید و بدهید.

ص: ۱۳۱۱

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

مطلب دیگر این است بعضی ها که در بحث دیروز هم اشاره شد خیال کردند که شرط نه تنها در ضمن عقد قرار بگیرد خودش لازم نمی شود، بلکه عقد لازم را جایز می کند. چرا؟ برای اینکه آن عقدهایی که لزومش لزوم حکمی است نظیر نکاح که شرط پذیر نیست، آن عقدی که لزومش لزوم حقی است شرط پذیر است این شرطی که در ضمن عقد لازم که لزومش حقی است هرگز عقد لازم را جایز نمی کند وقتی که شرط شد در ضمن فلان عقد بر مشروط علیه عمل به آن شرط واجب است و اگر تخلف کرد در بحث شروط گذشت که آیا صرف تخلف مشروط علیه خیار تخلف شرط می آورد یا نه مشروط له می تواند مراجعه کند به محکمه قضا و او را وادار کند به عمل به شرط تا مشکلی پیش نیاید اگر مشروطه له نتواند به محکمه قضا مراجعه کند و مشروط علیه را وادار کند به عمل به شرط آن گاه خیار دارد می تواند معامله را فسخ کند الآن هم همان حکم است، پس شرط در ضمن عقد لازم، عقد لازم را جایز نمی کند، چون شرط که در اختیار مشروط علیه نیست بر مشروط علیه لازم است که عمل بکند اگر هم عمل نکرد محکمه قضا او را وادار می کند و اگر او نکرد حاکم شرع که ولی ممتنع است خودش انجام می دهد، اگر هیچ کدام از اینها ممکن نبود آن گاه مشروط له فسخ می کند. نعم بعضی از شروط است که با ورودش عقد لازم را جایز می کند، مثل خیار تخلف شرط مثل شرط الخیار، شرط الخیار غیر از خیار تخلف شرط است شرط الخیار معنایش این است که این معامله را طرفین انجام دادند بایع یا مشتری برای خودش خیار جعل می کند خیار هم یک حق است آن لزوم هم یک حق است این مستقیماً این عقد لازم را جایز می کند می گویند من هر وقت خواستم تا ظرف سه روز مثلاً ـ بهم می زنم، منتها جایز از یک طرف است جایز از طرف «من له الخیار» است نه جایزاز طرف «من علیه الخیار»، «من علیه الخیار» این عقد همچنان نسبت به او لازم الوفاست. بین خیار تخلف شرط و بین شرط الخیار خیلی فرق است، خیار تخلف شرط آن شرط، عقد لازم را جایز نمی کند، ولی شرط الخیار بله عقد لازم را جایز می کند؛ یعنی از طرف «من له الخیار» البته.

خب برویم به سراغ روایتی که ایشان فرمودند روایتی است مهجور؛ ولی عمل به آن مستحب است یک بابی را مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) مطرح کرده که این چند تا روایت دارد و می شود برابر بعضی از این روایات عمل کرد، وسائل جلد هیجدهم صفحه۳۴۴ باب دوازده از ابواب «دین و القرض»، روایت دوم این باب را که مرحوم کلینی « وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ» نقل کرد این است « قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَقْرَضَ رَجُلًا دَرَاهِمَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى » که این مدتی برای قرض ذکر کرده من از حضرت سؤال کردم یک کسی به دیگری پولی را وام داد تا یک زمان معینی، که مدت دار است « ثُمَّ مَاتَ الْمُسْتَقْرِضُ » آن بدهکار مرد « أَ يَحِلُّ مَالُ الْقَارِضِ عِنْدَ مَوْتِ الْمُسْتَقْرِضِ مِنْهُ- أَوْ لِلْوَرَثَةِ مِنَ الْأَجَلِ مِثْلُ مَا لِلْمُسْتَقْرِضِ فِي حَيَاتِهِ » من از حضرت سؤال کردم که کسییک مالی را از دیگری قرض گرفته و مدت دار هم بود بنا بود که بعد از شش ماه بپردازد در این اثنا این بدهکار مرد، آیا این «حق المده» به ورثه می رسد؛یعنی ورثه بعد از گذشت شش ماه باید بپردازند یا نه به مجرد مرگ بدهکار دین زمان دار می شود بی زمان، مؤجل می شود معجل حالّ می شود دین ادا می کند، حضرت فرمود نه، حالّ می شود. این حالّ می شود مستحضرید آیات ارث فرموده اگر کسی بمیرد ارث در مرحله سوم قرار دارد ثلث در مرحله دوم قرار دارد دین در مرحله اول، گرچه در بخشی از تعبیرها مسئله وصیت؛یعنی ثلث را قبل از دین ذکر کردند، اما دین قبل از ثلث است «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» میراث را که تقسیم می کنند اول دین را می دهند که مهریه هم جزء دیون است، اول دین را می دهند بعد ثلث را از آن خارج می کنند بعد بقیه را بین ورثه «علی کتاب الله» تقسیم می کنند. اگر کسی مُرد آن دین هایی که در ذمه او بود، چون الآن مرده ذمه ندارد از ذمه به عین منتقل می شود تا زنده است ذمه و امثال ذلک معنا دارد، اما وقتی مُرد دیگر ذمه معنا ندارد آنچه که نسیه خرید همین طور است سلف فروخت همچنین است وام دار است همچنین است تمام دیون همین طور است انسان تا زنده است ذمه دارد وقتی که مرد ذمه معنا ندارد که، فوراً آنچه که در ذمه او بود از ذمه به عین منتقل می شود عین گرو است، پس بنابراین اول باید این دین را بپردازند بعد ثلث را بعد مسئله میراث را. اینجا از حضرت سؤال می کنند که یک بدهکارییک مالی را از یک طلبکاری وام گرفته زمان دار بود مثلاً بعد از شش ماه، قبل از رسیدن آن مدت این بدهکار مرد، الآن این چک هایی که بازار معامله می کنند مثلاً می گویند که مدت دارد است؛ ولی شرع این طور نیست براساس شرع همین که مرد آن طلب مؤجل یعنی زمان دار حالّ می شود؛یعنی فوراً باید بپردازند از مال او. از حضرت سؤال می کنند همان طوری که خود بدهکار می توانست بعد از شش ماه بدهد الآن ورثه هم بعد از شش ماه باید بدهند یا فوری است؟ فرمود فوری است.پرسش: ...؟ پاسخ: نه دیگر برای«الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (۱) مرده ها را که نمی گیرد.پرسش: ...؟ پاسخ: ورثه که شرط نکردند اینکه شرط کرده است الآن مرد ذمه ای ندارد آنهایی که ذمه دارند که شرط نکردند سؤالی که از حضرت کرده است حسین بن سعید این است که «عَنْ رَجُلٍ أَقْرَضَ رَجُلًا دَرَاهِمَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى» یک طلبکاری است که مالی را به بدهکار داد تا شش ماه مثلاً «ثُمَّ مَاتَ الْمُسْتَقْرِضُ» این بدهکار مرد، « أَ يَحِلُّ مَالُ الْقَارِضِ» آنکه قرض دهنده است؛یعنی طلبکار آن اجل و زمانش حلول می کند «أَيَحِلُّ مَالُ الْقَارِضِ عِنْدَ مَوْتِ الْمُسْتَقْرِضِ مِنْهُ- أَوْ لِلْوَرَثَةِ مِنَ الْأَجَلِ مِثْلُ مَا لِلْمُسْتَقْرِضِ فِي حَيَاتِهِ» همان طوری که خود بدهکار می توانست بعد از شش ماه بدهد ورثه او هم بعد از شش ماه می توانند بدهند یا نه فوراً دین او از ذمه به عین می آید؟ می فرماید آخر این مال در ذمه بود مرده که ذمه ندارد فوراً باید به عین منتقل بشود. « فَقَالَ إِذَا مَاتَ فَقَدْ حَلَّ مَالُ الْقَارِضِ» (۲) .اگر کسی مرد آن طلب زمان دارش طلب نقد خواهد شد.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۳۷۱.

۲- وسایل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۴۴، ابواب الدین والقرض، باب۱۲، ط آل البیت.

روایت اول را نخواندیم چون خیلی ارتباطی با بحث ما نداشت در مبحث بعدی ممکن است ذکر بشود، روایت سوم این باب که مرحوم کلینی «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ الْمُغِیرَهِ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ ع»این است که «أَنَّهُ قَالَ: إِذَا کَانَ عَلَی الرَّجُلِ دَیْنٌ إِلَی أَجَلٍ وَ مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ الدَّیْنُ».

این دین خواه به وسیله سلف فروشی باشد، خواه نسیه خریدن باشد خواه قتل خطأ و امثال خطأ باشد خواه قرض باشد به هر وسیله، خواه اتلاف مال الغیر باشد اگر ذمه کسی مشغول بود و خود شخص مرد، دیگر ذمه اعتباری ندارد، از ذمه به عین منتقل می شود و ورثه حق تأخیر ندارند. «إِذَا کَانَ عَلَی الرَّجُلِ دَیْنٌ إِلَی أَجَلٍ وَ مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ الدَّیْنُ».

روایت سوم را که مرحوم کلینی نقل کرد مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) هم این را با سند خاص خودش هم همین را نقل کردند.

روایت چهارم این باب که به صورت مرسل نقل شده است دارد که « قَالَ وَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا مَاتَ الْمَیِّتُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَیْهِ» این روایت مطابق با روایتی دیگر است که آیا طلب های او هم حلول می کند یا نه؟ از بحث فعلی ما بیرون است، و روایت سوم گرچه مرسله است؛ ولی مطابق با روایت اولی است که نخواندیم آن روایت اول را که مرحوم کلینی نقل کرده است از ابی بصیر دارد که وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَیْهِ مِنَ الدَّیْنِ». آیا این به طور مطلق است که اگر طلبی دارد این هم حلول می کند یا نه؟ روایت چهارم که به صورت مرسل ذکر شده است، مستحضرید که روایت های مرسل یکسان نیست یک وقت است می گوییم «روی» یا «سئل الصادق علیه السلام» این یک روایت مرسل کم بهاست یک وقت است که نه، مرحوم کلینی یا مرحوم صدوق(رضوان الله علیهما) اینها بالصراحه می گویند: «قال الصادق علیه السلام) اینگونه از مرسلات کم از مسندها نیست خب چگونه وجود مبارک امام صادق به اینها اجازه می دهد که اینها وقتی برایشان روشن نیست بالصراحه بگویند «قال الصادق علیه السلام»؟! لذا در بحث های رجال و درایه، ملاحظه فرمودید که بین مرسلات صدوق بعضها با بعض فرق است آنجا که صدوق دارد «روی» یا «سئل الصادق علیه السلام» با آنجا که صریحاً می گوید «قال الصادق علیه السلام» خیلی فرق است اینگونه از مرسل ها کمتر از مسندها نیستند اینجا را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) به این صورت نقل کرد « قَالَ وَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا مَاتَ الْمَیِّتُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَیْهِ» البته چون روایت اول که مسند است گرچه در اثنا او دارد که «بعض اصحابه» و یک اصل پذیرفته شده در دین هست که اگر کسی بدهکار بود و مرد دینش حلول می کند این را بالصراحه به امام(علیه السلام) نسبت می دهند برای اینکه در روایات دیگر هم این مضمون آمده، بنابراین، این فرمایش مرحوم محقق که فرمود: «روایه مهجوره» (۱) این نمی تواند تام باشد اگر شرط اجل کردند این شرط اجل سر جایش محفوظ می ماند.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

مرحوم محقق در متن شرایع در عنوان سوم؛ یعنی عنوان اول که «القرض ما هو»؟ را گذراندند، عنوان دوم که «ما یصح اقراضه ما هو»؟ عنوان سوم و مقصد سوم، احکام قرض بود. چند تا مسئله در احکام قرض هست که مسئله ثانیه شان این بود: «لو شرط التأجیل فی القرض لم یلزم و کذا لو اجّل الحالّ لم یتأجل»؛ آنجا اگر «لو شُرط التأجیل» خوانده شد، اینجا «لو أُجّل» خوانده می شود، «و کذا لو اجّل الحالّ لم یتأجل و فیه روایه مهجوره تحمل علی الاستحباب و لافرق بین ان یکون مهرا أو ثمن مبیع أو غیر ذلک». (۱) [۱]

مقصد سوم در احکام قرض است، چون بعضی از احکام مشترک بین قرض و دَین است؛ لذا در خلال مسائلی که مربوط به احکام قرض است، احکام دین را هم ذکر می کنند.

مسئله دوم این است که اگر در قرض شرط تأجیل بشود، لازم نیست؛ یعنی اگر چنانچه مُقترض به مُقرض؛ یعنی بدهکار به طلبکار بگوید: من این مبلغ از شما می گیرم به شرط اینکه بعد از شش ماه بپردازم، این لازم نیست؛ یعنی بر مُقرض واجب نیست که به این شرط عمل بکند، زیرا شرط در ضمن عقد جایز است و عقد جایز خودش لازم نیست، چه رسد به شرایط در ضمن آن. این مبنا و این سخن که از محقق نقل شد- البته دیگران هم فرمودند و بعد هم عده ای پذیرفتند- تام نیست، برای اینکه اصل شرط، ابتدایی آن نافذ است چه رسد به اینکه در ضمن عقد باشد. وقوعش در ضمن عقد جایز برای آن است که عنوان «تعهدٌ فی تعهدٍ» تأمین بشود، و گرنه از لزوم عقد نمی خواستیم استفاده کنیم که شرط، لازم الوفاست و ثالثاً قرض عقد لازم است، عقد جایز نیست و خیلی فرق است بین اینکه عقد، جایز باشد و طرفین بتوانند خود عقد را بهم بزنند یا نه عقد را نمی توانند بهم بزنند، آن عوض را می توانند بگیرند. فرق عقد قرض با سایر عقود این است که خود عقد قرض لازم است؛ یعنی کسی که مالی را قرض داد، تملیک کرد و ملک قرض گیرنده کرد «ملکیه لازمه»، نمی تواند این عقد را فسخ کند و عین مال خود را بگیرد، نعم هر وقت خواست عِوض خود را می گیرد؛ هر وقت خواست عِوض را می گیرد غیر از آن است که عقد را بهم بزند و اصل مال خود را بگیرد، چون نمی تواند عقد را بهم بزند و اصل مال خود را بگیرد، پس قرض یک عقد لازم است، هر وقتی خواست می تواند طلب خود را وصول کند، آن وقت استحباب دینی هم هست که ﴿وَ إِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (۲) و مانند آن. اینکه برخی از متأخران از مرحوم صاحب جواهر به بعد سعی کردند بگویند که قرض یک عقد جایز است نه عقد لازم، (۳) برای اینکه آن هیمنه و اُبهت و جلال مرحوم صاحب جواهر هنوز هم که هنوز است در تمام این بحث های فقهی سایه افکن است، این حق ایشان هم هست، مقام علمی ایشان، جامعیت ایشان، مدیریت ایشان که بتوان فقه را خوب مدیریت کند؛ یعنی اقوال را، آراء را خوب بررسی کند، مسلط باشد و سلطان بر حرف فقها باشد، این کار هر کسی نیست و در طول سالیان متمادی باید بیاید؛ اما این معنا هم تام نیست که انسان وقتی وارد جواهر شد، قفل شده برگردد. الآن می بینید در بسیاری از بحث های مرحوم صاحب جواهر، طرزی ایشان وارد می شود که خیلی ها را قفل می کند؛ اول وقتی مسئله را طرح کرد، ادعای شهرت می کند و بعد کم کم با چند تا قول این را به صورت اتفاق در می آورد، بعد به

صورت اجماعِ منقول جلوه می دهـد، بعد ترقّی می کند و می گوید «بل المحصل»، اجماعِ محصل جلوه می دهد، بعد تعبیراتی در خیلی از موارد دارد می فرماید حالا که این است «بل هو ضروری من الدین»، این چهار پنج مطلب در بخش های وسیعی از فقه مرحوم صاحب جواهر هست. کـدام فقیه است! کـدام طلبه است! کدام پژوهشگر است! که وقتی وارد این صـحنه می شود می بینـد مسئله اول شـهرت است و بعـد اتفاق است و بعـد اجماع منقول است و بعـد اجماع محصل است «بل هو ضـروری من الـدین»، او دیگر قفل می شود، در حالی که بعد می بینیم فرمایش فقها را که نقل می کند، بسـیاری از آنها به روایات تمسـک کردنـد، خب اگر روایات هست یا اصل هست یا قاعده هست دیگر اجماعی در کار نیست؛ اجماع جایی است که هیچ اصـلی، قاعـده ای، روایتی در کـار نباشـد و مـا تعبـداً پی ببریم به اینکه حتماً یک مـدرکی بوده که به دست آنها رسـیده است ولی به دست ما نرسیده است. این قدرت اگر در یک محقق باشد او می تواند یک مقداری پیشرفت کند و یک حرف نویی بیاورد در حریم خود فقه، نه در حریم دین معـاذ الله؛ اما همین که با این تعبیرات یکی دو صـفحه جلو رفت، قفل می کنـد و وقتی که می خواهـد بر گردد همـان حرف صاحب جواهر را خواهـد زد. اینکه ایشان اصـراری دارد که قرض، عقـد جایز است هیـچ وجهی ندارد، عقد لازم است و فرق است بین اینکه انسان بتواند این عقد را بهم بزند یا نه عقد را نمی تواند بهم بزند، بلکه آن عوض را می توانـد زود مطـالبه بکنـد، خودشان هم به این نکته توجه کرده است. ایشان دَین را لازم می دانـد؛ اما قرض را عقـد لازم نمی داند؛ دَین را مثل اینکه کسـی کالایی را نسیه خریده که بعد از شش ماه بدهد یا کالایی را سَلَف فروشی کرده که بعد از شش ماه تحویل بدهـد، اینجاها را لازم می دانـد؛ اما عقـد قرض را عقد لازم نمی داند و اصـرار مرحوم صاحب جواهر هم این است که آنچه که معروف بین فقهـاست آنهـا را تثبیت کنـد که به تعبیر سـیدنا الاسـتاد امـام(رضوان الله علیه) می فرمود ایشـان لسـان مشـهور است؛ یعنی سـخنگوی مشـهور است. (۴) تعبیر منـاسب هـم این است که سـخنگوی جمهـور است نه سـخنگوی مشـهور؛ مشـهور آن مطلب را می گویند مشـهور نه جمعیت را بگویند مشـهور، این مطلب مشـهور بین اصـحاب است، صاحب جواهر سـخنگوی جمهور فقهاست نه سـخنگوی مشـهور است. خب این هست البته، ما اگر بخواهیم ببینیم که معروف بین فقها چیست، جواهر برای ما سند خوبی است؛ یک وقتی به کتاب فقیهی مراجعه کردیم، حرف خود ایشان به دست می آید. جواهر این جور نیست؛ جواهر گذشـته از اینکه حرف خود صاحب جواهر را خوب نشان می دهـد، آنچه که معروف بین فقهاست آن را به خوبی تبیین می کند که فقها این را می خواهند بگویند تا هر کسی ادعا نکند که آنها قبلاً این را می گفتند، بعدی ها این را می گفتند، این یک مدیریت کم نظیری دارد. اداره فقه کار آسانی نیست؛ تحریر محل بحث پیش فقها چه بود، پیش فقهای میانی چه بود، پیش فقهای متأخر چه بود، اینها به چه دلیل این را گفتند و به چه دلیل منظورشان این است، اینکه او سـلطان در فقـه اسـت برای همین جهت است. شـما می بینیـد در خیلی از مـوارد می گوینـد فلاـن کـار معصـیت است و اگر کسـی این را مرتکب بشود از عـدالت می افتـد، بعـد در کتاب العداله می گویند که معصـیت کبیره داریم معصـیت صـغیره داریم، معصـیت صغیره یکبارش منافی با عدالت نیست، بلکه اصـرار بر صـغیره منافی با عدالت است. در بحث امر به معروف یا نهی از منکر که معاصـی را می شـمرند، بعضـی از امور را می شمارند که این جزء معاصی است، معصیت بودن فلان شیء هم حرفی نیست؛ اما آیـا معصـیت کبیره است یا نه؟ اگر معصـیت کبیره باشـد ارتکاب آن یکبار باعث سـقوط و زوال عـدالت است و اگر معصـیت صغیره بود ارتکـاب یکباره آن موجب زوال عـدالت نیست. ایشان در جواهر می فرمایـد که این کار درست است که معصـیت است، چون فقها آن را جزء معاصـی شمردند؛ ولی این یکبارش باعث زوال عدالت نیست، چرا؟ برای اینکه اگر معصیت کبیره بود در کتاب حـدود که برای معصیت کبیره یک مرزی قائل شدنـد از نظر حد و تعذیر و برای معصـیت صـغیر مرز دیگر قائل شدنـد از نظر تعـذیر، فقها برای همین گناه در کتاب حـدود این را در بخش تعذیرات می آورند نه در بخش حدود و برای آن

یک تعذیر خاص قائل انـد معلوم می شود معصیت صـغیره است. می بینیـد که شـرق و غرب فقه در دسـتش است! حدود آن آخرهای کتاب است! این صاحب جواهر به گزاف صاحب جواهر نشد، او اول تا اول بدون تردید سلطان فقه است در حقیقت، مـدیریت می کند، سـلطان فقه است. آدم بخواهد بفهمد که معروف و مشـهور بین فقهای شـیعه چیست، این کتاب کتاب قوی اسـت، به این سـلطنت و به این مـدیریت و به این احـاطه خیلی کم است. خب معاصـران او بودنـد ولی موفـق نشدنـد، دودمـان کاشف الغطاء خیلی قوی بودند؛ اما بخشـی از اینها طهارت و صـلاه بود، حداکثر خمس و زکات و حج؛ اما کسی در تمام فقه این جور سـلطان باشد و احاطه داشـته باشد این خیلی کم است! حشـرش با اهل بیت؛ البته در دنیا و آخرت پاداشش را گرفته و می گیرد. غرض این است که این فرمـایش ایشـان تام نیست که عقـد قرض، عقـد لازم نیست. ایشان قبول دارنـد که دَین لازم است در زمانی که مشخص شده؛ ولی قرض عقد لازم نیست.

ص: ۱۳۱۶

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.
۲- بقره/سوره۲، آیه ۲۸۰.
۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۴۰.
۴-

عبارت مرحوم محقق این بود که اگر شرط مدت بکنند، در عقد قرض لازم نیست، صاحب جواهر این را می پذیرد که اگر در ضمن عقـد لازم دیگر مثل بیع وماننـد آن شـرط مدت بکنند، لازم هست؛ اما در ضـمن عقد قرض اگر شـرط بکنند لازم الوفا نیست. (۱) در بحث دیروز به این فرع بعـدی هم رسـیده بودیم که یک وقت است که در طلیعه امر شـرط مـدت می کننـد و یک وقت است که نه، یک چیزی که حالّ شـد، سررسـید است آن را شـرط تأجیل می کنند با یک تفاوتی، اینجا فرمودند که «و کذا لو اُجل الحال» این «لم یلزم و فیه روایه مهجوره محموله علی الاستحباب» آن روایت مهجوره چه بود؟ روایت حسین بن سعیـد است، روایت حسـین بن سـعید را برخی از فقهای بعـد مرحوم صاحب جواهر از آن به صـحیحه یاد کردند، شاید روایت دیگری پیـدا کردند، وگرنه این روایت حسـین بن سـعید که مرحوم صاحب وسائل نقل کرد و این آقایان هم به همین کتاب به همین صـفحه به همین باب به همین حدیث ارجاع دادند، این مضـمره است و نمی تواند صـحیحه باشد. در بخشی از اینها «عن بعض اصـحابنا» آن مضـمره است؛ امـا این دومی مضـمره نیست ولی این را صـحیحه دانسـتند، لکن بعضـی ها این را هم گفتند اضـمار دارد و هم گفتنـد روی اثر ضـعف سـند مردود است. خب آن روایـتی که مرحـوم محقـق دارد که «و به روایه مهجـوره محمـوله علی الاسـتحباب» روایت دوم بـاب دوازده از ابواب دَین و قرض است که در بحث دیروز خوانـده شـد، آن روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) «عن الحسـین بن سعید» این حسین بن سعید اهوازی این بزرگوار اگر همان است، این صحیح و معتبر است، «قال سألت عن رجل اقرض رجلا دراهم الی اجل مسـمی» مُقرضـی مالی را به مُقترض وام داد تا زمان معین مثلاً تا شش ماه «ثم مات المسـتقرض»؛ مسـتقرض آن قرض گیرنـده مُرد «أ یحلّ مال القارض عنـد موت المسـتقرض منه أو للورثه من الاجل مثل مال المستقرض فی حیاته»؛ سؤال کردند که این بدهکار مُرد، آیا این اجل این زمان حلول می کند یا نه؟ اگر حلول کرد فوراً باید از مال او به عنوان دَین برداشته بشود بعد ثلث است و بعد میراث و اگر حلول نکرده باشد به ذمه ورثه منتقل می

شود و در سررسید، ورثه باید از مال او بگیرند و به طلبکار بدهند، آیا آن است یا این؟ حضرت فرمود: «إِذَا مَاتَ فَقَدْ حَلَّ مَالُ الْقَارِضِ» (۲) [۶]اگر بدهکار بمیرد آن زمان طلبکار که اجل بود، مهلت بود این حلول می کند و سررسید است؛ یعنی اگر بنا بود بعد از شش ماه بدهد الآن باید بپردازد. اینکه مرحوم محقق فرمود «فیه روایه مهجوره» این روایت نشان می دهد که برای قرض می شود مدت درست کرد، اینکه فرمود «و به روایه مهجوره محموله علی الاستحباب» اصلاً نِطاق این روایت این است که برای این طلب و برای این دَین، زمان معین کردند، پس معلوم می شود که برای قرض می شود زمان معین کرد و این هم لازم است، چرا؟ برای اینکه اگر جایز بود و لازم الوفا نبود، طلبکار می توانست مراجعه کند، دیگر سؤالی ندارد! هر وقت خواست می تواند مراجعه کند؛ قبل از مرگ آن بدهکار، همزمان با مرگ او، هر وقت خواست می توانست مراجعه کند. اگر تعیین مدت تعیین کننده نباشد حق نیاورد و لازم الوفا نباشد، خب طلبکار هر وقت خواست مراجعه می کند، پس معلوم می شود شرط اجل کردن نافذ است و باید به آن عمل کرد و تا بدهکار زنده است باید به این شرط عمل کرد حالا که مُرد سؤال می شود که این آیا باقی است یا باقی نیست، پس روایت هست. برخی از فقهای بعدی هم از آن تعبیر کردند به صحیحه حسین بن سعید، مرحوم صاحب جواهر شاید در روایت دیگری اشاره کرده باشد که می گوید این مضمره است و سند ندارد و مجهول است و محمول بر استحباب. (۳) مرحوم محقق هم که در متن شرایع (۴) فرمودندکه «روایه مهجوره» سبب مهجوریتش هم همین مضمره بودن و ضعف سند است به زعم ایشان؛ ولی به هر حال این ارتباط مستقیمی به مسئله دارد، پس معلوم می شود در عقد قرض می شود مدت تعیین کرد و اگر مدت تعیین می کنند طلبکار دیگر حق مراجعه ندارد که هر وقتی دلش خواست مراجعه کند، منتها حالا وقتی که بدهکار مُرد آن وقت این سؤال پیش آمد و از حضرت سؤال کردند که حضرت فرمود به اینکه نخیر این حلول می کند. پرسش: ...؟ پاسخ: دَین هایی که لازم باشد نظیر نسیه و نظیر سَلَف، آنها همه شان با موت حالّ می شود. آنجا را که صاحب جواهر قبول کرده در دَین را قبول کرده و همه فقها قبول دارند؛ یعنی اگر کسی نسیه خرید یا سَلَف فروشی کرد حتماً باید منتظر سررسید باشد در آنجاها که لازم است. مرحوم صاحب جواهر قبول دارد که دَین لازم است؛ ولی در قرض مشکل جدی دارند و می گویند قرض یک عقد جایز است. پرسش: ...؟ پاسخ: نه این حسین بن سعید این روایتی که نقل کردند مُسند است و برخی فقهای بعدی می گویند صحیحه حسین بن سعید و درست هم هست، این حسین بن سعید اهوازی که معروف باشد که معتبر است و مشکلی در این سند نیست، حالا یک روایت دیگری ممکن است مطابق این باشد که مرحوم صاحب جواهر فرمود به اینکه مضمره است، محقق در متن شرایع دارد که «روایه مهجوره»؛ ولی این روایت دوم باب دوازده که صحیحه است، پس مشکلی از نظر سند نیست. آدم وقتی عرفی حرف می زند، اعتباری حرف می زند باید همین موضوع خودش را حفظ بکند، آن وقت اعتباری حرف بزند و تکوینی فکر بکند از هر دو جهت آسیب می بیند، گرچه خود مرحوم صاحب جواهر گاهی مبتلا می شد به این کار؛ اما سیدنا الاستاد امام(رضوان الله علیه) تمام تلاش و کوشش ایشان این بود چه در اصول و چه در فقه که وقتی اعتبار حرف می زند، همان اعتباری فکر بکند و دیگر حقیقی فکر نکند؛ اعتباریات حکم خاص خودشان را دارند و امور تکوینی هم حکم خاص خودش را دارد. در همین مسئله چون روایت اولش این است که اگر کسی بدهکار بود و دَینی اگر در کار بود، «اذا مات الشخص حلّ ما له و حلّ ما علیه» اگر کسی طلبی داشت و بعد از شش ماه باید وصول می شد مُرد، هم اکنون می توان مال او را مطالبه کرد، چه اینکه اگر بدهکار بود و مُرد و بعد از شش ماه می خواست بدهد، هم اکنون می شود از مالش گرفت یا باید از مالش گرفت.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۴۰.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۹۰.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۳۴.

۴- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۶۲.

روایت اول این است که ابی بصیر از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل می کند «قال قال ابو عبد الله(علیه السلام) إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَيْهِ مِنَ الدَّيْنِ»، (۱) [۹]تمام دیون حلول می کند؛ درباره جمله اول که اشکال جدی بود و مورد عمل نیست که اگر کسی طلبکار بود و مُرد، دَینش حلول می کند و سررسید دارد یعنی چه؟! یک کسی طلبی دارد، نسیه به کسی کالایی فروخته بعد از شش ماه باید بگیرد، حالا که مُرد بروند از او الآن بگیرند یعنی چه؟! نسبت به مرگِ طلبکار حلول نمی شود؛ اما نسبت به مرگ بدهکار حالّ میشود؛ یعنی اجل، حالّ می شود. پس روایتی که محقق فرمود «به روایه» تام است، برای اینکه روایت مربوط به این است که در قرض اجل ذکر شده است و تأجیل شده است، حالا ـ بحث بر این است که اگر بدهکار مُرد، این اجل حالّ می شود یا نه؟ اما در اصل مسئله ای که خواستند این را تبیین کنند، برخی ها گفتند که وقتی کسی یک دَینی بر عهده او هست وقتی مُرد این چند حالت دارد: یا در همان ذمه می ماند یا به ورثه منتقل می شود یا حلول می کند؛ اگر در همان ذمه بماند، این مثل عرض بی موضوع است؛ مثل اینکه رنگ بماند و جسم از بین برود، طعم بماند و جسم از بین برود، مثلاً ـ ما می گوییم این چوب مستقیم است، آن چوب منحنی است؛ خود چوب سوخته از بین رفته، حالا ـ انحنا بماند، یا استقامت بماند، خب استقامت و انحنا از کیفیات مختص به کم اند و وقتی آن جسم رفته انحنا کجا بماند؟! عرض که بی موضوع نمی تواند بماند، این شخص تا زنده بود ذمه اعتباری داشت حالا که مرد ذمه ای در کار نیست تا ما بگوییم این دَین در ذمه او هست! این مثل عرض بی موضوع است، این یک؛ به ورثه منتقل بشود وجهی ندارد که ورثه بدهکار بشود یا طلبکار بشوند! این دو؛ حالّ می شود «کما هو الحق»، این سه؛ اگر کسی بدهکار بود و مُرد و ذمه او مشغول بود به مال کسی یا آن ذمه باقی است و این مال در ذمه اوست، این لازمه اش وجود عرض بی موضوع است، یا به ورثه منتقل می شود که برخلاف اصل و قاعده و عمومات عامه است یا حالّ می شود «کما علیه النصوص»، این راه تام است؛ اما اگر ما بخواهیم همین راه اعتباری و حقیقی را مخلوط بکنیم در بسیاری از موارد شارع مقدس ذمه مُرده را مشغول می داند. تمام این دیون الهی؛ نمازها و روزه هایی که انجام نداده، حج عمره هایی که بر او لازم بود انجام نداده، اینها همه در ذمه او هست، اینها سخن از عرض بی موضوع نیست که ما بگوییم موضوع حالا ـ رفته، نخیر موضوع روح است و هرگز هم از بین نرفته، مگر بدن مدیون است، روح مدیون است که موضوع از بین نرفته، روح مشغول الذمه است که هست. این ذمه، مشغول بودنش یک امر اعتباری است و شارع امضا کرده و این شخص هم تا ذمه اش تبرئه نشده، ذمه اش مشغول است. الآن او واقعاً بدهکار است، نمازها و روزه هایی که نگرفته واقعاً بدهکار است. در بعضی از روایاتی که در مسئله حج بود، امام(سلام الله علیه) دستور داد که اول این حج او را بدهید، برای اینکه «فَدَينُ اللهِ أحقُّ أن يَقضى»، (۲) [۱۰]خب این شخص مستطیع بود و باید مکه می رفت و نرفت و این حج در ذمه او مستقر بود، الآن مدیون است، حضرت فرمود «دین الله احق ان یقضی»، پس معلوم می شود که این احکام به منزله دَین است، یک؛ در ذمه میت هم است، دو؛ سخن از عرض بی موضوع نیست، سه؛ آنچه که مشغول است روح انسان است نه بدن انسان، چهار؛ مشکلی ندارد.

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۴۴، ابواب الدین والقرض، باب۱۲، ط آل البیت.

۲- نهج الحق و کشف الصدق، الحلی، ص ۴۶۰.

پس این تعبیر که ما اعتباری حرف بزنیم و تکوینی فکر بکنیم، این هماهنگ نیست، بلکه امور اعتباری را با خود امور اعتباری باید سنجید و امور تکوینی را با امور تکوینی باید سنجید. گذشته از اینجا اگر هم سخن از عرض موضوع باشد، موضوع در اینجا روح است و روح موجود است و می تواند مقرّ این امور باشد، به دلیل اینکه تمام احکام شرعی در ذمه او هست. الآن اگر کسی نماز نخوانده یا حج واجبش را انجام نداده، دیگری برود حج انجام بدهد و ثوابش را به روح او اهدا بکند، ذمه اش ساقط نمی شود؛ این وقتی که می خواهد برود حج، عند التلبیه باید قصد نیابت داشته باشد که فعل خود را به منزله فعل او یا خود را به منزله او قرار بدهد و چون تنزیل کرد و نائب مناب او شد، بگوید از طرف او دارم این کار را انجام می دهم تا ذمه او ساقط بشود، وگرنه برود حج و ثوابش را اهدا بکند این مشکلش حل نمی شود، پس معلوم می شود ذمه اش مشغول است؛ ولی حلول به ورثه برسد این خلاف است، حلول بکند تعبّد می خواهد، ائمه(علیهم السلام) فرمودند این تعبد است، این تعبد در بخش بدهکاری مورد قبول اصحاب است؛ ولی در بخش طلبکاری نه. پرسش: ...؟ پاسخ: بله، این بعد از حلول است، بعد از اینکه حلول کرد به مال تعلق می گیرد؛ اما اگر حلول نکرده باشد بعد از شش ماه باید فرصت بشود، البته از کجا باید ادا شود از ثلث مال ادا می شود؛ ولی چون دَین است مقدم بر ثلث است و از اصل مال گرفته می شود، مگر اینکه خودش تصریح کرده باشد که از ثلث من بگیرید به فلان طلبکارم بدهید، وگرنه دَین از اصل مال گرفته می شود ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (۱) [۱۱]؛ ما یک ثلث داریم و یک دَین داریم و یک میراث. بعد از مرگ، شخص اول دَینش را خارج می کنند، بعد ثلث مالش را خارج می کنند اگر وصیت کرده باشد، بعد به ورثه می رسد. نعم، اگر خودش وصیت کرده باشد که از ثلث من بگیرید و دیون ادا کنید، بله این از ثلث است؛ ولی علی ای حال باید حلول بکند. اینکه دَین را از اصل مال می گیرند یا برابر وصیت می گیرند، این بعد از فرض حلول دَین است؛ اما وقتی که دَین هنوز حلول نکرده و وقتش نرسیده است، کاری به عین ندارد، عین گیر نیست و بعد از شش ماه باید تکلیف تعیین بشود. پرسش: ...؟ پاسخ: وقتی حلول کرده عین درگیر است و متعلق حق میت است و دیگر طلق نیست. باید اول دَین میت خارج بشود، بعد ثلثش اگر جدای از دَین است خارج بشود، بعد بقیه را بین وراث تقسیم بکنند. پرسش: ...؟ پاسخ: مدت ندارد که دیگر سخن از حلول مأجل نیست، اینجا سخن در این است که این روایت حسین بن سعید که فقها به آن تمسک کردند که معلوم می شود برای قرض هم می شود مدت تعیین کرد، معلوم می شود که مال مدت دار است، اگر مدت دار نبود که حالّ بود؛ مثل اینکه امروز می خواست بدهد و همین امروز مُرد، این سخن از حلول مأجل نیست، سخن در این نیست که یک شیء زمان دار بود و حالاـ که شخص مُرد آن زمانش رخت بربست و حلول کرد، بلکه آن خودش حالّ بود. پرسش: ...؟ پاسخ: ورثه بعد از دَین و ثلث حق می برند، وگرنه ورثه حق مستقیم در ردیف حق میت حق ندارند. در قرآن کریم تثلیث کرده و فرمود: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ آن وقت نوبت به ورثه می رسد، ورثه در طبقه سوم اند؛ یعنی اول دَین باید تأدیه بشود، بعد ثلث میت گرفته بشود، بعد سهام ورثه است، ورثه در نوبت سوم قرار دارند. غرض این است که روایت حسین بن سعید مال جایی است که یک قرضی بود مدت دار و این شخص که مُرد این مدتش حلول کرده است. پرسش: ...؟ پاسخ: برای اینکه اینها خیال کردند که عقد قرض عقد لازم نیست، بلکه عقد جایز است و شرط در ضمن عقد جایز هم الزام آور نیست. این روایت را هم مضمره دانستند از یک سو و حمل بر استحباب کردند از سوی دیگر، نشانه آن است که به آن اصل نپرداختند؛ هم روایت حسین بن سعید معتبر است و هم شرط ابتدایی نافذ است، بر فرض اگر بخواهد به عنوان «عهد فی عهد» باشد، شرط در ضمن عقد جایز هم کافی است و ثالثاً عقد قرض عقد لازم است، عقد جایز نیست، این سه چهار تا اشکال است که پشت سر هم در فرمایشات مرحوم صاحب جواهر وارد است گرچه بعضی از فقهای بعدی(رضوان الله علیهم اجمعین) فرمایش صاحب جواهر را نپذیرفتند و گفتند قرض عقد

لازم است و این حلول نمی کند.

ص: ۱۳۱۹

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

پس بنابراین آنچه را که در روایت دوم این باب آمده است که محل بحث است، تام است و محذوری ندارد.

روایت سوم این باب که آن را هم باز مرحوم کلینی نقل کرده بود «عن محمدبن احمد بن یحیی عن بنان بن محمد عن ابیه عن ابن مغیره عن السکونی عن جعفر عن ابیه علیهما آلاف التحیه و الصلاه انه قال إِذَا کَانَ عَلَی الرَّجُلِ دَیْنٌ إِلَی أَجَلٍ وَ مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ الدَّیْنُ»، (۱) [۱۲]خب این اگر چنانچه در صدد تقیید باشد می تواند روایت اول را مقید کند، چون روایت اول دارد که «اذا مات الرجل حلّ ما له و ما علیه من الدین»، فرمایش مرحوم صاحب جواهر یک گوشه اش به نظر خود ایشان می تواند تام باشد که این روایات ناظر به دَین است و قرض را شامل نمی شود، در حالی که اطلاق دَین قرض را هم می گیرد؛ قرض دَین است و درست است که بین قرض و دَین فرق است، هر قرضی دَین است؛ ولی هر دَینی قرض نیست. در جریان نسیه فروشی دَین است، در جریان سَلَف فروشی دَین است، در جریان «من اتلف مال الغیر» دَین است، در قتل خطأ و امثال خطا که دیه را بدهکار است و در ذمه او هست دَین است، اینها دَین است قرض نیست و در همه موارد اگر بدهکار بمیرد «حلّ الدین» آنهایی که مدت دار نیست که روشن است و آنهایی که مدت دار است «حلّ الدین»؛ اما در روایت اولی دارد که اگر کسی بمیرد چه طلبکار باشد و چه بدهکار باشد، آن طلب که مأجل بود حالّ می شود، ولی روایت سوم دارد که اگر کسی بدهکار بود حالّ می شود، اگر در صدد تحدید باشد و بتواند روایت اول را تقیید کند که خوب می شود مقید آن، وگرنه به آن روایت اول عمل نشده است؛ یعنی اگر کسی طلبکار باشد چون طلب را بدهکار باید بدهد، بدهکار که بنا بود بعد از شش ماه بدهد به چه دلیل الآن بدهد، حالا طلبکار مرد که مرد، به چه دلیل او باید بدهد؟ لذا به آن صدر روایت اولی عمل نشده، آن را حالا یا حمل بر استحباب کردند یا راه های دیگر. در روایت سوم دارد که «اذا کان علی الرجل دین الی اجل و مات الرجل حل الدین» این مال بدهکار است و طلبکار را یقیناً شامل نمی شود. همین روایت سوم را که مرحوم کلینی نقل کرد مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) هم نقل کرد با سند دیگر.

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۴۴، ابواب الدین و القرض، باب۱۲، ط آل البیت.

روایت چهارم که روایت مرسله است، منتها همان طوری که در بحث دیروز اشاره شد از آن مراسیلی است که مورد اعتماد است این است که مرحوم کلینی دارد که «قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَیْهِ مِنَ الدَّیْنِ» (۱) [۱۳]این نظیر روایت اولاست، گرچه مرسله است اما از سنخ مرسلات شبیه مسند است، برای اینکه مرحوم کلینی یا مرحوم صدوق این گونه از تعبیرات را که می گویند «قال الصادق علیه السلام» معلوم می شود که خیلی پیش اینها احراز شده است، برخلاف آنجایی که می فرماید «روی عن الصادق علیه السلام» یا «سئل عن الصادق علیه السلام». این روایت چهارم هم مثل روایت اول احتیاج به توجیه دارد که نسبت به «ما له» عمل نشده و نمی شود و مطابق با قاعده نیست؛ اما نسبت به بدهکار چرا، می گویند اگر روایتی دو ضلع داشته باشد، دو جمله داشته باشد و جمله اولش را ما متوجه نشویم و نتوانیم عمل بکنیم، این نظیر عام مخصص است که در باقی حجت است، نمی شود گفت که حالا- چون آن جمله اول را ما متوجه نشدیم و عمل نکردیم یا دلیل دیگری تخصیص داد به جمله دوم هم عمل نکنیم، ولی آنچه که از مجموع این روایت برمی آید این است که در مسئله قرض، مدت مطرح است. چرا فرمودید «لم یلزم الاجل»؟! حالا صاحب جواهر آمده گفته این یا اصلًا از باب قرض بیرون است که دَین را گرفته که خب مصداق کامل دَین همان قرض است و شما چگونه می توانید قرض را از باب دَین خارج کنید! ایشان فرمایششان این است که یا از باب دَین است و هیچ ارتباطی باعقد قرض ندارد یا اگر مربوط به عقد قرض هم شد جایی است که آن شرط در ضمن عقد لازم دیگر باشد و ظاهراً هیچ کدام از این تکلفات لازم نیست.

۱- الکافی-ط الإسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۹۹.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

کتاب قرض بر اساس تنظیم مرحوم محقق در شرایع سه مقصد دارد:مقصد اول در تبیین ماهیت قرض است که «القرض ما هو؟» مقصد ثانیه در تبیین «ما یصح إقراضه» است، مالی که می شود آن را قرض داد چه مالی است و شرایط آن چیست؟ مقصد سوم مسائل مترتب بر قرض است. در مقصد سوم هفت مسئله است که مسئله اولی گذشت؛ در تتمه مسئله ثانیه، بعضی از فروع مانده بود که آنها - به خواست خدا - مطرح می شود تا برسیم به مسئله ثالثه. در بخش پایانی مسئله ثانیه، فرمودند: «و لو أخّره بزیاده فیه لم تثبت الزیاده و لا الأجل؛ نعم یصح تعجیله بإسقاط بعضه» (۱) چند تا فرع در ذیل این مسئله ثانیه مطرح است:یکی اینکه اگر قرض گیرنده به قرض دهنده، یعنی بدهکار به طلبکار بگوید شما این مدت را تأخیر بیاندازید ویک مقدار اضافه بگیرید، هیچ کدام از این دو مطلب ثابت نمی شود، نه حق گرفتن زیاده را دارد، نه آن زمان و اجل ثابت می شود، چون این شرط، شرط ربوی است، هیچ کدام از این دو قید با این شرط ربوی حاصل نمی شود. پس اگر شرط تأخیر با اجل کرد که یک مقدار تأخیر بیاندازید و این مقدار اضافه بگیرید، این جایز نیست. در اصل جریان دَین نه قرض، ممکن است در فروش نقدی، اقساطی، نسیه ای، بین این سه در همان اول و در هنگام بیع فرق بگذارند، این عیب ندارد، چون بیع است و سخن از مکیل و موزون نیست، قیمت آن هم ممکن است تفاوت داشته باشد؛ اما اگر دَین مستقر شد، بدهکار به طلبکار بگوید که این دَینی که مستقر است من باید بعد از یک ماه بپردازم بعد از دو ماه می پردازم،البته به شرط زیاده، نه آن زیاده ثابت می شود نه این مدت؛ این بیان مرحوم محقق است و چون مطابق با همان قواعد عامه است و نص خاصی هم لازم ندارد؛ لذا می شود موافقت کرد که هم اصل شرط باطل است و زیاده ثابت نمی شود و مدت هم ثابت نمی شود؛ این دو فرع مربوط به مسئله ثانیه.

ص: ۱۳۲۲

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط— اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

دو فرع دیگر هم باز در کنار آن هست که مقابل این است و آن این است که اگر تعجیل کنند به اسقاط بعض، در فرع اول که دو نکته بود:یکی تأخیر به زیاده بود، یکی تقدیم و تعجیل هست «بالنقیصه»، یعنی بدهکار به طلبکار می گوید من که باید دَین شما را بعد از یک ماه بدهم، امروز می پردازم با اسقاط بعضی از آنها، کم بکنم به شما بدهم؛ یعنی نزول. این جایز است یا نه؟ فرمود اینکه ربا نیست، آیا این ثابت می شود یا ثابت نمی شود؟ اصل تعجیل متوقف بر رضای طرفین است، یعنی اگر کسی بدهکار بود بنا بود که بعد از یک ماه بپردازد، اگر امروز آورد داد این چنین نیست که حق با او باشد و طلبکار مجبور باشد قبول بکند، تعجیل دَین با توافق طرفین است، چرا؟ برای اینکه یک وقت بدهکار می گوید از الآن تا یک ماه، من هر روز دادم و ذمهمن تبرئه می شود، می شود واجب موسّع در اختیار اوست؛ اما یک وقت است که می گوید بعد از یک ماه می دهم، این می شود واجب محدّد و مضیق. قبل از آن بخواهد بپردازد متوقف بر تراضی طرفین است؛ تأخیر بیاندازد جایز نیست،

مگر بـا رضـایت صـاحب دَین. پس یـک وقت است می گویـد از الآن تـا یک ماه من بتوانم تأدیه کنم، این هر وقت داد جایز است؛ امـا یـک وقت دَین روی اول مـاه است که من اول مـاه این دَین را بپردازم، قبـل از مـاه، گرچه به حسب ظـاهر نسـبت به طلبکـار احسـان محسـوب می شـود؛ ولی در خیلی از مـوارد آن کالاهـایی که مورد قرض بود عین بود، این شـخص الآن کجا جاسازی کند، کجا جا بدهد، این گندمی که شما به او دادید، اگر خواست کسی قبل از وقت، تعجیل کند، یعنی زودتر دَین را ادا کند، حتماً به تراضـی طرفین وابسـته است، حساب ها و کتاب های اشـخاص مشـخص است، زمان ها و برنامه ها را مشخص کرده انـد؛ بنـابراین نمی شود گفت که چون تعجیـل احسان است متوقف بر تراضـی طرفین نیست. پس تعجیل حتماً متوقف بر تراضـی طرفین است. اسقاط حق چون بعضی از نصوص هم نزول را تجویز کرده است، این عیب ندارد، بگوید که من مقداری از این دَین را کم می کنم و زودتر می پردازم؛ پس «فههنـا امران»: یکی اصل تعجیل به تراضـی طرفین وابسـته است؛یکی اینکه آن اسقاط،اینکه بعضی از قسمت ها ساقط می شود، آیا آن لفظ می خواهد یا صرف کاریا فعلی هم انجام بدهد که مفید انشا باشد کافی است یا نه فعل و نه لفظ می خواهد، بلکه صـرف علم به رضای طرف کافی است؟ امر اول که تعجیل باشد حتماً به توافق طرفین نیازمند است، برای اینکه شما الآن بخواهی کالا را به او بدهی او جا ندارد، مثلاً در این مسافرت اگرمی خواهی به او پول را بـدهی، نگهـداری اش برای او دشوار است. پس تعجیل حتماً به تراضـی طرفین متوقف است؛ اما آیا اسـقاط بعض به صرف رضا حاصل می شود،یا قولاً أو فعلاً مبرز می خواهد؟

بیان آن این است که در تصرف مال غیر، صرف علم به رضا کافی است، چون آن حدیث بیش از علم به رضا را لازم نکرد، فرمود: «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسٍ مِنْهُ»، (۱) ما اگر بخواهیم در اتاق کسی نماز بخوانیم،جایی برویم یا جایی بنشینیم تا مباحثه بکنیم و می دانیم که این صاحب خانه راضی است، همین کافی است. اما اگر کسی خواست مالی از کسی به کسی ملک نقل بشود، به چه دلیل صرف علم به رضا کافی است؟ اصل، بقای ملک است بر ملک مالک آن، این استصحاب است. شما بخواهید تصرف در مال مردم بکنید، برابر آن حدیث «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسٍ مِنْهُ»، کافی است؛ بخواهید این مال را به خودتان منتقل کنید، این دلیل می خواهد و صرف رضایت لازم نیست، این«تجاره عن تراض» (۲) می طلبد. در نقل و انتقال، صرف رضایت کافی نیست، باید «تجاره عن تراض» باشد؛ حالا یا مبرز قولیا مبرز فعلی، این باید سخنی بگوید یا حرفی بزند که دلالت کند که این مال از ملک او منتقل شد و به ملک شما رسید. پس در تعجیل هم تراضی طرفین لازم است، صرف تعجیل کافی نیست و مبرز می خواهد، اما در اسقاط بعض حق، حتماًیک مبرز قولیا مبرز فعلی می خواهد وگرنه آن استصحاب بقای ملکیت محکّم است. این مال قبلاًـ برای او بود «الآـن کما کان»، ما نمی دانیم این بدهکار شد یا نشد؟ بنابراین اسقاط آن حتماً مبرز می خواهد، چون خیلی فرق است بین تصرف در مال مردم و بین تصاحب مال مردم. تصرف مال مردم صرف رضا کافی است، چون آن حدیث بیش از این را ذکر نکرد؛ او که نمی خواهد مالک بشود،بلکه می خواهد دو رکعت نماز بخواند یا آنجا بنشیند. پس تصرف در مال مردم به صرف رضای مالک کافی است؛ اما تصاحب مال مردم یک مبرز می خواهد، یا عقد معاوضی باشد یا عقد غیر معاوضی، هبه ای باشد یک دلیل داشته باشیم که انتقال داشته باشد. بخواهد از کسیچیزی منتقل بشود مبرز می خواهد. اگر بخواهد مالی که در ذمه اوست ساقط بشود باز مبرز می خواهد؛ درست است که مال در ذمه خود بدهکار است، از جای دیگر نمی خواهد منتقل بشود و انتقال مال از جایی به جایی نیست، اما این مالی که در عهده اوست باید به دیگریو صاحب مال بپردازد، این به چه دلیل ساقط می شود و از بین می رود، این الآن که مستقر است؟! مال طلبکار در ذمه بدهکار، مستقر است به چه دلیل این ساقط بشود و از بین برود؟! این استصحاب باز محکّم است. لذا چه در این مسئله که مالی بخواهد از دیگری به انسان منتقل بشود یا مالی که از دیگری در ذمه اوست و مستقر است بخواهد ساقط بشود، بدون مبرز قولیا فعلی مشکل است و ما اگر دلیلی بر سقوط نداشتیم،استصحاب بقای ملکیت محکم است؛ پس این چهار نکته در تتمه مسئله ثانیه.پرسش: ...؟ پاسخ: نه منظور این است که اصل آن جایز است؛ ولی جواز به چیست؟ به صرف رضاست یا مبرز است؟ مبرز می خواهد یا نه؟ ایشان نفرمودند صرف مبرز کافی است؛ این را تعرض نکردند، این را شارحان نقل می کنند. مالی که از دیگریدر ذمه اوست، به چه دلیل ساقط بشود؟ ایشان فرمودند اسقاط جایز است؛ اما حالا مبرز می خواهد یا نه، این جزء تحقیقات شارحان است. ما باید بین تصرف در مال مردم و تصاحب مال مردم فرق بگذاریم؛ اگر خواستیم در مال مردم تصرف کنیم، آن حدیث «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِیبَهِ نَفْسٍ مِنْهُ»کافی است. اما اگر خواستیم تصاحب کنیم، مالی از جایی به جایی منتقل بشود، این «تجاره عن تراض» می خواهد، برخلاف آن «لَا یَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ»است. یک وقت کسی می خواهد در اتاق دیگریدو رکعت نماز بخواند، بنشیند مباحثه یا مطالعه کند، این تصرف در مال مردم است، اینکه تصاحب نیست؛ اما بخواهد مال مردم را به خود منتقل بکند، این مُبرز و دلیل بر انتقال می خواهد، صرف رضا از کجا کافی باشد؟! از رضا بیش از جواز تصرف در نمی آید. آن استصحاب محکّم است؛ اگر شک کردیم که آیا این مال را منتقل شدیا نه؟ استصحاب بقای ملکیت محکّم است.

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۴، ص۵۷۲، ابواب المزار ومایناسبه، باب ۹۰، ط آل البیت.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

مسئله سوم از مسائل هفت گانه ای که مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در بحث قرض مطرح کردند این است فرمود: «الثالثه من کـان علیه دَین و غاب صاحبه غیبه منقطعه یجب أن ینوی قضاءه و أن ینزل ذلک عنـد وفاته و یوصـی به لیوصل إلی ربّه أو إلی وارثه أن ثبت مـوته و لـو لم یعرفه اجتهـد فی طلبه و مع الیـأس یتصـدق به عنه علی قول». (۱) این مسـئله سوم چنـد تا فرع را به همراه دارد: فرع اول این است که اگر کسـی بـدهکار بود و طلبکـار فعلاًـ در دسترس نیست «غاب عنه غیبه منقطعه»؛یک وقت است که چنـد روز می رود و بعـد برمی گردد، این غیبت منقطعه نیست، بلکه غیبت متصـله است، چون برمی گردد.یـک وقت است غیبت منقطعه است، چنـد سـال رفته و خـبری از او نیست،یـا مـدتی رفته و خبری از او نیست. «من کـان علیه دَین و غـاب صاحبه غیبه منقطعه»، در چنین فرضـی فرمود چند چیز بر او واجب است: بر او واجب که نیت ادایدَین را داشته باشد،یک؛ بر او واجب است که هنگام مرگ وقتی که تقریباً ناامیـد می شود یا قبل از آن مقـداری که دَین او را تأدیه بکنـد، از مال خود جـدا کنـد، دو؛ وصـیت کنـد که این مال برای فلان طلبکار است که به او برساننـد، سه؛ اگر او زنده بود به او برسانند و اگر او زنده نبود که به ورثه او بپردازند؛ ولی قبل از اینکه مرگ او فرا برسد و وصـیت کند، باید جسـتجو کند و بدهکار را پیدا کند. اگر جسـتجو کرد و بـدهکار پیـدا نشـد، یـا به محکمه قضایی حاکم شـرع مراجعه می کننـد - که ایشان اینجا تعرّض نکردنـد و در بخش دیگری که فقهـا مطرح فرمودنـد طرح می شود - و به حاکم شـرع می پردازد که او ولیّ است، هم ولیّ ممتنع است، هم ولیّ غائب است؛به اصـطلاح ولیّ غیب و قصّـِر است، هم کسانی که قاصرند در اثر عدم بلوغ یا در اثر عدم رشد و مانند آن، یا غائب هستند و قاصر نیستند. اینکه می گویند در بخشی اینها ولیّ غیب و قصّر هستند؛ یعنی این و اگر از پیدا کردن و پیدا شدن او ناامیـد شـد، بنا بر فرمایش مرحوم شـیخ طوسـی صـدقه می دهنـد. (۲) مرحوم محقق فتوای به صـدقه را بالصـراحه نپـذیرفت فرمود: «یصدق به علی قول».

ص: ۱۳۲۵

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۲ و ۶۳.

۲- النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، الشیخ الطوسی، ص۳۰۷.

اما آن فرع اول که فرمودنـد: اگر کسـی بـدهکار است «یجب علیه قضاء الـدَین»، البته ادایـدَین واجب توصّـلی است؛ همین که انسـان دَین را به طلبکـار بپردازد کافی است؛ اما قبلاً واجب باشـد که دَین مردم را بدهـد که یک واجب مسـتقلی باشـد، چنین چیزی لازم نیست.چنین نیست که شـرط صحت دَین باشد، برای اینکه امر واجب عبادی نیست؛ البته سخن از قصد قربت نیست تا عبادی بودن یا غیر عبادی بودن مطرح بشود، سـخن از قصـدِ عنوان است؛ ولی قبلاً به این قصـد باشـد که مال مردم را بدهد. اگر غافـل بـود ایـن چنین نیست که حالاـ معصـیتی کرده باشـد؛بله مقتضـای ایمـان این است که به همه احکـام شـریعت ملـتزم باشـد،دَینی که در ذمه اوست، خواه از راه قرض گرفته باشـد، خواه از بـاب نسـیه گرفت، خواه از بـاب بیع سـلف، خواه از باب خمس و زکات و وجوه شـرعی، خواه از باب دیه قتل، خواه از باب اتلاف مال مردم، در همه موارد دَینی در ذمه این شخص مستقر است، خواه «حق الله» باشد، خواه «حق الناس»، مقتضای ایمان این است که شخص ملتزم باشد که به احکام شریعت عمل کنـد، بله به این مقـدار لازم است، کسـی که مؤمن است ملتزم است که به فضای شـریعت عمل کنـد و به قضای شـریعت عمل بکنـد، خواه «حق الله» باشـد، خواه «حق الناس»، خواه یک دَین عبادی باشـد، مثل خمس و زکات یا دَین غیر عبادی باشد، مثل دیه یـا«من أتلف مال الغیر» (۱) یا مال قرضـی، هم عبادات و هم معاملات را باید ملتزم باشد که ادا کند؛ این اختصاصـی ندارد که آن شخص غائب باشد یا حاضر، غیبت او هم منقطعه باشد یا متّصله، اصل اینکه بر بدهکار واجب است که ملتزم باشد و در صـدد ادایـدَین باشـد حرفی در آن نیست، چون مقتضای شـریعت است و اختصاصـی به باب قرض هم نـدارد، بلکه مطلق دَین همین طور است. اختصاصـی به دَین نـدارد، مطلق احکام شـرعی این طور است، این مربوط به ادایـدَین که خصـیصه ای از این جهت نیست.

۱- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص ۲.

مطلب بعدی این است که باید فحص بکند یا نه؟البته باید فحص، تلاش و کوشش بکند که او را پیدا بکند. حالا اگر تلاش و کوشش کرد و او را پیدا نکرد، چند تا راه دارد:یا به محکمه شرع و حاکم شرع می پردازد، چون او، ولیّ غائب و قاصر استکه ایشان اینجا تعرض نکردند، یا عزل می کند و از مال خود جدا می کند که این یکی از محتملات ایشان است،یا وصیت می کند که این مبلغ را من بدهکارم، این دیگر از باب ثلث نیست. گاهی ممکن است بگوید ثلث مال مرا به عنوان ادایدَین من بدهید، او می تواند؛ اما دیگر از ثلث محروم می شود؛ ولیدَین از اصل مال است، نه اینکه از ثلث باشد و مقدم بر ثلث هست. بنابراین او می تواند بگوید که این دَین را از ثلث مال من خارج کنید؛ یعنی من دیگر ثلثی ندارم؛ چه اینکه اگر این جمله را نگفت و این دَین از اصل مال خارج می شود؛ حالا ـ یا به ورثه بپردازد یا به خودش قبل از موت، این دیگر مثل سایر احکامی است که قبلاً هم بیان فرمودند، دیگر چیز جدیدی نیست.پرسش: مقدار فحص چقدر است؟پاسخ: فحص به مقداری که عسر و حرج نباشد. قبلاً دامنه فحص محدود بود، برای اینکه امکانات نبود، الآن که امکانات بیشتر است فحص آسان تر است و وظیفه بیشتر است؛ قبلاً در یک محدوده، محله یا شهر می باید فحص بکند الآن با رسانه ها و ارتباطاتی که هست می تواند از مناطق دوردست هم باخبر بشود.پرسش: ...؟ پاسخ: بله وقت آنرسیده، اگر قبل از وقت باشد که واجب نیست، او هم مطالبه می کند؛ منتها او دسترسی ندارد. اگر کسی بدهکار شد که بعد از یک سال بپردازد و در این مدت هم مسافرت کرد، دیگر صورت مسئله عوض می شود و از بحث خارج است، بر این شخص واجب نیست. اما اگر مدت رسیده است باید بپردازد؛ ولی طلبکار «غاب غیبه منقطعه» اینجاست که باید فحص بکند.

یکی از محتملات همین است. قصد ادا واجب است، عزل آیا واجب است یا نه؟ یکی از محتملات است یا عزل نکند و وصیت بکند که این مقدار من بدهکارم، این هم یکی از محتملات است؛ به حاکم شرع بدهد،این هم یکی از محتملات است؛ اینها جزء محتملاتی است که می تواند تبرئه ذمه او را تأمین کند. عمده آن است که یکی از محتملات صدقه است که می گویند این نظیر مال «مجهول المالک» است و باید صدقه داد. مال «مجهول المالک» اختصاصی به «مجهول المالک» ندارد، شامل حال مالک «متعذر الوصول» هم می شود، مالی که مالک آن معلوم نیست یا معلوم هست؛ ولی وصول به او ممکن نیست، مثلاً دو نفر در مسافرتییکدیگر را کاملاً می شناختند و لوازم مالی آنها هم در یک چمدان یا ساک مخلوط بود و برخی از اموال او اشتباهاً در چمدان و ساک او جا مانده، این الآن نمی داند که او اصلاً به کدام کشور رفته، او «متعذر الوصول» است، مال «متعذر الوصول» مثل مال «مجهول المالک» می توان آن را در راه خدا صدقه داد. آن نکته اساسی فقهی این است که آیا این مال صدقه است، چون اگر واجب شد می شود صدقه واجب، آیا این مال صدقه است تا به سیّد نرسد؟ یعنی بدنه و جرم این مال، صدقه است تا به سید نرسد؛ نظیر زکات، که فرمود:(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلفُقَرَاءِ)؛ [(۱)] یعنی بدنه و نفس این مال صدقه است به سید نمی رسد، مگر زکات سید؛یا مال صدقه نیست، تصدق این مال واجب است نه اینکه مال صدقه باشد؛ «و بینهما فرقان عظیم». مال که صدقه نیست مال مردم است، نه خمس و زکات است نه هیچ چیز دیگر، تصدق این مال واجب است، نه اینکه مال صدقه است، بنابراین به سید هم می رسد.

۱- توبه/سوره۹، آیه ۶۰.

تصـدق، فعـل و واجب است که این را در راه خـدا عطا کنـد، نه اینکه این مال «مال الله» است نه اینکه مال فقراست. در جریان زکـات (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) بـدنه این مـال صـدقه است و مال فقیر است وبرای این مصارف هشت گانه است؛ بر شـخص واجب است که این مـال را به صاحبـان آن بدهـد، این صـدقه را دارد ایتـاء می کنـد (وَ آتُوا الزَّکَاهَ) (۱) کـار این مؤدی، ایتاء صـدقه است، نه تصـدق؛ اما در اینجا مال مردم که جزء صدقه و زکات نبود، گوهر و بدنه این مال، مِلک طلق فلان شـخص به نام زیـد است، حالا چون به او دسترسـی نداریم می خواهیم به مسـتمندی بدهیم، اینکه صدقه نیست، چرا به سـید نرسد؟! برای اینکه صـدقه نیست، تصـدق این مال واجب است، چون تصدق این مال واجب است، بله. حالا کسـی می خواهد احتیاط بکند، آن مطلب دیگر است؛ ولی این مال صـدقه نیست و قصـد قربت هم نیست، چون در صـدقه قصـد قربت لازم است؛ اما حالا این کاری است که ثواب به او بدهـد، نسبت به این ما نص خاصـی نـداریم که بتواند صدقه بدهد؛ ولی احسانی است، چرا احسان است؟ برای اینکه این مال را که انسان صـدقه داد، اگر صاحبش پیـدا شد و به همین ثواب راضـی بود، که بیش از آن مقداری که ارزش مالی او بود فیض می برد که «من جاء بالصـدقه فله عشـر امثالها» بیش از آن مقداری که از او فوت شده است پاداش می گیرد و اگر راضـی نشـد، این بـدهکاری که صـدقه داد، ثواب برای اوست، مـال او را از جیب خود بایـد بـپردازد؛ بنـابراین محذوری ندارد و اتلاف مالی نیست. این جمع «بین الخیرَین» است؛به هر حال خیر است، اگر صاحبش پیدا و راضـی شد که بر اساس (مَن جَاءَ بِالحَسَنَهِ فَلَهُ عَشرُ أَمثَالِهَا) (۲) ده برابر نصـیبش می شود و اگر راضی نشد، عین مالش را بدهکار باید برگرداند و برمی گرداند.پرسـش: ...؟پاسخ: چون مال اوست «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ»، (۳) این «عَلَى الْيَدِ» که ساقط نشده، آن صـدقه که به منزله وصول به شـخص یـا نائب یا وکیل و امثال آن که نیست، شارع اجازه داد به همین دو طریق که اگر راضـی شد بر اساس (مَن جَاءَ بِالحَسَنَهِ فَلَهُ عَشرُ أَمثَالِهَا) ده برابر پاداش می بیند و اگر هم راضی نشدکه اصل مال باید برگردد.پرسش: ...؟ پاسـخ: بله، شـما را مکلف نکرد، یک وقت است که در مواردی مکلف کرده باشـد که حتماً این کار را بکنیـد، این معلوم می شود ساقط می شود؛ اما این کار را مکلف نکرد، گفت می توانیـد این کار را بکنیـد، عزل هست، وصـیت هست و دادن به حـاکم شـرع هسـت، اینهـا راه هـای متعـددی اسـت؛ اگر راه متعـددی اسـت یکی از راه هـا هم همین مسـئله وصـیت بـود، این محذوری ندارد.پرسش: ...؟ پاسخ: این صدقه است، ما از همان اول قصد صدقه می کنیم.یک وقت است، مالی را به کسی می خواهیم هـدیه کنیم، از سـفر برگشـته،چشم روشـنی یا جایزه ای بدهیم، این دیگر صدقه نیست، اینها هدایاست و می شود پس گرفت؛ اما صـدقه عقد لازم است؛ یعنی دادیم نمی توانیم برگردانیم، چون قصد قربت کردیم؛ صدقه عقد است، حالا یا با قول حاصل می شود یا با فعل معاطات، و مثل زکات، قصـد قربت لازم است، این را که ما هدیه و اهدا نکردیم، این را که به جشـن عاطفه جایزه نـدادیم، این را صـدقه دادیم، بلکه مثل اینکه در نماز قصـد قربت کردیم؛ اگر قصـد قربت نکنیم که دیگر صـدقه نیست، ثواب صدقه را ندارد، باید قصد قربت کنیم، وقتی دادیم دیگر تمام شد، حق برگشت نداریم.

۱- بقره/سوره۲، آیه۴۳.

۲- انعام/سوره۶، آیه ۱۶۰.

۳- مستدرک الوسائل، المیرزا حسین النوری الطبرسی، ج ۱۴، ص۸.

بنابراین اینکه ایشان فرمودند: «مع الیأس یتصدق به عنه»، البته خود محقق قبول ندارد، بلکه این را بر اساس فرمایش مرحوم شیخ طوسی ذکر کرده است، لذا گفت «علی قول»؛ اما عمده آن است که صدقه با هبه و امثال هبه یک فرق جوهری دارد، آنها عقد جایز هستند و این عقد لازم است؛ آنها امر عبادی نیستند و صدقه امر عبادی است؛ اینها فرق بین عقد صدقه و عقود دیگر است.

یک بحث هم در این است که در مقام ما، تصدق لازم است نه اینکه شیء بشود صدقه؛ تعبیر فقها هم این است که «یتصدّق عن المالك»، نه اینکه این بشود صدقه، چون گوهر این مال صدقه نیست به سید می رسد، مثل زکات نیست که به او نرسد. اگر سیدی فقیر بود این مال به او می رسد، تصدق لازم است نه صدقه؛ نه اینکه این شیء صدقه باشد. اینها فروعی بود که ایشان اینجا بیان فرمودند.پرسش: ...؟ پاسخ: در صدقه مستحبی، فقر شرط نیست، درصدقه مستحبی، آدم به یک غنی احسان می کند؛یک وقف نامه ای در زمان سابق نسبت به عید غدیر بود که آن آقا مال خود را وقف کرد که فقط اغنیا باید بیایند، حضور فقرا شرعاً ممنوع است. اصلاً وقف نامه این بود که اینها بیایند تا جلال و شکوه علوی را ببینند، بعد تشویق بشوند و مال های دیگربرای فقرا وقف کرده بود، اما اینجا ورود فقیر، حرام بود، گفت فقط اغنیا بیایند و جلال و شکوه حضرت را ببینند؛ این یک راه است. گاهی در وقف نامه ها که برای وجود مبارك امام رضا(سلام الله علیه) است(و آن هم موجود هست و متولیان آن هم می گویند) که متولی وقف می کند که در یازده «ذی قعده» که روز میلاد حضرت است سفره باشکوهی پهن شود،چون جریان امام رضا(سلام الله علیه) با جلال و شکوه در دنیا و آخرت همراه است. در صدقات مستحبی، فقر شرط نیست، آن صدقه واجب است که فقر در آن شرط است. بنابراین کسی که بخواهد مالی را به دیگری بدهد بخواهد ثواب ببرد، می تواند مصرف بکند. در صدقه ذلّت و امثال آن گیرنده شرط نیست، مقوّم اصلی صدقه، قصد قربت است ولو گیرنده وضعش خوب باشد؛ در صدقات مستحب، فقر شرط نیست.پرسش: ...؟ پاسخ: چون آخر این چنین نیست که منافات داشته باشد، اول که غیبت منقطعه باشد در اول فحص می کند که ثابت بشود، این غیبت منقطعه است، چون اصل صورت مسئله ای که محقق مطرح کرد این است فرمود: «من کان علیه دَین و غاب صاحبه غیبته منقطعه»، مدتی از او خبری نیست، حالا از این به بعد می تواند فحص کند، از این به بعد می تواند به حاکم شرع بدهد، از این به بعد می تواند وصیت کند و اولای از همه مسئله عزل است، احوط از همه اینها مسئله عزل است.پرسش: ...؟پاسخ: نه، چون تصرف نمی کند، این عین خارجی که نیست؛یک وقت مالی است که پیدا کرده، مثل لقطه که عین خارجی است که بخواهد تصرف کند اذن می طلبد؛ اما این عینی در ذمه است، عین خارجی نیست که تصرف بکند، این عینی در ذمه او است، هم نیت ادا دارد و هم در صدد تأدیه است. بنابراین آنچه که در مسئله ثالثه بیان فرمودند تاحدودی امضا شده است.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، واجب ترتیبی که نیست، این محتملات مسئله است؛ بعضی از همان اول ناامید هستند که کجا فحص بکنند، اصلاً نمی داند که کجا رفته، اینها دو نفر در سفر عمره، در مسافرخانه ای بودند، اصلاً نمی داند به کدام کشور رفته، اینجاجای فحص نیست، دسترسی ندارد تا فحص بکند؛ اما اگر می داند که اهل فلان شهر است، اینجا جا برای فحص است. این چنین نیست که اگر دسترسی نداشته باشد، حالا مسئله وصیت از او سلب بشود، چون انسان در جریان وصیت نمی داند که کی می میرد و وصیت را باید بکند، به ورثه هم باید بسپرد؛ احوط این امور عزل است با مشخص کردن اینکه این مال برای فلان شخص است، اگر به او رسید که به او وگرنه به ورثه او بدهید این بهترین و «احوط الطرق» است. اما مسئله وصیت کردن همه اینها جزء واجبات است؛ منتها اینکه می گویند «عِندَ ظُهُور أَمَارَاتِ المَوت» واجب می شود، برای این است که وجوب آن شدیدتر خواهد بود.

چهارمین مسئله از مسائل هفت گانهکه مرحوم محقق مطرح کردند این است فرمودند: «الدَین لایتعین ملکا لصاحبه إلا بقبضه»، (۱) این را مناسب بود که در همان «الـدَین ما هو؟» ذکر کننـد. بعضـی همان جا ذکر کردنـد؛ منتها ایشان جزء احکام و مسائل هفت گـانه دَین ذکر کردنـد و منظور ایشـان از این دَین قرض است. اگر بحث قرض را از دَین جـدا می کردنـد؛ یعنی وقتی ما داریم درباره قرض بحث می کنیم، درباره امر عقدی بحث می کنیم؛ ولی وقتی درباره دَین بحث می شود مطلق «ما فی العُهده» است؛ خواه از راه عقد قرض باشد، خواه عقد خرید نسیه باشد،بیع سلفی باشد، «من اتلف ما الغیر» باشد و مانند آن. تعبیر ایشان در اینجـا دَین است و کتـاب را هم به عنوان «کتـاب القرض و الـدَین» عنوان کردنـد؛ ولی اسـاس کار تا کنون که با همان نظم فقهی حفظ شده، مسئله قرض است. در جریان قرض در همان اوائل اشاره شد که قرض نظیر عقد بیع نیست که خودِ ایجاب و قبول مملّـک باشـد. در عقـد بیع وقتی گفت «بعت»، او گفت «و اشتریت»، این بایع مالک ثمن می شود و مشتری مالک مثمن؛ اما این چنین نیست که در عقـد قرض یکی بگوید «أقرضت»، دیگری بگوید «إقترضت»یا «اسـتقرضت» و ملکیت حاصل بشود، بلکه نظیر بیـع صـرف است که قبض لازم است، چـون در جریـان عقـد قرض قبض لازم است، پس مـال قرضـی ملـک قرض گیرنـده نمی شود «الا بالقبض». حالا اگر خواست با همان مال مضاربه کنـد و عقد مضاربه ببندد تا قبض نکرده نمی تواند عقد مضاربه را ببندد، چون مالک نشده است. این است که مرحوم محقق در متن شـرایع فرمودند: «ألدَین»، یعنی مال قرض «لایتعین ملکـا لصـاحبه»؛ یعنی مقترض، ملک بـدهکار نمی شود «إلا بقبضه»؛ نظیر بیع صـرف، در بیع صـرف تا ثمن و مثمن قبض نشود ملکیت حاصـل نمی شود، قبض ثمن و مثمن متمّم همان تملیک و تملک و متمّم انشاست. «لایتعین ملکا لصاحبه إلا بقبضه فلو جعله مضاربه قبل قبضه لم یصـح»؛ (۲) اگر همین را در عقـد مضاربه قرار بدهد، این صـحیح نیست، برای اینکه مالک نشد. در مضـاربه، ملـک از یـک طرف، سـرمایه از یک طرف و کار از طرف دیگر، این چیزی را که مالک نشـده چگونه می توانـد به عنوان عقد مضاربه در اختیار دیگری قرار بدهد؟! پس باید قبض بکند تا اینکه مالک بشود.

ص: ۱۳۳۱

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

در جریان دَین شاید به این خصوصیت نباشد؛ اگر کسی «من اتلف ما الغیر» و مانند آن را ضامن بود، شاید به این خصوصیت نباشد که حتماً قبض لازم است و اینها اینجا سخن از قبض و اقباض و امثال آن نیست در اصل آن دَینی که در ذمه کسی هست. در جریان ثمن، در عقد نسیه، این ملکِ طِلق فروشنده است، چه قبض بکند، چه قبض نکند، مال او در ذمه آن است؛ لذا با آن مال می تواند معامله بکند ولو قبض نکند. وقتی ثمن در ذمه مشتری بود و سررسید شد ولو فروشنده که مالک است قبض نکند، می تواند با آن یک معامله دیگر انجام بدهد. پس در باب دَین این حکم نیست که قبض شرط است؛ این در خصوص باب قرض است. در قرض، قبض به منزله قبض باب صرف است، در همان دالاـن نهایی انشا قرار دارد. حالا فروع دیگری که مربوط به همین مسئله چهارم است اگر لازم باشد مطرح می کنیم.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

سومین مسئله از مسائل هفت گانه مقصد سوم که محقّق(رضوان الله علیه) در شرایع مطرح کردند این بود که اگر کسی دَینی داشته باشد و به طلبکار دسترسی نداشته باشد، تکلیف او چیست؟ (1) در طلیعه بحث عنوان قرض و دَین را کنار هم ذکر کردند بعد معلوم شد که مسئله قرض کاملاً از مسئله دَین جداست؛ ولی چون برخی از احکام مشترک بین دَین و قرض است و دَین اعم از قرض است، در تبیین احکام مشترک، دَین را که اعم است موضوع مسئله قرار می دهند؛ لذا موضوع مسئله سوم، دَین است اعم از اینکه از راه قرض حاصل شده باشد یا نه. اگر کسی به دیگری بدهکار بود و دسترسی به طلبکار نداشت بر او واجب است که از نظر قلبی قصد اَدا داشته باشد، یک؛ لازم است که هنگام ظهور اَمارات مرگ وصیت کند، این دو؛ برای راحت شدن از مسئله، سخن از عزل هم هست که آن مقدار را از مالش جدا کند که به منزله اَداست، سه؛ رجوع به امام یا نایب امام هم مطرح است که به او تسلیم کند، چهار؛ گاهی هم ممکن است نزد امین بگذارد، پنج. اینها راه های نجات و خلاص از مسئله دَین است. از مسئله قرض به مسئله دَین آمدند، از مسئله دین که «حقّ الناس» است به اعم از «حقّ الناس» و «حقّ الله» مراجعه کردند و مسئله زکات و خمس و امثال آن را هم بیان کردند.

ص: ۱۳۳۳

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

عصاره مطلب این است که اگر کسی حقّ مالی به عهده اوست باید این کارها را انجام بدهد؛ چه اینکه «حُکم الله» و «حقّ الله» هم اگر بود گرچه مسئله مالی هم نباشد؛ نظیر نمازهایی که نخوانده، روزه ای که نگرفته، آن جا هم باید وصیت کند و مشخص کند، آن جا سخن از عزل و رجوع به حاکم و امثال آن نیست. پرسش:...؟ پاسخ: حالا همان حدیث خثعمیّه آن زن که آمده خدمت رسول خدا(صلّی الله علیه و آله و سلّم) حضرت فرمود: «فَدَیْنُ اللَّهِ أَحَقُّ» (1) [2] که آن جا مسئله حق را بر حقوق دیگر مقدّم داشتند، از آن حدیث برمی آید که در بعضی از موارد «حقّ الله» مقدّم است؛ «فَدَیْنُ اللَّهِ أَحَقُّ» آنکه در

حدیث است؛ ولی در روایات دیگر «حقّ الناس» بر اساس نیازِ صاحب حق، مقدم داشته شده است. در جریان تزاحم بین «حقّ الله» و «حقّ الناس»، خود حق را بخواهیم بررسی کنیم «حقّ الله» مقدم است، طلبکارها را بخواهیم بررسی کنیم «حقّ الناس» مقدم است، برای اینکه اینها نیازمندند. یک وقت است ما بین نماز و دَین مردم بخواهیم حساب کنیم، البته نماز ستون دین است و نماز مقدم است؛ اما نیاز صاحب حق را بخواهند بررسی کنند، «حقّ الناس» را می گویند مقدّم است. در آن روایت دارد که «فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ»، آن جا مسئله حج را حضرت مقدّم داشت. به هر تقدیر درست است مسئله صوم و صلات، اعم از مسائل مالی است؛ ولی نیاز افراد طلبکار خیلی مبرم است که آن را باید رعایت کرد؛ حالا ما ببینیم اصل مسئله؛ یعنی نیّت ادا واجب است یا واجب نیست و اگر کسی نیّت ادا نداشت، به منزله خائن و سارق است؟ و اگر در طلیعه معامله قصد ادا نداشت، این معامله باطل است یا نه؟ یا اگر در طلیعه معامله، تنها قصد او این بود که از راه حرام بدهد، آیا این معامله باطل است یا نه؟ اینها فروعی است که از ضمن چندتا روایت به دست می آید. ما باید اول این روایات را بررسی کنیم بعد ببینیم این فروعی که طرح می شود از این روایات استفاده می شود یا نه؟ و اگر قاعده عامّی هم در مسئله هست از آن قواعد کمک بگیریم.

۱- نهج الحق و کشف الصدق، الحلی، ص ۴۶۰.

روایات این مسئله در چند باب از ابواب دَین و قرض نقل شده است؛ بعضی در باب بیست و دوم است، بعضی در باب پنجم است، بعضی در باب چهارم است. در باب بیست و دوم از ابواب دَین و قرض؛ یعنی وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۳۶۲ این عنوان است: «بَابُ أَنَّ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ لِغَائِبٍ وَجَبَ عَلَيْهِ نِيَّةُ الْقَضَاءِ»، یک؛ «وَ الِاجْتِهَادُ فِي طَلَبِهِ»، دو؛ این عنوان باب است. این عنوان را مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) از روایات منقوله در این باب اتّخاذ کرد. روایت اول که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرد، چون چند روایت است، بعضی از اینها کاملاً قابل اعتماد و قبول است، اگر در برخی از روایات یک ضعف و سستی احساس شود مانعی نیست، برای اینکه روایات معتبر دیگری در این باب هست.

مرحوم شیخ طوسی «بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ(عَلَيهِمَا السَّلَام) عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ الدَّيْنُ» بدهکار است «لَا يَقْدِرُ عَلَى صَاحِبِهِ»، طلبکار در دسترس نیست، «وَ لَا عَلَى وَلِيٍّ لَهُ» یا اولیّ و وصیّ و وکیل ندارد یا اگر دارد بدهکار به آنها هم دسترسی ندارد، «وَ لَا يَدْرِي بِأَيِّ أَرْضٍ هُوَ»؛ نمی داند که این طلبکار در کجاست؟ «قَالَ لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ»؛ این حرجی بر او نیست. «بَعْدَ أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ مِنْهُ أَنَّ نِيَّتَهُ الْأَدَاءُ»؛ (۱) [۳] اگر قصدش ادای دَین است و معلوم است و خدای سبحان عالِم است که او در صدد ادای دَین است؛ منتها دسترسی ندارد، فعلاً اشکال ندارد.

ص: ۱۳۳۵

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۶۲، ابواب الدین والقرض، باب۲۲، ط آل البیت.

چنـد روایت است که به این مضـمون هست، از این روایت اسـتفاده کردند که بر بدهکار واجب است که نیّت ادا داشـته باشد. در قبال این روایات، یک روایت دیگری است که امام(سلام الله علیه) در آن روایت می فرماید: من دوست دارم که او نیّت ادا داشـته باشـد. این تعبیر «من دوست دارم» را می گوینـد بـاعث می شود که دلالـت آن روایـات بر نیّت ادا وجوب نباشـد، بلکه استحباب باشد; حالا ببینیم که بین این دو طایفه چگونه باید جمع کرد.

روایت دوم همین باب بیست و دوم که مرحوم شیخ طوسی آن را نقل کرد، «عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلَام) عَنْ رَجُلٍ کَانَ لَهُ عَلَی رَجُلٍ حَقٌّ» که حالا یا مال بود یا غیر مال حقّی بود «فَفُقِدَ وَ لَا یُدْرَی»؛ او فعلاً در دسترس نیست معلوم نیست «أَ حَیٌّ هُوَ أَمْ مَیِّتٌ»؛ از اصـل حیات او اطلاعی نیست؛ حالا استصـحاب حیات مطلب دیگر است. «أَ حَیٌّ هُـوَ أَمْ مَیِّتٌ وَ لَـا یُعْرَفُ لَهُ وَارِثٌ وَ لَـا نَسَبٌ وَ لَـا بَلَـدٌ»؛ نه وارث مشخصـی دارد نه سـرزمین و مکـان او مشـخص است و نه بستگان و انساب او. «قَالَ اطْلُبْهُ»، باید فحص کنید و او را پیدا کنید. «قال انّ ذلک قد طال»؛ عرض کرد: این طول کشید و شاید فعلاً نتوانیم پیـدا کنیم، «فَأَتَصَدَّقُ بِهِ»؛ صدقه بدهند، «قَالَ اطْلُبْهُ»؛ (1) [۴] معلوم می شود اول فحص است بعد «عند الیأس» سـخن از صـدقه است. ترتّب از این حـدیث به دست می آیـد؛ با اینکه عرض کرد من صـدقه بـدهم؟ فرمود نه، جسـتجو کن! درسـت است طول کشید؛ ولی بلکه خودش زنده باشد یا وصیّ او یا ولیّ او پیدا شود.

ص: ۱۳۳۶

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۶۲، ابواب الدین والقرض، باب۲۲، ط آل البیت.

روایت سوم این باب که آن را هم باز مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ» نقل کرده است، هشام بن سالم می گوید: «سَأَلَ حَفْصٌ الْأَعْوَرُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلَام) وَ أَنَا عِنْدَهُ جَالِسٌ»؛ «حفص الأعور» که یک چشم او بیمار بود، در محضر امام صادق(سلام الله علیه) او سؤال می کرد، هشام می گوید من آن جا نشسته بودم، حفص سؤال کرد گفت: «إِنَّهُ كَانَ لِأَبِي أَجِيرٌ كَانَ يَقُومُ فِي رَحَاهُ»؛ پدرم آسیاب داشت و این اجیر در آسیاب پدرم کار می کرد، «وَ لَهُ عِنْدَنَا دَرَاهِمُ»؛ مقداری مُزد کارش نزد ما مانده بود، «وَ لَيْسَ لَهُ وَارِثٌ»؛ وارثی ندارد که ما پول را به وارث او بپردازیم تکلیف ما چیست؟ «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلَام) تُدْفَعُ إِلَى الْمَسَاكِينِ»؛ این جا جای صدقه است، برای اینکه خود شخص از بین رفت، وارثی هم ندارد، دیگر فحص معنا ندارد. برابر روایت دوم، فحص مقدم بر صدقه است. روایت سوم «بعد اليأس»، از حیات آن شخص یا با قطع از عدم وارث، آن جا فرمود: صدقه بدهید. بعد حضرت فرمود: «ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ»؛ هر چه مایلی عمل کن؛ ولی حکم این است. حفص مسئله را دوباره به صورت دیگر تکرار کرد. «ثُمَّ أَعَادَ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ» ؛دوباره همین مسئله را مثلاً با یک زبان دیگر تکرار کرد: «فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ»؛ همان جواب قبلی را وجود مبارک امام صادق داد حالا که خود طلبکار ولیّ و وصیّ و وکیل نداری صدقه بده. «فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ ثَالِثَةً»؛ بار سوم هم پرسید گفت یک مسئله مالی بود، بالأخره من به چه کسی بدهم؟ چگونه از عهده این طلب بیرون بیایم؟ «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلَام) تَطْلُبُ وَارِثاً فَإِنْ وَجَدْتَ وَارِثاً وَ إِلَّا فَهُوَ كَسَبِيلِ مَالِكَ ثُمَّ قَالَ مَا عَسَى أَنْ يُصْنَعَ بِهَا ثُمَّ قَالَ تُوصِي بِهَا فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا وَ إِلَّا فَهِيَ كَسَبِيلِ مَالِكَ»؛ فرمود: باید فحص کنی! اگر نشد و دسترسی به احدی از ورثه پیدا نکردی، «عند الموت» وقتی که امارات موت ظاهر شد وصیّت کنی. معلوم می شود که طبق این چند روایت، اول فحص است بعد صدقه است، اگر صدقه نشد یا امکانات آن نبود یا مثلاً احتمال داد که بعد پیدا شود، وصیّت «عند الموت» است. بین صدقه و وصیّت «عند الموت» می تواند ترتّب نباشد، اما وصیّت «عند الموت» در جایی است که آدم احتمال پیدا شدن وصیّ یا وکیل داشته باشد. پرسش: فحص کرده بعد صدقه داده، بعد سائل را پیدا کرد، الآن سؤال اصلی این است که آیا با اجازه امام این را صدقه می دهد، یعنی ما باید به حاکم شرع رجوع کنیم؟ پاسخ: اگر ما به حاکم شرع دادیم در حقیقت به ولیّ او دادیم، دیگر ضمانت در کار نیست. اما اگر صدقه دادیم، چون گیرنده نه ولیّ اوست، نه وصیّ اوست، نه وکیل او، حکم همان وارث دیگری دارد، لقطه که از طرف صاحب آن صدقه دادیم، اگر صاحبش پیدا شد و راضی شد که ثواب برای اوست و اگر راضی نشد که ثواب برای صدقه دهنده است و مال او را ضامن هستیم. اینکه اینها سعی می کنند تا آخرین لحظه مال پیدا شود بعد وصیّت کنند، برای این است که صدقه دادن به منزله ایصال به مالك نیست.

الآن ما دو مطلب مهم در پیش داریم: یکی اینکه این روایات بر وجوب نیّت ادا دلالت دارد که این واجب است؟ پس روایتی که دارد: «من دوست دارم شما نیّت ادا داشته باشید»، این چیست؟ دوم اینکه وقتی انسان مالی را به حاکم شرع می دهد، آیا ذمّه او کاملاً تبرئه شده است یا به عنوان امانت نزد حاکم شرع است که اگر بدون تفریط تلف شد، باز ضامن است. درباره آن حکم اول که وجوب اداست این معارضی ندارد، مگر روایت چهار باب دو از «ابواب الدَین و القرض»؛ یعنی وسائل، جلد هجدهم، باب دوم که از صفحه ۳۱۹ شروع می شود، «بَابُ جَوَازِ الِاسْتِدَانَهِ مَعَ الْحَاجَهِ إِلَيْهَا»؛ روایت چهارم باب دوم که این روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) «عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمْدَانَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْهَمْدَانِيِّ» نقل کرده است، البته روایت مرفوعه است. «رَفَعَهُ إِلَى بَعْضِ الصَّادِقِينَ(عَلَيهِم السَّلَام) آن حضرت فرمود: «إِنِّی لَأُحِبُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ دَيْنٌ يَنْوِی قَضَاءَهُ»؛ (۱) [۵]من دوست دارم اگر کسی بدهکار است نیّت ادا داشته باشد. ظاهر آن این است که من دوست دارم، پس معلوم می شود الزامی نیست که بر انسان واجب باشد که نیّت ادا داشته باشد. جمع بین این دو روایت این است که اصلِ قصد ادای دَین مردم، جزء مقتضیات ایمان است، اینکه نمی شود مستحب باشد، گوهر این کار، لازم است؛ چطور می شود مال مردم نزد آدم باشد و مستحب باشد که قصد داشته باشد؟! این تخصیص بردار نیست، این جزء مقتضیات ایمان است. یک مسلمان اگر چیزی را بدهکار است باید قصد این را داشته باشد که بدهد یا مال مردم را بخورد؟! چون این حکم بسیار مهم است، روایت چهارم باب دوم، محبّت در مقابل عداوت قرار می گیرد، نه اینکه من این را دوست دارم و اگر نشد، محبوب من حاصل نشد، نه مبغوض من حاصل شد. به قرینه آن اصل کلی، این محبّت در مقابل آن عداوت قرار دارد؛ یعنی اگر کسی قصد ادای دَین را نکرد، او محبوب ما نیست، بلکه عدوّ ماست، برای اینکه به مقتضای ایمان عمل نمی کند؛ چون آن اصل است، جزء مستحبّات که نیست، واجب است که آدم مال مردم را بپردازد، چون وقتی مؤمن و مسلمان است و اینها واجب است در صدد ادای دین باید باشد، یعنی قصد او این است که مال مردم را نخورد. بنابراین آن حکم، حکمی نیست که بشود از آن دست برداشت. ظاهر آن روایت که وجوب است، ما به قرینه روایت چهارم باب دوم بیاییم آنها را حمل بر استحباب بکنیم که اگر نشد، نشد؛ این طور نیست، بلکه گوهری دارد که باعث می شود، ما این محبّت را در مقابل عداوت قرار بدهیم؛ یعنی محبوب من این است کسی که بدهکار است، قصد ادا داشته باشد. اگر نشد، مبغوض من است و جزء اعدای ماست؛ این یک مطلب.

ص: ۱۳۳۸

۱- وسایل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۲۱، ابواب الدین و القرض، باب۲، ط آل البیت.

مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) تا بخش های وسیعی از این مسئله را دقیقاً آمده می گویند اگر طبق روایاتی که بعضی از آنها در باب پنج است هنوز نخواندیم، تعبیر روایات این است که اگر کسی مال مردم در عهده اوست و قصد ادا نداشته باشد «فَهُوَ سَارِقٌ» (۱) [۶]این دزدی و سرقت است. اگر این است: اگر کسی در هنگام دَین، قصد ادا ندارد، این قرض باید باطل باشد؛ چرا فقها این را جزء شرایط صحّت قرض ذکر نکردند؟ اگر کسی قصد ادا ندارد به منزله لُصّ و سارق است و امثال آن، باید این قرض باطل باشد، چرا اصحاب یکی از شرایط صحّت قرض را این قرار ندادند که هنگام قرض، قصد انسان باید این باشد که دَین داشته باشد. بعد می فرماید: «و لم أجده محرّراً فی کلامهم»؛ من ندیدم که این به صورت تحریر در کلمات اصحاب باشد، چون مطرح نکردند. بعد می فرماید بر فرض اینکه این باشد، ما در خصوص قرض این حرف را بزنیم، در آن جا که کسی نسیه خریده، مال مردم را نداده، قصد ادا ندارد، آن جا دیگر معامله باطل نیست، در خصوص قرض معامله باطل است. (۲)

بنابراین اوّلین فرمایش ایشان این است که این اگر سرقت است و این شخص لُصّ و سارق است، پس مقتضای آن این است که اگر در هنگام معامله قصد ادا ندارد، این معامله باطل است. بعد گفتند چون این روایات در خصوص باب قرض است، حداکثر این است که این قرض باطل باشد و در معاملات دیگر باطل نباشد و من این را به صورت تحریر شده در کلمات اصحاب نیافتیم، برای اینکه اگر این لازم بود در شرایط صحّت قرض، اصحاب این را ذکر می کردند که یکی از شرایط صحّت قرض این است که قرض گیرنده درصدد ادا باشد و نیّت ادا بکند، اگر قصد دارد مال مردم را بخورد، این قرض صحیح نیست؛ با اینکه اصحاب این را نگفتند؛ این عصاره فرمایش ایشان است.

ص: ۱۳۳۹

۱- الفقه المنسوب الی للامام رضاعلیه السلام، موسسه آل البیتعلیهم السلام لاحیاء التراث، ص۲۶۸.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۴۲.

اصحاب صریح تر از این چه بگویند؟! قرض و بیع، انشاست؛ این شخصی که قصد مال مردم را ندارد، نه در مسئله قرض می تواند بگوید «قبلتُ»، نه در مسئله بیع می تواند بگوید «اشتریتُ»، چرا؟ چون قرض، عقد و تملیک «مع الضمان» است، کسی که قصد ندارد مال مردم را بپردازد، تمشّی جِدّ ندارد و جدّ از او متمشّی نیست، او چگونه می تواند بگوید «إقترضتُ»؟! کسی که کالاـ می خرد و قصد ادا ندارد؛ وقتی قصد ادا ندارد بایع می گوید «بعتُ»، یعنی «ملّکتُ»، مشتری می گوید: «قبلتُ» یا «اشتریتُ»، یعنی «تملّکت و ملّکتك الثمن»، اگر قصد ادا ندارد، جدّ او متمشّی نمی شود و معامله در همان طلیعه و قدم اول باطل است، اصحاب چه بگویند؟! چرا اصحاب نگفتند! شما خودتان فرمودید، دیگران هم فرمودند که قصد جدّ لازم است و مشتری باید تملیک کند. اگر کسی قصد ادا ندارد و قصد ندارد مال مردم را بدهد، او چطور می تواند بگوید: «اشتریت»؛ اصحاب از این شفاف تر و صریح تر بگویند؟! شما توقع دارید تک تک، همه را بگویند کسی که قصد ادای مال مردم را ندارد، معامله او باطل است؟! می گویند قصد بیع باید بکند، قصد اشترا بکند، قصد تملیک متقابل بکند، کسی که قصد خوردن مال مردم را دارد، قصد او متمشّی نمی شود. وقتی بیع انشا نباشد، آن بیچاره گفت: «بعتُ»، یعنی «ملّکت»؛ او که نگفته «ملّکت»، چگونه این معامله صحیح باشد؟! بنابراین مقتضای قاعده، بطلان معامله است و اختصاصی به مسئله قرض ندارد، بلکه در هر جایی که تعهّد طرفین است و اوّلی قصد ندارد مال مردم را بدهد، این چگونه تملیک کند؟! نه اینکه من تملیک می کنم، بعد نمی دهم که این عصیان به رتبه ثانیه برگردد. کسی که قصد ندارد مال مردم را بدهد جدّ او متمشّی نمی شود، نه اینکه جدّ او متمشّی می شود، بعد از تمشّی جدّ، آن وقت او قصد ندارد، مال مردم را در مقام ادا بدهد که چون بیع و امثال بیع دو مرحله است: یک مرحله تملیک متقابل است، یک مرحله وفای به عقد است؛ تا ما بگوییم این در مرحله وفا اشکال دارد، بله اول اگر کسی قصد داشت مال مردم را بدهد؛ اما در مقام وفا نداد، آن معامله صحیح است و این مال در ذمّه اوست؛ این درست است. اما اگر در حین ادا قصد ندارد مال مردم را بدهد و دقیق تر از آن، قصد دارد این را از مال حرام بدهد؛ بعید است معامله صحیح باشد، برای اینکه در حقیقت جدّ او متمشّی نمی شود؛ او چه چیزی را تملیک کند؟! وقتی می خواهد مال مردم را بدهد مال مردم هم که قابل تملیک نیست. بنابراین اینکه ایشان فرمودند در کلمات اصحاب نیست و اگر لازم بود جزء شرایط صحّت قرار می دادند، وقتی می گویند باید جدّ متمشّی بشود همین است.

مطلب دیگر اینکه دارد که به وارث و نایب امام عطا کنند؛ باب پنج از ابواب بیع دَین، چند روایت دارد: وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۳۲۷ « بَابُ وُجُوبِ نِیَّهِ قَضَاءِ الـدَّیْنِ مَعَ الْعَجْزِ عَنِ الْقَضَاءِ»، این جا چند روایت است که لُصّ و سرقت و امثال آن در این باب است. روایت اول را که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل کرد این است که «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ عَلَیْهِ دَیْنٌ»؛ کسی مُرد و بدهکار بود. «قَالَ إِنْ كَانَ أُتِیَ عَلَی یَدَیْهِ مِنْ غَیْرِ فَسَادٍ لَمْ یُؤَاخِذْهُ اللَّهُ إِذَا عَلِمَ مِنْ نِیَّتِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ لَا یُرِیدُ أَنْ یُؤَدِّیَ عَنْ أَمَانَتِهِ فَهُوَ بِمَنْزِلَهِ السَّارِقِ وَ كَذَلِكَ الزَّكَاهُ أَیْضاً وَ كَذَلِكَ مَنِ اسْتَحَلَّ أَنْ یَذْهَبَ بِمُهُورِ النِّسَاءِ»؛ این جمله جزء «جوامع الکلم» است. اگر کسی «حقّ الله» یا «حقّ الناس» را - «حقّ الناس» اعم از معامله، قرض و مهریه نساء است - قصد ادا ندارد به منزله سارق است، پس باید قصد ادا داشته باشد؛ حالا چه دسترسی داشته باشد، چه دسترسی نداشته باشد؛ قصد او این است. این روایت اول را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی این را هم از مرحوم کلینی نقل کرد: «إِلَّا أَنَّهُ قَالَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ وَ قَالَ: إِنْ كَانَ أَنْفَقَهُ مِنْ غَیْرِ فَسَادٍ قَالَ إِذَا عَلِمَ»؛ یعنی «عَلِم الله»، «مِنْ نِیَّتِهِ الْأَدَاءَ»، این چند قید را در روایتی که مرحوم شیخ طوسی از کلینی(رضوان الله علیهما) نقل کرد آمده است که آن به اصلِ مسئله ما آسیب نمی رساند؛ بالأخره دَینی در عهده او است و باید قصد ادا داشته باشد.

روایت دوم این باب که مرحوم کلینی «عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ» که مرسله است «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلاَم)» نقل کرد این است که «مَنِ اسْتَدَانَ دَيْناً فَلَمْ يَنْوِ قَضَاءَهُ كَانَ بِمَنْزِلَهِ السَّارِقِ»؛ حالا القای خصوصیت این سهل است؛ حالا دَین باشد یا نسیه، چیزی خریده باشد، اجاره خانه بخواهد بدهد، مال مردم بر عهده اوست، او قصد دادن ندارد، این به منزله سارق است؛ پس نیّت ادا واجب است.

روایت سوم این باب که آن را هم مرحوم کلینی با سند خاصّ خود از «حسن بن علی بن رباط» روایت نقل کرده است این است که می گوید: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلَام) يَقُولُ مَنْ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ يَنْوِي قَضَاءَهُ كَانَ مَعَهُ مِنَ اللَّهِ حَافِظَانِ يُعِينَانِهِ عَلَى الْأَدَاءِ عَنْ أَمَانَتِهِ فَإِنْ قَصَرَتْ نِيَّتُهُ عَنِ الْأَدَاءِ قَصَرَ عَنْهُ مِنَ الْمَعُونَهِ بِقَدْرِ مَا قَصَرَ مِنْ نِيَّتِهِ»؛ این روایت صبغه ارشادی و اخلاقیِ آن بیش از صبغه فقهی آن است. در این روایت دارد که اگر کسی بدهکار است و قصد ادا دارد، دو فرشته از فرشته های الهی او را کمک می کنند که زودتر دَین خود را ادا کند و اگر در صدد ادای دَین نیست، نیّت ادا ندارد و امثال آن، به همان مقداری که در نیّت او ضعف پیدا شده است، در معونت و کمک فرشتگان هم ضعف پیدا می شود.

روایت چهارم این باب که آن را هم مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) نقل کرده است این است که «عمرو بن یزید» می گوید: «أَتَى رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلَام) يَقْتَضِيهِ وَ أَنَا عِنْدَهُ»؛ کسی آمد خدمت حضرت درخواست و تقاضایی داشت و کمکی خواست؛ من هم خدمت حضرت نشسته بودم، «فَقَالَ لَهُ لَيْسَ عِنْدَنَا الْيَوْمَ شَيْ ءٌ»؛ حضرت فرمود امروز چیزی نزد ما نیست، ما هر چه بود در راه خدا دادیم و مانند آن؛ «وَ لَكِنَّهُ يَأْتِينَا خِطْرٌ وَ وَسِمَةٌ»؛ ما درآمدی از باغی داریم، آن درآمد که به ما برسد، ما نیاز شما را برآورده می کنیم، «فَقَالَ لَهُ لَيسَ عِنْدَنَا الْيَوْمَ شَيْ ءٌ وَ لَكِنَّهُ يَأْتِينَا خِطْرٌ وَ وَسِمَةٌ فَتُبَاعُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ»؛ آنها فروخته می شوند و ما می توانیم کمکی بکنیم. «فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ»، این شخصی که تقاضای کمک داشت عرض کرد: «عِدْنِي»؛ شما وعده بدهید که اگر آن آمد به من مرحمت کنید. چون یک بیان نورانی از اهل بیت(علیهم السلام) رسیده است که «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ نَرَى وَعْدَنَا عَلَيْنَا دَيْناً»؛ (۱) [۸] ما خاندانی هستیم که اگر وعده دادیم، این را به منزله دَین می دانیم؛ این جزء اصل کلی اهل بیت(علیهم السلام) است. «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ نَرَى وَعْدَنَا عَلَيْنَا دَيْناً»؛ اگر به کسی وعده دادیم، خود را بدهکار می دانیم. این شخص هم عرض کرد: «عِدْنِي»؛ مرا وعده بدهید. حضرت فرمود: «كَيْفَ أَعِدُكَ»؛ چگونه من به شما وعده بدهم «وَ أَنَا لِمَا لَا أَرْجُو أَرْجَى مِنِّي لِمَا أَرْجُو»؛ فرمود: ما به حسب ظاهر امیدواریم که از درآمد باغ چیزی به ما برسد، این یک مطلب؛ از طرفی هم امیدواریم (مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ)، (۲) [۹] ذات اقدس الهی تأمین کند، دو مطلب؛ امید ما از آن راهی که به حسب ظاهر امیدوار نیستند، اقوای از این راهی است که به حسب ظاهر مورد امید است، این سه مطلب؛ وقتی ما چنین وضعی داریم چگونه ما به شما وعده بدهیم؟! اینکه فرمود: «وَ أَنَا لِمَا لَا أَرْجُو أَرْجَى مِنِّي لِمَا أَرْجُو»؛ این برابر یک اصل کلی است که خود به ما دستور دادند. وقتی از این ذوات قدسی سؤال می شد به ما نصیحت کنید فرمود: «كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو»، (۳) [۱۰] این یک اصل کلی است؛ انسان یک راه امیدی، یک درآمدی، محلّ کسبی دارد، فرمود از آن راهی که امیدوار نیستی، امیدوارتر باشید. خدای سبحان همه را تأمین می کند؛ ولی مؤمن را (مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ) تأمین می کند تا صبغه توحیدی او پُر بارتر بشود. در سوره مبارکه «طلاق» فرمود: (مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ) (۴) [۱۱]همین است؛ انسان وظیفه دارد اگر باغدار، دامدار، پیشه ور و کاسب است، کسب و کار خود را انجام می دهد؛ ولی امید او به فراطبیعی، بیش از امیدش به مسئله طبیعی باشد؛ چون آیه سوره «طلاق» دارد که مؤمن را (مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ) تأمین می

کند، (مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ) تا ایمان او به غیب، بیش از ایمان او به شهادت باشد و تا توحید او قوی تر باشد. این اصل کلی که «کُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَی مِنْکَ لِمَا تَرْجُو»، این یک دستور کلی است، جزء «جوامع الکلم» از اهل بیت(علیهم السلام) رسیده است.

ص: ۱۳۴۲

۱- تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص۴۴۲.

۲- طلاق/سوره۶۵، آیه۳.

۳- الکافی-ط اسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۸۳.

۴- طلاق/سوره۶۵، آیه۲.

بعد فرمودند این اصل از چند آیه قرآنی گرفته شده که مؤمن به راه غیب که راه امید نیست امیدوارتر باشد؛ چند نمونه ذکر کردند: یکی اینکه وجود مبارک سلیمان(سلام الله علیه) آن نامه را برای مَلکه سبأ نوشت. ملکه سبأ حرکت کرده که وضع یمن و کشور یمن و آن اوضاع نا به سامان سبأ را سامان ببخشد، او برای حفظ کشور خود رفت، اما (أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ) (۱) [۱۲]نصیب او شد؛ او که به قصد توحید نرفت، او به امید اینکه موحّد شود نرفت، بلکه به امید امور عادی رفت و چیزی نصیبش شد که امیدوار نبود و بهتر بود. سَحره فرعون به امید جایزه دنیا رفتند؛ ولی دین و توحید و موفقیت های الهی نصیب آنها شد. بالاتر از همه، وجود مبارک موسای کلیم به قصد نار رفت؛ ولی نور نصیب او شد گفت: (إِنِّی آنَسْتُ ناراً)، (۲) [۱۳]به همراهانش در آن شب تار و در سرما گفت من آتشی می بینم می روم آن جا (أَوْ أَجِدُ عَلَی النّارِ هُدیً) (۳) [۱۴]یا آن جا کسی هست که ما را راهنمایی کند، یا مقداری آتش می آورم که شما گرم شوید. او به امید نار رفت، اما نور نبوّت نصیب او شد. این را می گویند نموداری از «تفسیر قرآن به قرآن»؛ هیچ ارتباطی بین اینها نیست، تا ما بگوییم این آیه دلیل آن آیه است، آن آیه کمک این آیه است، سخن از اطلاق و تقیید نیست، سخن از تخصیص و عموم نیست، سخن از قرینه و «ذی القرینه» نیست. «جامع الکلم» را از این آیات در آوردن بعد فتوا دادن است، «كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو» کار اهل بیت است. فرمود وجود مبارک موسای کلیم که به قصد نور نرفت، او رفت یک مقدار آتش بیاورد که اینها گرم شوند؛ ولی نور نصیبش شد، پس شما سعی کنید: «كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو»؛ این اصل کلی بود که به دیگران دستور دادند. می بینید او کشاورزی دارد به حسب ظاهر امید این هست که این مزرعه، موارد اقتصادی اینها را تأمین کند، فرمود اصلاً کارِ ما این است که «بما لا أرجوا» ارجا هستیم، درست است این باغ هست؛ ولی ممکن است چیزی از این باغ نرسد، من چگونه می توانم وعده بدهم که اگر پاییز شد، من به شما بدهم. کار ما این است که «بما لا أرجوا» ارجا هستیم، هم خود از این آیات، اصل کلی را استفاده کردند، هم سیره عملی شان این بود، هم دیگران را به این تشویق می کردند. حضرت فرمود: «كَيْفَ أَعِدُكَ وَ أَنَا لِمَا لَا أَرْجُو أَرْجَى مِنِّي لِمَا أَرْجُو»، این برای آن اصل کلی که فرمودند.

ص: ۱۳۴۳

۱-

۲-

۳- طه/سوره ۲۰، آیه ۱۰.

روایت پنجم این بـاب را که مرحوم صـدوق(رضوان الله علیه) نقـل کرده است از وجود مبارک امام صادق(سـلام الله علیه) این است که «أَیُّمَا رَجُلٍ أَتَی رَجُلًا فَاسْـتَقْرَضَ مِنْهُ مَالًا وَ فِی نِیَّتِهِ أَنْ لَا یُؤَدِّیَهُ فَـذَلِکَ اللِّصُّ الْعَادِی»؛ این دزدی است که تعـدّی کرده است. این تعبیر نشان می دهد که آن جا که دارد «من دوست دارم نیّت ادا بکند»، یک دوستی لزومی است در برابر عداوت.

دو مطلب دیگر هم می ماند: یکی اینکه وقتی به حاکم شرع می دهند، اگر آن جا تلف شد، آیا این شخص ضامن است یا این به منزله اداست؟ اگر کسی فحص کرد و پیدا نکرد به حاکم شرع داد، آن به منزله دادن محسوب می شود یا امانت است؟ دوم اینکه می گوینـد امـام یا نایب امام وارث «وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ» (۱) [۱۵] است؛ یعنی چه؟ این دو مطلب و دو مسئله کاملاً از هم جـدا هسـتند. اگر کسـی فحص کرد و پیـدا نکرد و به حسب ظـاهر نااميـد شـد، چون امام یا نایب امام، ولیّ «من لا ولیّ له» است دادنِ به او به منزله دادن به «مولّی علیه» است؛ پس اگر بـدون تفریط تلف شد، کسـی ضامن نیست. دوم اینکه اگر کسـی وارث نداشت خود امام یا نایب امام، وارث اوست؛ خیلی بین این دو مطلب فرق است. یک وقت است کسـی وارث نداشت ما به عنوان امانت به او می دهیم که او در راه خدا صدقه بدهد، ثواب را آن شـخص ببرد؛ یک وقت است که این شـخص وارث اوست، این نصوصـی که می گوید: «الإمامُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ» است، یعنی اگر کسی «مقطوع النسل» بود از ارحام و بستگان کسی را نداشت، وارث شرعیِ او امام است؛ نه اینکه به او می دهیم از باب «مجهول المالک»، بلکه امام «وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ» است؛ نه اینکه اگر کسـی وارث نـداشت مـا به امـام می دهیم به عنوان اینکه او حالا چون «مجهول المالک» است و ولیّ است، تقسیم بکند، بلکه امامت و نایب امام ارث می برد و وارث این شخص است. اگر گفتند ارث سه طبقه دارد: «عمودین» و برادر و خواهر و جـدّ و جـدّه و اعمـا و اخوال و امثـال آن هسـتند، طبقه چهارم امام و نایب امام هسـتند، اینها وارث هسـتند. پس اگر دسترسـی به ورثه وصـیّ نداشتیم، مال او را به امام می دهیم به عنوان اینکه او ولیّ است، این یک مسئله است؛ یک وقت است اصـلاً او وارث نـدارد و امام وارث اوست، داریم به صاحبش می دهیم نه اینکه به ولیّ می دهیم، بلکه به مالک می دهیم. پس دادنِ به امام یا نایب امام دو گونه است: یک وقت ما به ولیّ طلبکار می دهیم، یک وقت است که به خود مالک می دهیم.

۱- الکافی-ط اسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۷، ص۱۶۹.

حالا در آستانه شهادت وجود مبارک امام کاظم(صلوات الله و سلامه علیه) هستیم، این روایت طولانی که مرحوم کلینی نقل کرد، در غالب جوامع روایی ما آمد که به هشام بن حکم این دستور را دادند؛ ببینید اول از همان عقل شروع شده است که عاقل باشید و دنیاداری و دنیاخواهی را در مقابل عقل قرار دادند که عاقل هرگز به دنبال دنیا نخواهد رفت و بعد حضرت چند آیه استدلال می کند و می فرماید: تمام این حرف هایی که ذات اقدس الهی فرمود و ما داریم به شما می گوییم، برای آن است که شما عاقل شوید و جامعه به طرف عقل حرکت کند. اگر سخن از علم است، علم نردبان عقل است؛ آن وقت این آیه خاص را قرائت فرمودند که ﴿تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما یَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ﴾؛ (۱) [۱۶]یعنی این درس و بحث، نردبان است؛ گاهی ممکن است خدای ناکرده انسان از این نردبان استفاده کند برود تَه چاه؛ مغنّی ها هم از همین نردبان استفاده می کنند می روند ته چاه. فرمود این نردبان است که انسان عاقل شود، پس خود علم، ذاتاً مطلوب نیست: ﴿تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ﴾ اما ﴿وَ ما یَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ﴾؛ معلوم می شود علم هدف نیست، علم وسیله است و علم یک نردبان است که انسان عاقل شود؛ عقل چیست؟ «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَانُ»؛ (۲) [۱۷]بخش های اوّلیه این حدیث نورانی هشام بن حکم که مرحوم کلینی در جلد اول نقل کرد، در تحف العقول آمده است، (۳) در بسیاری از جوامع روایی آمده است، این است که فرمود: هشام! به طرف عقل برو! هم در مسائل عقل نظری استدلال کرده است فرمود: «﴿لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ﴾؛ (۴) [۱۹]یَعْنِی عَقْلٌ»، (۵) [۲۰]آن وقت این ﴿تِلْکَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ وَ ما یَعْقِلُها إِلاَّ الْعالِمُونَ﴾ را پروراند که فرمود اصلاً درس و بحث برای این است که آدم عاقل شود؛ آن وقت عقل را هم در قبال گرایش به دنیا قرار دادند. معلوم می شود هم عقل نظر را رعایت کردند هم عقل عمل را که امیدواریم - ان شاءالله - همه ما از این فیض برخوردار باشیم!

۱- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۴۳.

۲- المحاسن، احمدبن محمدبن خالدالبرقی، ج۱، ص۱۹۵.

۳- تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص۳۸۴.

۴- ق/سوره۵۰، آیه۳۷.

۵- تحف العقول، ابن شعبه الحرانی، ص۳۸۵.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

مسئله سوم چند تا حکم را مرحوم محقق بیان کردند که «من کان علیه دین و غاب صاحبه غیبه منقطعه یجب أن ینوی قضائه و أن یعزل ذلک عند وفاته»؛ چند حکم را بیان کردند که تا حدودی برخی از آنها مطرح شد و عصاره آن احکام این است که بعضی ها گرچه مخصوص دینِ غائب است؛ ولی بعضی از اینها مخصوص به دین غائب نیست، اصل تکلیف شرعی است. اگر کسی حق الله یا حق الناس بر عهده اوست، باید در صدد ادای این حق باشد، قصد ادا داشته باشد؛ خواه خمس و زکات باشد، خواه حقوق دیگر، خواه در دین مالکش حاضر باشد یا غائب، غیبتش منقطعه باشد یا متصله، مجهول باشد یا معلوم، متعذر الوصول باشد یا سهل الوصول، در همه این موارد مدیون باید قصد ادای دین داشته باشد. این اختصاصی به دِین غائبی که غیبت منقطعه دارد مختص به او نیست، در همه موارد چون جزء وظایف دینی است باید امکان داشته باشد.

مطلب بعدی آن است که این یک وجوب مقدّمی است، این چنین نیست که اگر چنانچه قصد نداشت، بعد ادا کرد، ذمه اش تبرئه نشود. اگر قصد نداشت و بعداً ادا کرد،یک تجرّی در کار هست، وگرنه دو تا گناه باشد و دو عقاب داشته باشد نیست. لازمه آن حکم اساسی که ادای دین است این است که در صدد ادا باشد و قصد داشته باشد.پرسش: ...؟ فرمود که «لم اجده محررا فی کلامهم» (۱) نفرمودند باطل است، اشکال از طرف ما بود. ایشان که نگفتند باطل است، ایشان فرمودند بعید است باطل باشد، ما عرض کردیم اگر کسی قرض بگیرد و قصد بر ادا نباشد، باطل است، حالا بعد هم به آن اشاره می شود. ایشان دو تا مطلب داشتند،یک یعنییک، گفتند «لم اجده محررا فی کلامهم»؛ دوم اینکه مائل بودند که این کار صحیح است. ما آن اولی را پذیرفتیم که اصحاب تحریر نکردند؛ ولی دومی را نپذیرفتیم، گفتیم باطل است، بیع هم همین طور است، ایشان می گویند بر فرض که ما بگوییم باطل است مخصوص به قرض است، در صورتی که کسی ابتیاع بکند نسیه بخرد و نخواهد بدهد، اینجا دلیلی بر بطلان نداریم؛ ما گفتیم هر دو جا باطل است،برای اینکه جدّ متمشی نمی شود. وقتی کسی قصد ادا ندارد چگونه می تواند بگوید «ملکتُ»؟ نه بایعی که در بیع سلف قصد ادا ندارد می تواند بگوید «ملکتُ»، نه مشتری که در خریدن نسیه ای قصد ادای ثمن ندارد می تواند بگوید «ملکتُ»؛ جدّش متمشی نمی شود، وقتی جدّ متمشی نشد این معامله باطل است.پرسش: ...؟ پاسخ: آن که مطلب دیگر است بله خارج از بحث است آن داخل در فرع اول است.

ص: ۱۳۴۷

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۴۲.

فرع اول این است که اگر دین مستقر شد بر او واجب است اگر نشد تجری است که فرع اول این بود که اگر کسی قرض کرد دین در ذمه او مستقر شد ولی قصد ادا ندارد، این یک تجری است؛ ولی اگر ادا کرد صحیح است.

فرع دوم این است که در هنگام قرض یا در هنگام ابتیاع قصد ادای مال مردم را ندارد آن وقت یک چنین کسی جدش متمشی

نمی شود بگوید «ملکت». در بحث حمام که سابق می رفتند و غسل می کردند و اجرت صاحب حمام را می دادند آنجا این مسئله را غالباً علما در همین رساله هایشان مطرح کردند که اگر کسی خواست برود حمام و غسل بکند و پول حمامی را ندهد یا از مال حرام بدهد این را گفتند صحت غسلش اشکال دارد چرا؟ برای اینکه این غصب است. اگر کسی می خواهد استفاده کند از یک مالی که بهایش را ندهد، این می شود غصب، چون می شود غصب صحت غسلش اشکال دارد با آب غصبی دارد غسل می کند. قبلاً در کتاب های فقهی و از آنجا به رساله های عملی این فرع آمده بود که اگر کسی می خواهد برود حمام غسل بکند قصد ادای آن اجرت را ندارد،یک؛یا قصدش این است که از مال حرام یا غیر مخمس و مانند آن پول حمامی را بدهد، دو؛ در هر دو صورت این تصرف تصرف غاصبانه است، چون تصرف غصبی است غسلش باطل است.

بنابراین فرع اول این است که اختصاصی به دِین منقطعه ندارد، دین متصل همین طور است معلوم المالک و مجهول المالک یکسان اند، متعذر الوصول و سهل الوصول یکسان اند، خمس و زکات با حق الناس یکسان اند، در همه موارد اگر چنانچه دینی بر عهده کسی باشد و قصد ادا نداشته باشد این حکم را دارد.پرسش: ...؟ پاسخ: قرض معاطاتی ثابت شد که وجهی ندارد، چون در قرض باید عین باشد قبض بشود در قرض، معاطاتی در کار نیست اعطا و اخذ است، قبض معاطاتی به این معنا که آدم یک پولی را به دیگری وام می دهد با قرائن می فهماند که این قرض است خب بله یقیناً ما قرض معاطاتی داریم لازم نیست که بگوید «اقرضت» این بگوید «اقترضت»، این مال را به او می دهد مشخص است که برای قرض است در معاطات تعاطی متقابل نیست؛ ولی اعطای در قبال قبض است باید قبض بشود و چون فعل خارجی شخصی است بله این قرض است و لازم نیست که صیغه باشد این عقد قرض هم با قول حاصل می شود هم با فعل؛ لذا قرض معاطاتی هم داریم غیر معاطاتی هم داریم؛ یعنی عین خارجی را به دیگری تملیک می کند در قبالش عوض همین را می خواهد و معلوم است که این قرض است.

مطلب دوم آن است که فرمودند عزل کند، عزل اگر به دستور شارع مقدس باشد در بعضی موارد که برخی ها نقل کردند نظیر عزل فطریه، این دین از ذمه به عین منتقل می شود و اگر بدون تفریط و افراط تلف شد ضمانی در کار نیست اگر شارع اجازه داد فرمود که شما وقتی دسترسی به مستحق ندارید این را عزل بکنید نظیر اینکه درباره فطریه بعضی ها گفتند اگر شارع مقدس خودش اجازه عزل دارد آن حق از ذمه به عین منتقل می شود و عین مال مردم می شود و اگر بدون افراط و تفریط از بین رفت دیگر کسی ضامن نیست، در اینجا اگر کسی دسترسی به طلبکار نداشت و عزل کرد، چون نص خاصی نداریم بر عزل، دلیلی بر انتقال دین از ذمه به این عین خارج نیست، و اگر بدون افراط یا تفریط تلف شد، این چنین نیست که این شخص ضامن نباشد این شخص ضامن است، چرا؟ چون نصی در کار نیست که بفرماید که شما عزل کن، این برای اطمینان خودش عزل کرد، پس بنابراین این نظیر فطریه و امثال فطریه نیست که تعین پیدا کند.

مسئله بعدی آن است که ایصال به حاکم شرع، امام و نائب امام که ولی غائب و قاصر است تعبیرشان این است که ولی غُیَّب و قُصَّر است این جایز است، واجب نیست؛ برای اینکه یکی از راه ها این است نه اینکه تعیین داشته باشد اگر تعبیر وجوب شده وجوب تخییری است، چون هم مسئله عزل هست، هم مسئله ایصاء هست، هم مسئله صبر کردن هست و مانند آن پس اگر گفتند جایز است یعنی واجب تعیینی نیست و اگر گفتند واجب هست یعنی واجب تخییری است.

ص: ۱۳۴۹

مطلب بعدی آن است که امام یا نائب امام در صورتی که انسان بداند که این مالک مرده است و وارث ندارد، وارث اوست چون امام وارث «مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ» (۱) است اما سه تا فرع است که یک فرعش درست است یک وقت است که ما یقین داریم که این شخصی که طلبکار بود وارث دارد منتها دسترسی به وارثش نداریم یا نمی شناسیم اینجا امام وارث نیست. فرع دوم آن است که ما نمی دانیم که او وارث دارد یکی از طبقات سه گانه یا وارث ندارد اینجا امام وارث نیست. فرع سوم آن است که ما یقین داریم که این آقا بلاوارث است؛یعنی هیچ طبقه ای از طبقات سه گانه ارث، از عمودین از برادر و خواهر و جد و جده و از اعمام و اخوال و امثال ذلک هیچ یک از این طبقات سه گانه برای او نیست. صورت چهارم فرع چهارم و طبقه چهارم امام است امام وارث «من لاوارث له» (۲) است نه اینکه مجهول المالک است ما می خواهیم بدهیم به او، نه اینکه ما دسترسی به مالک نداریم حالا- می دهیم به ولی او، این وارث حقیقی کسی است که وارث ندارد این طبقه چهارم ارث است. خب پس خیلی فرق است بین اینکه ما بدانیم که این شخص وارث دارد؛ ولی دسترسی نداریم یا شک داشته باشیم که وارث دارد یا نه، در این دو فرع اگر به امام می دهیم از باب اینکه او ولی غائب و قاصر است؛ ولی در فرع سوم که علم داریم این شخص وارث ندارد اگر به امام می دهیم به خود وارث داریم می دهیم با آن خیلی فرق می کند.

ص: ۱۳۵۰

۱- لکافی-ط اسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۷، ص۱۶۹.

۲- الکافی-ط اسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۷، ص۱۶۹.

مطلب بعـدی آن است که مـا یـک صـدقه واجبه داریم، مثـل زکات خمس و امثال ذلک اینها وقتی به دست صاحبش رسـید دیگر ذمه تـبرئه می شـود یـک صـدقه واجب نـداریم یـک تصـدّق واجب داریم به نحـو وجـوب تخییری، که اگر این تصـدّق صورت پـذیرفت معنایش این نیست که این مال صـدقه است اینکه می گوینـد در لقطه و امثال لقطه صـدقه بدهید نه اینکه این مال، صـدقه است، بر شـما واجب است که صـدقه بدهید به نحو واجب تخییری اگر نتوانستید حفظ بکنید، چون واجب، واجب تخییری است گاهی از آن به وجوب یاد می شود گاهی از آن به جواز یاد می شود که می گوینـد جایز است صـدقه بدهد. در این گونه از موارد اگر صاحبش پیـدا شد و گفت من راضـی نیسـتم بله ثوابش مال این شـخص است و آن مال را باید بپردازد؛ ولی در جایی که خود شارع مقـدس دسـتور به تصـدق داده باشد آنجا دیگر ذمه تبرئه می شود. خب پس خیلی فرق است بین آنجا که صدقه باعث ابراء ذمه است و آنجایی که باعث ابراء ذمه نیست.

مطلب بعـدی آن است که در مسـئله چهـارم مرحوم محقق(رضوان الله علیه) فرمودنـد: «الرابعه الـدین لا ـ یتعین ملکا لصاحبه إلا بقبضه فلو جعله مضاربه قبل قبضه لم یصح» (۱) این فرع ارتباط تنگاتنگی با مسـئله قرض ندارد جزء فروع کتاب مضاربه است، منتهـا یـک گـوشه اش چـون مربـوط بـه بحث مـاست و بعضـی از روایـات بـاب قرض به آن پرداختنـد اینجـا ذکر کردنـد این اختصـاص به قرض نـدارد مربوط به دین است که اعم از قرض است و غیر قرض، یک مطلب؛ دوم اینکه مسـئله مربوط به باب مضـاربه است نه بـاب قرض، این مطلب دیگر؛ ولی علی ای حـال مقصود این استیـک وقت است که ما می گوییم قبض شـرط اسـت ایـن در بـاب اصـل صـحت قرض اسـت کـه قرض وقـتی محقـق می شـود کـه قبض بشـود. قرض کلی در ذمـه صـحیح نیست؛یعنی زیـد به عمرو بگویـد من به شـما ده درهم قرض دادم که شـما در ذمه من مالک باشـی، چون قبض خارجی تحقق پیدا نکرد این قرض صـحیح نیست، زیرا وزان قبض در صحت عقد قرض، وزان قبض است در بیع صرف تقریباً؛ در بیع صرف گذشـته از ایجـاب و قبـول، قبض و اقبـاض خـارجی شـرط است که متمّم ملک است، در عقود دیگر این طور نیست در عقود دیگر خود ایجـاب و قبول مملّک است آن گاه قبض و اقباض وفای به آن عقـد است؛ ولی در مسـئله بیع صـرف، خود قبض و اقباض متمم عقـد بودنِ عقـد است نه ناظر به مقام وفا. طوری که اگر قبض و اقباض نشود ملکیت حاصل نخواهـد شد این مال بیع صـرف. در جریان عقد قرض هم بشرح ایضاً، مقرض یک چیزی را تملیک می کند، مقترض تملُّک می کند، منتها ضمانی که در عقـد قرض است ضـمان معاوضه نیست برخلاف بیع و امثال بیع، این ضـمان ید است شبیه مطلق دین ها. پس قبض لازم است، این را در اصـل در مقصـد اول که «القرض ما هو»؟ آنجا بیان فرمودنـد که قبض متمّم ملیکت قرض است و اگر در عقد قرض قبض و اقباض نشود قبضی در کار نیست، این را آنجا مطرح کردند. اما این مسئله چهارم که مربوط به مقصد ثالث است و در احکام قرض است و جزء مسائل هفت گانه قرض است و هیـچ یعنی هیـچ، هیـچ ارتباط ظاهری بین مقصد ثالث و مقصـد اول نیست یک چیز دیگری را می خواهند بیان کنند.

ص: ۱۳۵۱

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

مقصد اول بحث این بود که «القرض ما هو»؟

مقصد دوم این بود که اقراض «ما یصح اقراضه ما هو» (۱) ؟ قرض چه چیزی صحیح است؟ که اینها مربوط به مسائل گذشته بود.

مقصد سوم این است که احکام قرض و فروعات متفرع بر قرض چیست که هفت تا مسئله در آن مقصد ثالث است مسئله چهارم از مسائل مقصد سوم این است که اگر مالی را انسان قرض گرفت یا قرض داد وقتی قرض داد در ذمه قرض گیرنده و بدهکار این طلب دارد، خب حالاـ در ذمه او طلب دارد، حالاـ خواه به صورت قرض باشد خواه به صورت مطلق دین، «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (۲) یا نسیه خریده یا به بیع سلف چیزی را خریده که در ذمه زید چیزی را طلب دارد، حالا یا به او قرض داده یا او مال این را تلف کرده یا چیزی را او نسیه از او خریده یا چیزی را او به بیع سلف به او فروخته، به احد انحاء این زید در ذمه عمرو چیزی را طلب دارد. حالا که صورت مسئله روشن شد، معلوم می شود که مرحوم صاحب جواهر و امثال صاحب جواهر که می فرمایند این مربوط به باب ما نیست درست می گویند. این مربوط به باب مضاربه است یک و به بخش دین ارتباط دارد دو، نه خصوص باب قرض، اما چون یک ارتباط ضعیفی به باب قرض دارد این جا ذکر کردند. پس اگر زید در ذمه عمرو مالی را طلب دارد، خواه به او قرض داده باشد، خواه عمرو مال او را تلف کرده باشد بر اثر «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» یا به او دیه بدهکار باشد یا نسیه خریده باشد یا سلف فروخته باشد به نحوی از انحاء زید در ذمه عمرو چیزی را طلب داشته باشد تا قبض نشود ملک او نخواهد شد، چرا؟ چون کلی در ذمه، آثار خاص خودش را ندارد اصل ملکیت هست، اما یک تبصره ای هم در کنارش هست، می فرمایند اموال دو قسم اند: اگر شخص خارجی باشد جمیع آثار ملک بر او بار است به منزله شخص خارجی باشد مثل کلی فی المعین، جمیع آثار ملکیت بر آن بار است، اما اگر کلی در ذمه باشد بعضی از آثار بر آن بار است بعضی از آثار بر آن بار نیست با اینکه مال اوست. اگر زید یک مالی در دستش باشد جمیع آثار ملکیت بر آن مال بار است، چون آن مال است اگر کلی فی المعین ملک او باشد جمیع آثار بار است، اما اگر کلی فی الذمه ملک او بود؛یعنی زید در ذمه عمرو چیزی را مالک بود، چون کلی در ذمه هنوز مشخص نشد، بعضی از آثار ملکیت بر آن بار است، بعضی از آثار ملکیت بر آن بار نیست؛ مثلاًـ زید در ذمه عمرو طلبی دارد، با همان طلب می تواند معامله کند، خواه از زید چیزی را بخرد، خواه از عمرو و بکر و خالد چیزی را بخرد می تواند بگوید که من این کالا را خریدم ثمنش را هم طلبی است که من در ذمه زید دارم از زید بگیرید این درست است. اما بعضی از آثار ملکیت بر آن کلی در ذمه بار نیست اگر بخواهد به خود زید بگوید که من با شما عقد مضاربه می بندم که سرمایه از من کار از شما، آن سرمایه ای که من باید بپردازم همان طلبی است که من از شما دارم، اینجا صحیح نیست.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۲.

۲- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۲.

در عقـد مضاربه چون نص خاص داریم که مال بایـد نقدین باشد یا به منزله نقدین باشد، اگر چنانچه قبض خارجی نشود تعین پیدا نکند عقد مضاربه با او صـحیح نیست؛ چه خود آن شـخص بدهکار را عامل قرار بدهد چه شخص ثالث را، چه به شخص ثالث بگوید من با شـما عقد مضاربه می بندم، سـرمایه از من کار از شـما سود مثلاً مشترک و مانند آن، این سـرمایه ای که من باید به شـما بپردازم همان طلبی است که من در ذمه زید دارم با آن طلب شـما کار کنید و سود آن مثلاً مشترک که سـرمایه کلی است در ذمه بـدهکار و هنوز قبض نشـد و متعین نشـد. بنـابراین عقـد مضاربه با مالی که در ذمه کسـی هست صـحیح نیست، خواه طرف مضاربه خود بدهکار باشد خواه طرف مضاربه شخص ثالث. این مسئله چهارم از مسائل هفت گانه مقصد سوم محقق در متن شـرایع راجع به این قسـمت است نه راجع به اینکه قبض در قرض شـرط است. فرمود: «الرابعه الدین لایتعین ملکا لصاحبه الا بقبضه»، نه اینکه اصل ملکیتش زیر سؤال برود، اصل ملکیتش زیر سؤال نمی رود ملک اوست می توانـد با آن معـامله کنـد، امـا بخواهـد تعین پیـدا کنـد که آثـار ملـک متعین بر آن بار بشود این به قبض وابسـته است:«الـدین لایتعین ملکاً لصاحبه الا بقبضه فلو جعله مضاربه قبل قبضه لم تصـح» (۱) این مضاربه صـحیح نیست، این برای نص خاصی است که مرحوم صـاحب جواهر(رضوان الله علیه) از آن به عنوان روایتی که از وجود مبـارک امـام باقر(سـلام الله علیه) نقل شـده است، یاد می کنـد، گرچه اینهـا همه نور واحدنـد؛ ولی اصـل روایت از وجود مبـارک امام صادق(سـلام الله علیه) هست که در وسائل، جلد نوزدهم، صفحه ۲۳، باب پنـج از ابواب مضاربه این روایت را نقل می کننـد. این باب بیش از یک روایت ندارد. این روایت را مشایخ ثلاثه(رضوان الله علیهم) نقل کردند؛یعنی هم مرحوم کلینی نقل کرد هم مرحوم صدوق هم مرحوم شیخ طوسی، هر سه نقـل کردنـد، یـک روایت بیشـتر نـدارد. لکن مرحـوم صـاحب وسائـل عنـوانی که برای این بـاب پنـج ذکر کرد بـا این معنـون هماهنـگ نیست. در عنوان دارد که باب پنـج:«بَابُ أَنَّهُ لَا تَصِحُّ الْمُضَارَبَهُ بِالـدَّيْنِ حَتَّى يُقْبَضَ وَ يَجُوزُ لِلْمَالِكِ أَمْرُ الْعَامِلِ بِضَـمِّ الرِّبْحِ الَّذِی فِی يَدِهِ إِلَى رَأْسِ الْمَالِ» این باب دو تا عنوان برایش ذکر شده: یکی اینکه عقد مضاربه بدون قبض آن دین و تعین این دین در مال مشخص صحیح نیست که محل بحث است و محل ابتلاست الآن باید بخوانیم. عنوان دوم آن است که در عقد مضـاربه ممکن است که صـاحب سـرمایه به آن عامـل بگویـد این مبلغ سـرمایه من است، وقتی تجارت کردی سود بردی، مثلاً نیمی از سود مال شما نیمی از سود مال من، آن سود مرا لازم نیست به من بدهید، آن سود مرا جزء سرمایه قرار بدهید همچنان ادامه داشـته باشـد؛ آیـا این جـایز است یـا نه؟ بله فرمود جـایز است؛یعنی عنوان دوم این بـاب این است، منتها در این باب یک چنین روایتی را ایشان نقل نکرده یک روایت نقل کرده که آن روایت فقط ناظر به همان مسئله ای است که محل بحث ماست ناظر به عنوان دوم نیست.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

اما حالا اصل روایت: می فرماید که «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِي» وجود سکونی و امثال ذلک در این روایت باعث شد که صاحب جواهر بفرماید که بر فرض ضعف سند داشته باشد هم منجبر به عمل اصحاب است و هم ادعای اجماع کردند (۱) این اجماع گرایی مرحوم صاحب جواهر بالاخره مستحضرید که نباید کار دست یک فقیه بدهد در خیلی از موارد است ایشان چون سخنگوی جمهور فقهاست؛یعنی اگر ما خواستیم ببینیم که معروف بین فقها چیست یک وقت است که فرمایش علامه را نگاه می کنیم کتاب های علامه را نگاه می کنیم این فرمایش یک فقیه یا چند فقیه محدود به دست می آید، اما اگر خواستیم بگوییم که معروف بین فقها چیست، به تعبیر سیدنا الاستاد(رضوان الله علیه) ایشان می فرمود که ایشان لسان مشهور است؛ (۲) یعنی ما اگر خواستیم ببینیم که معروف بین فقها چیست این جواهر یک سند خوبیاست. در حقیقت سخنگوی جمهور فقهاست. این سلطنت فقهی که بزرگ فقیه حشرش با اولیای الهی دارد کم نظیر است. این واقع سلطان فقه است مدیریت خوبی دارد درست است که بعضی از موارد ممکن است مورد نقد قرار بگیرد هم صورت مسئله را خوب تحریر می کند، هم پیشینه تاریخی را خوب دارد، هم شهرت یا اجماع منقول یا اجماع محصل یا شهرت فتوایی اینها را زیر سلطه دارد، هم از هیچ نصی غفلت نمی کند، هم از تطور تاریخی و اقوال فقها مستحضر است، مدیریت کردن فقه کار هر کسی نیست که سرانجام یک خروجی خوبی داشته باشد، خب البته قابل نقد هست؛ ولی غالباً خروجی روشن و شفاف دارد سرگردان نیست. ایشان این روایت را از وجود مبارک امام باقر می دانند و بعد می فرمایند که این کاملاً سنداً جبران شده است چون اصحاب بر آن هستند این عظمت و جلال مرحوم صاحب جواهر یک فقیه را مرعوب نکند در بخش هایی ملاحظه می فرمایید اول ایشان وارد مسئله می شوند ادعای شهرت می کنند، بعد اتفاق اصحاب، بعد اجماع منقول بعد اجماع محصل بعد «کانه ضروری من الدین» بعد هم چند تا روایت نقل می کند، خب با بودن این روایات معلوم می شود اجماعی تعبدی در کار نیست دیگر. اگر اصحاب اتفاق دارند روی همین روایات فهمیدند نه اینکه اجماع تعبدی محض باشد اگر فهم فقهای بعدی موافق با فقهای قبلی نبود این محذوری ندارد. غرض این است که انسان مرعوب نشود از اینکه ایشان این مراحل را ذکر می کند بعد دفعتاً می گوید «فهو ضروری الدین»، این طور نیست.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۴۸.

۲-

الآن این مسئولین دولت ما حق هم با اینهاست در بسیاری از موارد مسائل اقتصادی به پیچ و خم فقهی می خورد و از حوزه ها توقع هم دارند، لکن این توقع یک توقع متقابلی است یک فقیه در حوزه که بحث می کند از همین موضوعات بحث می کند احیاناً یک «ان قلت قلت»ی فرض هایی را انجام می دهد، اما آنچه که محل ابتلای تجارت بین الملل است آن در دست فقهای حوزه نیست، مسئولین باید این موارد ابتلایشان را، این صورت مسئله ها را، این تجارت های گوناگون را، این انواع مقابله ها را، این انواع معاملات فضای حقیقی و مجازی را، اینها صورت مسئله را خب مشخص کنند به فقهای حوزه بدهند تا فقهای حوزه در کوتاه ترین مدت جواب اینها را می دهند الآن یک گله هست و گله هم حق آنهاست می گویند فقهای حوزه درباره اقتصاد اسلامی چه کردند؟ شما صورت مسئله را بدهید اینها به شما پاسخ می دهند. اینها با «ان قلت قلت» حوزوی نمی دانند مشکل شما چیست؟ آنچه که در فضای آسمان و زمین، فضای حقیقی و مجازی صورت می پذیرد که محل ابتلای شماست آن را عرضه کنید به فقه حوزه، تا از فقه حوزه جواب دریافت کنید این بهترین راه است.

مرحوم صاحب وسائل در این باب پنج؛یعنی صفحه۲۳ جلد نوزده، روایت را به این صورت نقل می کند «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی رَجُلٍ لَهُ عَلَی رَجُلٍ مَالٌ» درباره کسی که طلبی از دیگری دارد «فَیَتَقَاضَاه» طلبکار مالی را از بدهکار طلب می کند:«وَ لَمَا یَکُونُ عِنْدَه» بدهکار ندارد آن مال را که به طلبکار بدهد، آن گاه این طلبکار به بدهکار می گوید: «فَیَقُولُ هُوَ عِنْدَکَ مُضَارَبَةً»؛یعنی این مالی که من از شما طلب دارم و شما الآن ندارید بدهید می گویید من ندارم، این به عنوان سرمایه مضاربه باشد با این مال من کار کنید سرمایه از من کار از شماست سود مثلاً مشترک، آیا این درست است یا درست نیست؟ «وَ لَا یَکُونُ عِنْدَهُ فَیَقُولُ هُوَ عِنْدَکَ مُضَارَبَةً قَالَ لَا یَصْلُحُ حَتَّی تَقْبِضَهُ مِنْهُ» این مضاربه صحیح نیست مگر اینکه طلبکار این مال را از بدهکار بگیرد قبض کند، بعد بخواهد به او یا به دیگری بدهد برای عقد مضاربه عیب ندارد.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، جوابی که وجود مبارک حضرت دادند مشخص می کند به اینکه معیار نهایی، قبض است. نفرمود به اینکه اگر او دارا شد صحیح است، فرمود اگر شما گرفتی صحیح است. یک وقت است می گوییم معیار داشتن و نداشتن بدهکار است، آن حق مطالبه را تثبیت می کند می گوید: «وَ إِنْ کَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَی مَیْسَرَةٍ» (۱) این مال حق مطالبه است که طلبکار چه وقت می تواند مطالبه کند؟ آن وقتی که او دارد، وقتی که ندارد چه چیزی را مطالبه کند؟ پس صحت مطالبه و عدم صحت مطالبه متفرع بر آن است که بدهکار داشته باشد، این مال آن مسئله است. اما در مسئله مطالبه محل بحث نیست، در مسئله مضاربه محل بحث است می فرماید این صحیح نیست :«حتی تقبضه» نه اینکه او داشته باشد پس بنابراین هاهنا امران و فرعان: یک فرع در این است که طلبکار کی می تواند مطالبه کند؟ آن وقتی که بدهکار دارد اگر ندارد که(وَ إِنْ کَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَی مَیْسَرَةٍ). فرع دوم آن است که کی می تواند با او عقد مضاربه برقرار کند؟ این را بیان حضرت این است که «حتی تقبضه» وقتی مال را گرفت سرمایه آمد به دست طلبکار، آن وقت می تواند این را به عنوان رأس المال برای عقد مضاربه در اختیار او یا در اختیار دیگری قرار بدهد، معیار جواب حضرت است که فرمود: « لَا یَصْلُحُ حَتَّی تَقْبِضَهُ مِنْهُ».

۱- بقره/سوره۲، آیه ۲۸۰.

مشکلی که در این روایت است که مرحوم صاحب جواهر به هر دو قسمتش اشاره کرد، (۱) یکی سندی است که وجود سکونی است که گفتند مورد عمل اصحاب است، چون اتفاق اصحاب است اینجا، یکی هم کلمه «لایصلح» است نه «لایصح» این «لایصلح» خیلی ظهوری در حرمت و بطلان ندارد نه در حکم تکلیفی نه در حکم وضعی. می فرماید اصحاب هم از سایر قرائن از آن صحت فهمیدند که «لایصلح» یعنی «لایصح» و معیار قبض است. پس بنابراین یک وقت است که ما می گوییم طلبکار کی می تواند از بدهکار مطالبه کند؟ این شرطش آن است که او داشته باشد بر اساس (وَ إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ). یک وقت است که طلبکار کی می تواند به بدهکار بگوید این رأس المالی که من از شما دارم، با این مضاربه کنید سودش مشترک، این را حضرت نفرمود تا اینکه او داشته باشد، فرمود او وقتی صحیح است که شما از او قبض بکنید.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، منظور آن است که عین خارجی در بعضی از موارد حرف اول را می زند در بیع صرف این چنین است، یک؛ در عقد قرض این چنین است، دو؛ چون نمی شود کلی را به دیگری قرض داد! با اینکه انسان مال است دیگر، الآن زید در ذمه‌ شخصی طلبی دارد آن طلب را نمی تواند به عمرو قرض بدهد؛ ولی آن طلب را می تواند ثمن معامله قرار بدهد. آثار ملکیت بر آن طلب بار هست، چون ملک اوست ولی بخواهد قرض بدهد صحیح نیست باید که قبض بشود با آن بیع صرف بکند صحیح نیست برای اینکه قبض بشود، با آن بخواهد مضاربه بکند صحیح نیست برای اینکه باید قبض بشود. بعضی از احکام است که متفرع بر قبض است، چون متفرع بر قبض است نظیر بیع صرف نظیر عقد قرض نظیر عقد مضاربه، لذا داشتن و نداشتنِ طرف معیار نیست، اگر هم دارد کافی نیست باید قبض بشود. بنابراین اگر کلمه «لایصلح» در این روایت است به قرائنی ایشان بر «لایصح» حمل کردند و اگر سکونی و امثال سکونی در این روایت است به قرینه اتفاق اصحاب این را بر روایت معتبر حمل کردند و این به مسئله باب مضاربه مربوط است نه به باب قرض، حالا ـ چون در باب قرض شعبه ای از شعبات آن مطلق دین است اینجا ذکر کردند وگرنه این مسئله چهارم جزء مسائل باب مضاربه است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۴۸.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

کتاب قرضی که مرحوم محقق در شرایع عنوان کردند، سه مقصد داشت: مقصد اول، تبیین ماهیت عقد قرض بود، مقصد دوم، چیزی که قرض دادنِ آن صحیح است، مطرح شد که باید عین شخصِ خارجی باشد، مقصد سوم، مسایل و فروع مترتب بر قرض بود.

در مقصد سوم هفت مسئله به عنوان مسایل قرض مطرح کردند که چهار مسئله از این مسایل هفت گانه گذشت. مسئله پنجم این است: «الخامسه الذمی إذا باع مالاً یصح للمسلم تملکه کالخمر و الخنزیر جاز دفع الثمن إلی المسلم عن حق له و إن کان البائع مسلما لم یجز». (۱) در کتاب قرض بعضی از مسایلی که مربوط به دیْن است که اعم از قرض است مطرح می شود و برخی از مسایلی که نه مربوط به قرض است، نه مربوط به دیْن بلکه اصل مالیّت در آن مطرح است، آن را هم عنوان کردند.

ص: ۱۳۵۷

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

آنچه که به عنوان عقد مضاربه در بحث دیروز مطرح شد، اختصاصی به باب قرض نداشت و آنچه که در بعضی از امور به عنوان مطلق دیْن مطرح است، اختصاصی به باب قرض ندارد، مسئله پنجم هم به هیچ وجه ارتباطی به مسئله قرض یا دیْن ندارد، درباره اصل مالیّت است و آن این است که بر اساس روایات فراوانی که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ [سبحان تعالی] إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (۱) اگر کالایی را دین، حرام کرده یا کاری را حرام کرده، جزء مکاسب محرمه خواهد بود، ثمن آن کالا و اجرت این کار حرام است. قبلاً هم ملاحظه فرمودید که مکاسب محرمه بر اساس همین دو محور بحث می کند که چه کالایی حرام است و چه کاری حرام است. سایر کسب های محرم؛ نظیر کسب ربوی و مانند آن در مکاسب محرمه مطرح نیست، در مکاسب محرمه که مرحوم شیخ و بسیاری از آقایان مطرح کردند بر اساس همین دو محور است که چه کالایی حرام است و چه کاری حرام است. اگر کالاـ حرام بود، ثمن آن حرام است «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»و اگر کار حرام بود، اجرت آن هم حرام است روی همین معیار روایات فراوانی دارد که اگر چیزی را خدا حرام کرده، ثمن آن را هم حرام کرد؛ اما روایات دیگری هم دارد که اگر ذمی به مسلمان بدهکار بود، حالا یا قرض داشت یا مطلق دیْن بود یا نه اصلاً بدهکار نبود، پولی دارد می خواهد با آن پول با مسلمان معامله کند یا آن پول را هبه کند به مسلمان، این ذمی اگر شرایط ذمه را عمل کرده است؛یعنی مخفیانه خمر می فروشد نه علنی، خمر را خدا حرام کرده است و ثمن آن را هم حرام کرده است؛ اما چون ذمی آن را حلال می داند، برابر قاعده الزام و سایر روایاتی که می گوید سنّت هر قومی را شما محترم بشمارید، اگر ذمی که شرایط ذمه را عمل می کند، مخفیانه خمری را فروخت، درست است که «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»؛ اما این در حوزه اسلامی است، چون ذمی معتقد است به حلیّت خمر، برای او این حکم نیست، این ثمن را مالک می شود. با آن ثمن می تواند، دیْن

خود را نسبت به مسلمان بدهد،یک مسلمان، پولی را وام داده بود به ذمی، کالایی را به ذمی فروخت و این ذمی نسیه خرید، حالا بنا شد که مال مسلمان را برگرداند و این مسلمان هم می داند که این ذمّی در اثر خمرفروشی این مال را به دست آورده است، این ثمن، ثمن خمر است. روایات دارد که این کار حلال است،بر اساس قاعده الزام. اگر این کار را مسلمان می کرد حلال نبود و اگرحربی می کرد بنا بر اینکه حربی، حکم ذمّی را ندارد و قاعده الزام درباره او نیست، این حکم را ندارد، فقط ذمّی اگر این کار را می کرد صحیح است پس ذمّی اگر خمرفروشی کرده پولی به دست آورده آن پول حکم مال حلال را دارد هم می توانـد دیْن خود را نسبت به مسلمان ادا کنـد، هم می تواند با آن پول کالایی را از مسلمان بخرد بر اساس قاعده الزام این مال می شود صحیح.

۱- الخلاف، الشیخ الطوسی، ج۳، ص۱۸۴.

حالا اصل فرع که مسئله پنجم است ملاحظه بفرمایید: «الخامسه الذمّی اذا باع مالا یصح للمسلم تملکه» (۱) اگر کاری انجام بدهد؛ حالا یا در اثر قمار یا در اثر خمر فروشییا خنزیر فروشییا کاری که حرام هست، اجرت آن کار را گرفته فرق نمی کند، کالاـ حرام باشد یا کار حرام باشد، اگر کالا حرام باشد، ثمن آن حرام است:«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ«و اگر کار حرام بود، اجرت آن حرام است آن نصوصی که می گوید:«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ«اختصاصی به کالا ندارد، کار حرام همین طور است. «الذمّی إذا باع مالاـ یصح للمسلم تملکه کالخمر و الخنزیر جاز دفع الثمن إلی المسلم» آن پول را می تواند، اگر دیْنی به مسلمان داشت، قرضی از او گرفت یا مطلق دیْن در ذمه او بود، آن پول را می تواند به مسلمان بدهد و مسلمان هم می تواند آن را تملک کند، ولو می داند که این ثمن، ثمن خمر است. «جاز دفع الثمن الی المسلم عن حقّ له» این فرع اول.

«ولو کان البائع مسلما لم یجز» اگر مسلمانی- معاذ الله – آمد و خمرفروشی کرد، چون خمر برای مسلمان حرام است و ثمن او حرام است مالک این مال نمی شود، وقتی مالک این مال نشد، نمی توان این مال را به عنوان ادای قرض یا ادای مطلق دیْن به این طلبکار بدهد.

پس دو فرع از فروع سه گانه را ایشان مطرح کردند «بالصراحه»، یکی درباره ذمّییکی درباره مسلمان. کافر حربی، حکم ذمّی را ندارد، اگر کافر حربی این خمر و مانند آن را فروخت، مالک نمی شود چه اینکه مسلمان اگر این کار را کرد مالک نمی شود، برای اینکه بر اساس قاعده الزام، آنها به شریعتی معتقد نیستند؛یعنی کافر حربی و مسلمان هم که موظف است که بر اساس «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ« عمل کند. این حکمی را که ایشان بیان فرمودند، حالا سند این حکم چیست؟ که اگر ذمّی این کار را کرد، جایز است، حربی جایز نیست، مسلمان هم جایز نیست.

ص: ۱۳۵۹

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

روایاتی که در مسئله هست، به استناد قاعده الزام است. قاعده الزام،یعنی هر ملتی را برابر با احکام و شرایع آنها ملزم کنید، شرایع آنها را محترم بشمارید و با همان شریعت معامله کنید؛ قاعده الزام. باید عمل درباره این قاعده به طور اجمال بحث کرد نه تفصیل، چون تفصیل جای آن این جا نیست، این یک و ثانیاً این قاعده تأسیسی است یا امضایی؟ این دو، و قلمرو آن قاعده هم مشخص شود که همین است که محقق در متن شرایع گفتند یا اوسع از آن است؟ مستحضر هستید که اسلام گرچه در سه حوزه به تدریج برنامه ریزی کرده است، ولی در آغاز آن جهانی بود، این دو تا اصل کلیّت و دوام؛ یعنی همگانی و همیشگی، این دو تا اصلی که «الاسلام کلی لجمیع البشر، دائم الیوم القیامه» این کلیّت و دوام؛یعنی همگانی و همیشگی، این در متن اسلام است به مقتضای خاتمیت آن؛ لکن در مقام ابلاغ در مقام اجرا اول از (أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِين) (۱) شروع شده (لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِك) (۲) شروع شده بعد از حوزه «جزیره العرب» از امت گذشته به اهل کتاب رسیده، بعد از اهل کتاب هم گذشته به سایر ملل، ولو مشرك باشند، ولو ملحد باشند، به آنها هم رسیده. پس کل انسان چه اسلام آورده باشند، چه جزء اهل کتاب باشند، چه جزء مشرکین باشند، چهملحد باشند، همه اینها زیر پوشش برنامه های اسلامی هستند؛ منتها این احکام ابلاغ شده است. وقتی جامعه اسلامی با سایر جوامع دارد زندگی می کند، الآن همین طور است، کشور اسلامی هم مسلمان ها با یکدیگر معامله می کنند با کشورهای اسلامیدیگر معامله می کنند، هم با یهودی ها و مسیحی ها و زرتشتی ها با هم معامله می کنند، هم با بت پرست ها معامله می کنند، هم با کمونیست ها آنهایی که ملحد هستند، معامله می کنند، آنها هم خیلی از چیزها را مورد خرید و فروش قرار می دهند که اسلام آنها را امضا نکرده، پولی که در دست آنهاست قابل معامله است، ولو از راهی به دست آورده باشند. این حکم جهانی است، اختصاصی به ما مسلمان ها ندارد، سایر ملل هم همین حکم جهانی را دارند، تمام مردم روی کره زمین با هم معامله می کنند، دارای هر ملت دارای هر نحله باشند، چه موحّد و چه مشرك و چه ملحد، چه شیعه و چه سنی، چه مسلمان،چه یهودی، چه مسیحی، چه زرتشتی، این یک حکم تأسیسی نیست،یک حکم امضایی است، قبل از اسلام این گسترش بود، بعد از اسلام هست، در حوزه مسلمین هست، در حوزه غیر مسلمین هست که مردم روی کره زمین با هم داد و ستد می کنند، پول یکدیگر را محترم می شمارند، ولو هر کدام برای خود یک قانون خاص دارند از نظر حلال و حرام بودن صحیح و باطل بودن.

ص: ۱۳۶۰

۱- شعراء/سوره۲۶، آیه۲۱۴.

۲- زخرف/سوره۴۳، آیه۴۴.

اینکه فرمود اگر ذمّی این کار را کند، این بعید است که اختصاص داشته باشد به ذمّی، روایاتی که مربوط به قاعده الزام هست، تأسیسی نیست، امضایی است و امضای آن هم گسترده است؛یعنی هر بشری با بشر دیگر روی زمین با قراردادهای مالی داد و ستد دارند، پول هر مملکتی هم محترم است و کارهای هر مملکتی هم برای خود آنها محترم است، دیگران که بخواهند با او معامله کنند کاری به صحّت و فساد آن معامله ندارند با پول آنها کار دارند، ولو آن پول از کالای حرام یا کار حرام به دست آمده باشد؛ البته بعضی از امور است، که جزء کالا نیست، جزء کار نیست، ظلم است، سرقت است و مانند آن، این هم بین المللی است، هر ملتی این را ناروا می دانند، اینها بحث های آن جداست؛ اما عمده آن است که آیا این نصوص الزام مخصوص اهل کتاب است یا درون مذهبی مخصوص شیعه و سنی است یا نه هم از لحاظ مذهب اعم از شیعه و سنی را می گیرد هم از لحاظ دین اهل کتاب را می گیرد هم از لحاظ انسانیّت که هیچ دینی هم در کار نباشد، ذمّی حربی را هم می گیرد.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، دو حرف است، مالک می شود یا نه؟ می تواند او را استعمال کند یا نه؟ الآن بحث در جواز استعمال که نیست، یقیناً ظرفی که آنها در آن غذا خوردند، این را باید بشوید، لباسی که آنها پوشیدند، این را باید بشوید؛ اما آیا مالک می شود یا نه؟ در اصل تملک است، در اصل تملک فرمودند؛ بله، مالک می شود، پس ما هستیم و وضع کنونی جهان قبلاً۔ همین طور بود، الآن هم همین طور است اختصای به ما هم ندارد، سایر مردم هم همین طور هستند که به قانون دارج هر کشوری احترام می گذارند، خواه آن کشور اهل ملت و نحله باشد یا مشرک باشد یا ملحد باشد یا نه، مذاهب خاص دیگر داشته باشد، این یک امر رایجی است.

ص: ۱۳۶۱

بنابراین اینکه اسلام آمد،برابر قاعده الزام فرمود شما هر ملتی را برابر قانون خود با آنها عمل کنید، این می شود امر امضایی، نه امر تعبدی، تأسیس نیست به دلیل اینکه قبل از اسلام این قانون بود، بعد از اسلام آنهایی هم که اسلام را قبول ندارند، این قانون را دارند که مردم روی زمین هر کسی با قانون کشور دیگر رفت و آمد مسالمت آمیزی می تواند داشته باشد و مالیّت آنها را هم محترم می شمارد حالا ما بگوییم این مخصوص ذمّی است و حربی را شامل نمی شود، الآن قسمت مهم مردم روی کرده زمین که در برابر موحّدان هستند، اینها حربی هستند برای اینکه یا اهل کتاب نیستند یا اگر اهل کتاب باشند به شرایط ذمّه عمل نمی کنند، چون چنین است، حکم حربی را دارند و جامعه اسلامی هم با آنها معامله می کند، معامله دو تا مسلمان را می کند، معامله دو تا مسلمان و اهل کتابی که شرایط ذمّه را عمل کرده می کند. بنابراین این قاعده الزام که قاعده امضایی است نه تأسیسی، امضای چیزی است که جهانی است، اختصاصی به امضای کار ذمّی ندارد بلکه غیر ذمّی را هم دربر می گیرد،قبل از اینکه این روایات این باب ها را هم بررسی کنیم، تا حدودی این فروع جزیی هم حکم آن مشخص است و آن این است که اگر چنانچه ذمی مسلمان شد، حالا خمری را نسیه خرید یا نسیه فروخت، حالا که مسلمان شد دیگر حق ندارد آن پول را بگیرد، چرا؟ برای اینکه الآن دیگر مالک نیست، قبلاً- خمرفروشی داشت، خمری را فروخت نسیه، بعد حالا- که مسلمان شد دیگر آن پول را نمی تواند بگیرد، و بالعکس مشتری خرید، حالا که مسلمان شد دیگر نمی تواند آن را بپردازد، این گونه از موارد در بعضی از نصوص دارد که اگر مسلمانی خمر و خنزیری را مثلاً- به کسی فروخت، پولی گرفت، صدقه بدهد، در روایاتی که دارد، صدقه بدهد؛یعنی مال خود را صدقه بدهد؟ اینکه مالک نشد، یا نه از طرف صاحب خود صدقه بدهد یا به عنوان «مجهول المالک» صدقه بدهد یا به اذن امام صدقه بدهد، غرض این است که از طرف خود نمی تواند صدقه بدهد، چون خود مالک نشد.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، دیگر حالا آلوده نیست بر اساس قاعده الزام. بر اساس قاعده فرمود که شما هر کسی را، نحله ای را ملتی را که دارند، محترم بشمارید و حکم حلال بر آن بار کنید، پس این مالی که در دست ذمّی هست بر اساس قاعده الزام، حلال است. آن مال حلال را دارد به مسلمان ادا می کند نه مال حرام را. عبارت محقق هم در متن شرایع این است که «الذمی اذا باع مالایصح للمسلم تملکه کالخمر و الخنزیر جاز دفع الثمن الی المسلم عن حق له» (1) اگر مسلمان حقی به عهده ذمّی داشت، حالا یا قرض داد یا مطلق دیْن بود یا نسیه فروشی کرد یا سلف فروشی کرد، به نحوی این مسلمان حقی در ذمّه آن کافر ذمّی داشت، او می تواند به عنوان ادای حق ثمن این خمر را به این شخص بپردازد روی قاعده الزام. پرسش: ...؟ پاسخ: نه، برای اینکه قاعده الزام اعم است. اگر کافر حربی هم باشد، همین طور است، آدم وقتی نداند حلال است یا حرام بر اساس قاعده «ید» می تواند عمل کند، ما نمی دانیم که این را از راه حرام به دست آورده یا از راه حلال به دست آورده،«ید» اماره ملکیت است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

حالا- روایات مسئله را ملاحظه بفرمایید، این روایات بخشی در باب تجارت هست، بخشی هم در باب ارث، روایاتی که در باب تجارت استوسائل جلد هفدهم صفحه۲۳۲ باب شصت از ابواب «ما یکتسب به» چند تا روایت دارد؛ البته بعضی از روایات ممکن است که مبتلا به ضعف سند باشد؛ ولی روایات معتبر در آن هست؛یک، مورد عمل اصحاب هم هست؛ دو.

روایت اول را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ مَنْصُورٍ» (۱) نقل کرد که از آن به صحیحه هم یاد می شود «قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام لِی عَلَی رَجُلٍ ذِمِّیٍّ دَرَاهِمُ» من چند دراهم از او طلب دارم حالا- یا کالایی را به او فروختم یا برای او کار کردم یا به او قرض دادم،بالاخره دیْنی است از من در ذمّه این ذمّی. «لِی عَلَی رَجُلٍ ذِمِّیٍّ دَرَاهِمُ فَیَبِیعُ الْخَمْرَ وَ الْخِنْزِیرَ وَ أَنَا حَاضِرٌ» گرچه او علنی در بازار مغازه خمرفروشییا خنزیر فروشی ندارد، ولی چون من با او رابطه تجاری دارم، از نزدیک از کار مخفی او باخبر هستم، در حضور من خمرفروشی کرده، خنزیر فروشی کرده، پول را گرفته حالا آن پول را می خواهد به عنوان ادای من بدهد، من بگیرم یا نگیرم؟ «لِی عَلَی رَجُلٍ ذِمِّیٍّ دَرَاهِمُ فَیَبِیعُ الْخَمْرَ وَ الْخِنْزِیرَ وَ أَنَا حَاضِرٌ» او علناً فروش نکرده که شود گفت برخلاف شرایط ذمّه عمل کرده، ولی در کنار مغازه مخفیانه وقتی کار می کرد، من آن جا حضور داشتم، «فَیَحِلُّ لِی أَخْذُهَا» من می توانم آن دراهم را به عنوان ادای حقم بگیرم؟ «فَقَالَ إِنَّمَا لَکَ عَلَیْهِ دَرَاهِمُ فَقَضَاکَ دَرَاهِمَکَ» تو فقط دراهمی از او طلب داری او هم دراهم تو را داده،چکار داری از کجا گرفته! این همان قاعده الزام است؛ البته تصریح به قاعده الزام نیست، جزء فروعات قاعده الزام است، تصریح آن در نصوص دیگر است که «الزموهم ما الزموا علی انفسهم» که آن را هم به خواست خدا می خوانیم.

ص: ۱۳۶۳

۱- الکافی- ط اسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۳۲.

روایت دوم که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) نقل کرد این است «وَ عَنْ عَلِیٍّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ علیهما السلام» از وجود مبارک امام باقر، این روایت هم معتبر است «فِی رَجُلٍ کَانَ لَهُ عَلَی رَجُلٍ دَرَاهِم» مردی از دیگری دراهمی طلب داشت «فَبَاعَ خَمْراً وَ خَنَازِیر» این بدهکار خمری را فروخت یا خنزیرهایی را فروخت، «وَ هُوَ یَنْظُر» در حضور این طلبکار این خمر و خنزیر را فروخت: «فَقَضَاه» دیْن آن طلبکار را از پول خمر و خنزیر داد، چون «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ» این پول نمی تواند حلال باشد، آیا می توان این پول را گرفت یا نه؟ «فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ أَمَّالِلْمُقْتَضِی فَحَلَالٌ وَ أَمَّا لِلْبَائِعِ فَحَرَامٌ» (۱) این جا سخن از ذمّی و اینها نیست، باید تقیید شود به ذمّی، وگرنه یک مسلمانِ خمرفروش این کار را کند، نمی توان از آن پول به عنوان ادای دیْن استفاده کرد. حضرت فرمود آن که در صدد گرفتن دیْن خود است برایاو حلال است؛ اما کسی که خمرفروشی کرده خنزیر فروشی کرده،برای او حرام است. این جا سخن از ذمّی و امثال ذمّی نیست، این اگر هست اطلاق آن باید تقیید شود به ذمّی.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، این ترک استفصال مال، جایی است که سؤال عام باشد، این قاعده «ترک الاستفصال فی حکایات الاحوال ینزل منزله العموم فی المقال» (۲) مال جایی است که سؤال سائل مطلق باشد،یک و مجیب استفصالی نکند تفصیلی ندهد، این سؤال را؛ دو، بر اساس همین اطلاق سؤال سائل پاسخ بدهد؛ سه، گویا اینکه این اطلاق در کلام خود امام(علیه السلام) است؛ چهار، این می شود ترک استفصال؛ اما وقتی سؤال سائل مخصوص است،یقیناً جواب عموم یا اطلاق ندارد؛ اما در اینجا سؤالاً و جواباً مطلق است، در روایت اول مخصوص ذمّی است؛ اما در روایت دوم دارد که «فِی رَجُلٍ کَانَ لَهُ عَلَی رَجُلٍ دَرَاهِمُ فَبَاعَ خَمْراً وَ خَنَازِیرَ وَ هُوَ یَنْظُرُ فَقَضَاهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ أَمَّا لِلْمُقْتَضِی فَحَلَالٌ وَ أَمَّا لِلْبَائِعِ فَحَرَامٌ» او گرفتار است، کار دارد این شاید بتواند، قاعده الزام بین المللی را تصویب کند حالا او یک مشکلی دارد به نظر ما، ولی برای شما حلال است بر اساس قاعده الزام.

ص: ۱۳۶۴

۱- الکافی- ط اسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۳۲.

۲- قوانین الاصول، المیرزا ابوالقاسم القمی، ص۲۲۵. .

وقتی شما روی کره زمین زندگی می کنید، باید با هم یک زندگی مسالمت آمیزی داشته باشید،یکدیگر را قبول کنید این جزء احکام بین المللی اسلام است، نه مربوط به شیعه است، نه مربوط به سنی که احکام درون گروهی باشد، نه مربوط به مسلمان ها و اهل کتاب است که مربوط به موحدان باشد، بلکه جزء احکام بین المللی اسلام است که هر انسانی نسبت به انسان دیگر حکم آن این است،شما که مسلمان هستید، برای شما حلال است به استناد قاعده الزام، او حالا گرفتار یک کار حرامی شده است. این اگر مشکل دیگری برای این روایت دوم پیش نیاید، این می تواند توسعه همان روابط بین الملل را امضا کند و دقیق تر از فتوایی است که مرحوم محقق در متن شرایع داد.پرسش: ...؟ پاسخ: چرا شارع مقدس گفته، ولی او گوش نمی دهد. احکام برای جامعه بشری است که این دو تا اصلی که اشاره شده است،«الکلیت، الدوام» کلی است، دائمی است «حرمت علیکم الخمر» مال جوامع بشری است، دیگر حالاـ آنها عمل نمی کنند مطلب دیگر است وگرنه (رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) (۱) حکم جهانی است حالا آنها عمل نمی کنند بسیار خوب ما حالا بیاییم آنها را حدّ «شارب الخمر» بزنیم نه، پولی را که آنها از راه خمرفروشی به دست آوردند بگوییم قبول نداریم، نه این طور نیست ما مادامی که روی کره زمین زندگی می کنیم این روابط بین الملل را باید محفوظ بداریم، آنها از ما چیزی می خرند ما هم از آنها چیزی می خریم، ما کالای محرّم را نمی توانیم از آنها بخریم، ولی پولی که دست آنها هست، می توانیم با آن معامله بکنیم، ولو می دانیم این پول را از راه حرام به دست آوردند؛یعنی از راه کالای محرم به دست آوردند.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، مکلف هستند؛ لذا معصیت کردند؛ لذا حضرت فرمود: «وأَمَّا لِلْبَائِعِ فَحَرَامٌ»؛ منتها ما برابر قاعده الزام که زندگی جامعه بشری را روی کره زمین سخن نکنند، با آنها رابطه حلال داریم، مال را شارع مقدس گفته حلال است، ولی خود آن کالا را حق خرید و فروش نداریم، آنها معصیت کردند، چون مکلف به فروع هستند، شارع فرمود که برای آنها حرام است «و أَمَّا لِلْبَائِعِ فَحَرَامٌ» این روایت دوم را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی با یک سند دیگر هم آن را نقل کرده است. (۲) مرحوم صاحب وسائل می فرماید که این روایت دوم محمول است «عَلَى أَنَّ الْبَائِعَ ذِمِّی» (۳) حالا معلوم نبود که این بایع چه کاره است.

۱- مائده/سوره۵، آیه ۹۰.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۹۵.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۲۳۳، أبواب مایکتسب به، باب ۶۰، ط آل البیت.

روایت سوم که مرحوم کلینی نقل کرده است از «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن ابن ازینه عن زراره عن ابی عبدالله علیه السلام» این است که «فی الرجل یکون لی علیه الدراهم» به حضرت عرض کرد من چند درهم از کسی طلب دارم «فیبیع بها خمرا و خنزیرا ثم یقضی منها» با آن پول خرید و فروش خمر و خنزیر دارد، بعد از درآمد آن فروش خمر و خنزیر دیْن مرا می خواهد ادا کند «قال: علیه السلام لابأس أو قال خذها» این تردید از سائل است، سائل می گوید که من نمی دانم حالا- تعبیر حضرت این است که «لابأس» عیب ندارد یا فرموده است «خذها» بگیر. مرحوم صاحب وسائل می فرماید که این محمول است بر عدم علم. این سخن از عدم علم نیست برای اینکه خود آن سائل می گوید که او خرید و فروش خمر و خنزیر دارد.

روایت چهارم این باب را که مرحوم کلینی از محمدبن الحسن مرحوم شیخ طوسی «بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَثْعَمِيِّ» نقل می کند این است که خثعمی می گوید من از وجود مبارك امام صادق(سلام الله علیه) سؤال کردم «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَنَا عَلَيْهِ الدَّيْنُ» ما از کسی طلبی داریم، این بدهکارِ ما «فَيَبِيعُ الْخَمْرَ وَ الْخَنَازِيرِ» خمر و خنزیر را می فروشد «فَيَقْضِينَا» دیْن ما را از پول خمر و خنزیر ادا می کند، «فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ» این عیب ندارد، حلال است این را در همین باب الزام نقل کردند، در باب ذمّی نقل کردند، به قرینه سایر روایات که «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»معلوم می شود، در حوزه اسلامی نیست، این فروشنده مسلمان نیست، بلکه اهل ذمّه است، چون هیچ فرقی ندارد که برای گیرنده حلال باشد برای فروشنده حرام، این طور نیست. اگر در حوزه اسلامی است فروشنده هم مسلمان است، بر اساسقاعده «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»برای هر دو حرام است معلوم می شود به قرینه سایر روایات محمول است بر جایی که آن فروشنده ذمی باشد.

روایت پنجم این باب که مرحوم شیخ طوسی «عن عبدالله بن وحی عن ابن مسکان و ابن مسکان عن ابی بصیر» نقل می کند که ابی بصیر می گوید: «سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الرجل یکون له علی الرجل مال فیبیع بین یدیه خمرا و خنازیر یأخذ ثمنه قال لابأس» اینها همه مطلق است، اعم از مسلمان و ذمّی و حربی است، ولی به قرینه روایاتی که کار را مخصوص به ذمّی کرده است تقیید می شود به جایی که فروشنده ذمّی باشد این روایت پنجم که مرحوم شیخ طوسی نقل کرد این است که مردی از طرف دیگری طلب دارد آن بدهکار با فروش خمر و خنزیر ثمنی به دست می آورد با آن ثمن بخواهد دیْن این مسلمان را ادا کند، حضرت فرمود:«لابأس» معلوم می شود که آن فروشنده، ذمّی بود اینها در باب شصت از ابواب «ما یکتسب به» است.پرسش: ...؟ پاسخ: حربی قاعده الزام می گویند درباره او نیست او «لامذهب» است چیزی ندارد، قاعده الزام می گوید که قانون هر ملتی محترم است،اهل کتاب کتابی دارند به زعم خود مسیحی ها آن طور هستند،یهودی ها این طور هستند و زرتشتی ها آن طور هستند؛ اما این را ما چه الزام بکنیم؟ می گویند اینکه مرحوم محقق در متن شرایع ذمّی را عنوان کرده است، برای اینکه حربی دینی ندارد تا ما بگوییم «الزموهم علی ما الزموا علیهم النفسهم»؛ (۱) البته شاید به جایی برسیم که قاعده الزام اهل کتاب را شامل می شود که هیچ، کافر حربی را هم شامل می شود چه اینکه الآن ما همین طور داریم معامله می کنیم، الآن دولت اسلامی با دولت هایی که اصلاً یا بت پرستند یا کمونیست هستند،مارکسیست هستند، موحّد نیستند، اصلاً اهل ذمّه نیستند، مردم مادامی که روی کره زمین هستند، می توانند روی قاعده و قانون کشور یکدیگر عمل کنند این قبلاً بود و اسلام هم این را امضا کرده است، بنابراین این تقییدی که مرحوم محقق در متن شرایع آورد (۲) شاید نتوان با آن موافقت کرد.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، برای نظم جهانی و زندگی مسالمت آمیز چیزی را فعلاً ترخیص کرده است، نه اینکه این کار عقوبت اخروی هم ندارد، نه اینکه شارع مقدس حلال کرده باشد، برای اینکه بشر بالاخره باید زندگی بکند یا نه؟ «تسهیلاً للامه» گفتند که اگر قانون باشد؛ بله، اما اگر بر اساس سرقت بود، سرقت روی قانون نیست و از ظلم و رشوه و مانند آن بود این دیگر قانونی نیست در هیچ ملتی روی میزی و زیر میزی حلال نیست، اختلاس حلال نیست، ظلم حلال نیست، اینها قانون نیست؛ اما برای بعضی از کشورها خمر و خنزیر؛ مثلاً خرید و فروش آن عیب ندارد یا ماهی فلس دار و بی فلس یک حکم دارد، قانون آنها این است، چون قانون آنها این است، اسلام می توانند به ما بگوید: «الزموهم علی ما الزموا به انفسهم»؛ البته این «فیه بحث» افرادی مثل مرحوم محقق و امثال محقق(رضوان الله علیه) درباره کافر حربی این فتوا را نمی دهند، ولی عرض ما این است که آیا می شود از قاعده الزام، حکم کافر حربی را هم استفاده کرد، برای اینکه روابط بین المللی انسانی در اسلام و غیر اسلام سامان بپذیرد یا نه؟پرسش: ...؟ پاسخ: نه، جواب سؤال مربوط به ذمی است، محور سؤال، چون این است هم محفوف است، «بما یصلح للقرینیه» و هم انصراف. اگر کلام سؤال این است در چنین کلامی امام(سلام الله علیه) می فرماید که برای گیرنده این طور است و برای دهنده آن طور، معلوم می شود آن دهنده و گیرنده ای که یکی مسلمان است یک ذمّی.پرسش: ...؟ پاسخ: استدلال نکرد، حکم کرد، فرمود برای مقتضی حلال است برای فروشنده حرام، استدلال نیست این حکم است. این حکم به قرینه روایاتی که می گوید ذمّی حکم آن این است، تقیید کردند.اینها مطلق است آن روایات مقید، برای اینکه قاعده الزام مال کسی است که شریعتی داشته باشد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۲۶، ص۱۵۸، أبواب میراث الاخوه و الاجداد، باب۴، ط آل البیت.

۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

روایات باب ۵۵یعنیوسائل جلد هفدهم صفحه ۲۲۵ هفت تا روایت دارد، روایت ششم آن این است، مرحوم شیخ طوسی «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیٍّ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ ثَمَنِ الْخَمْرِ قَالَ أُهْدِیَ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ (صلی الله علیه وآله و سلم) رَاوِیَهُ خَمْرٍ بَعْدَ مَا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ» برخی ها یک مشک خمری را چون برای آنها این کالا ارزشمند بود آوردند به عنوان هدیه به حضور حضرت. « فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُبَاعَ» دستور داد که فروخته شود:«فَلَمَّا أَنْ مَرَّ بِهَا الَّذِی یَبِیعُهَا نَادَاهُ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه وآله و سلم) مِنْ خَلْفِهِ یَا صَاحِبَ الرَّاوِیَهِ إِنَّ الَّذِی حَرَّمَ شُرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ ثَمَنَهَا فَأَمَرَ بِهَا فَصُبَّتْ فِی الصَّعِیدِ فَقَالَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِیِّ وَ ثَمَنُ الْکَلْبِ الَّذِی لَا یَصْطَادُ مِنَ السُّحْتِ» قبل از این حرام شود، این خمر را آوردند خدمت حضرت. بعد که حضرت دستور داد این فروخته شود، حکم تحریم آمده، حضرت آن صاحب خمر را صدا زد و در حضور او دستور داد که این را بریزند روی زمین، فرمود چیزی را که خدای سبحان حرام کرده است، ثمن آن را هم حرام کرده، اگر این ثمن حرام شده است، چون خود کالاـ محرّم است، اختصاصی ندارد به اینکه مال زید باشد یا مال عمرو باشد و مانند آن؛ اما حالا اگر او فروخته باشد و این به عنوان ادای دیْن پول را به مسلمان داده باشد، برابر روایات باب شصت عیب ندارد – حالا اجمالاً این روایت را هم بخوانیم تا مطالعه بفرمایید بحث کلی آن را– آن روایت در باب ارث است؛یعنیوسائل جلد بیست و ششم،صفحه ۱۵۸ آن جا دارد که روایت چهار، باب چهار این است محمدبن مسلم از وجود مبارک امام باقر(علیه السلام) «قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْأَحْکَامِ قَالَ تَجُوزُ عَلَی أَهْلِ کُلِّ ذَوِی دِینٍ مَا یَسْتَحِلُّونَ»،«تجوز»؛یعنی جواز دارد؛یعنی نفوذ دارد؛یعنی رواست، نه یعنی حلال است. هر ملتییک دینی که دارد برابر آن دین، احکامآن برای او محترم است، این جزء احکام بین المللی اسلام است. حالا این باید مقداری بحث فردا – إن شاء الله – مطرح شود.

روایت پنجم همین بـاب چهـارم که از وجود مبارک امام کاظم(سـلام الله علیه) است:«أَنَّهُ قَالَ أَلْزِمُوهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا أَنْفُسَهُمْ»؛لـذا اگر سه طلاقه را آنها حلال می داننـد در مجلس واحـد و زنی را طلاق دادنـد برای شـیعه ازدواج او جایز است و احکام دیگر، آیـا ببینیم این «الزموهم» از حوزه اسـلامی که بین شـیعه و سـنی است عبور کرده به حوزه اهـل توحیـد رسـیده؛یعنی مسـلمان و یهودی ها و مسـیحی ها و زرتشتی ها، یا از اینها هم عبور کرده به حوزه انسانیت رسـیده، مشـرکین و ملحـدین را هم شامل می شود.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

مسـئله پنجم از مسائـل هفت گـانه ای که مرحوم محقّق در شـرایع در مقصـد سوم بیـان کردنـد این است که «الـذمّی إذا باع ما لایصـح للمسـلم تملکه کـالخمر و الخنزیر جـاز دفع الثمن إلی المسـلم عن حق له و إن کـان البائع مسـلما لم یجز»؛ (۱) صورت مسـئله و بعضـی از احکام و ادلّه مربوط به مسئله پنجم در بحث دیروز گذشت؛ امّاآنچه در این نوبت مطرح است، این است که وقتی اسـلام در سه حوزه رسـالتی دارد؛ یعنیـدر حوزه داخلی، دربـاره کسـانی که حرف او را پذیرفتنـد و مسـلمان شدنـد و در حوزه میانی؛ یعنی موحّدانی که اهل کتاب هستند حرف او را نپذیرفتند و به همان دین یهودیت و مسیحیت و اینها ماندند و در حوزه سوم کسـانی که اصـلاً دینی را نپذیرفتنـد – حالاـ یـا مشـرک هسـتندیا ملحـد می باشـند – اسـلام با همه اینها کار دارد و برایهمه اینها برنامه ریزی دارد؛ اگر آنها قبول کردنـد اسـلام را که قبول کردند و اگر قبول نکردند به همان وضع سابق ماندند، کیفیت زندگیمسـلمان هـا بـا آنهـا را اسـلام بیان کرده است. اگر اسـلام یک دین جهانی است و همه را دعوت می کنـد، اگر پذیرفتنـد یک حکم دارد و اگر هم نپذیرفتند یک حکم دیگر دارد؛ دین دسـتور داده که شـما جهانی فکر کنید، این دو اصـل «کلی» و «دوام» از ره آوردهـای اولیـه اسـلام اسـت؛ کلی اسـت یعنی همگـانی اسـت و دائم است یعنی برای همه مردم «الییـوم القیـامه» همیشـگی است. اگر برای همه مردم «الی یـوم القیـامه» است و مردم هم در همین سه حوزه هسـتندو مسـلمان هـا هم با همین سه حوزه زنـدگیمی کنند؛ هم با خودشان، هم با اهل کتاب و هم با ملحدان و موحدان و مشـرکان، باید قانونی باشد که بتواند این زندگیمسالمت آمیز را سامان ببخشد.

ص: ۱۳۷۰

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۶۳.

در اوایـل سوره مبـارکه «ممتحنه» همـان آیه هفت و هشت به ما فرمود کشورهای کافری که علیه شـما کاری نکردنـد،درصـدد جنگ با شـما نیسـتند، تبعیدتان نکردند، دشمنان شما را کمک نکردند، خدا نهینمی کند که با آنهایک زندگیمسالمت آمیزی داشـته باشـید (لاَ یَنْهَاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقَاتِلُوکُمْ) و همچنین (لَمْ یُخْرِجُوکُمْ) بلکه(أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَیْهِمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ)؛ (۱) نه تنهامی توانید با آنها زندگیمسالمت آمیز داشـته باشـید، بلکه شایسـته است که با آنها با عدالت رفتار کنید،

پس زنـدگیمسالمت آمیز عادلانه را این آیه سوره مبارکه «ممتحنه» ترغیب کرده است. اگر ما بخواهیم یک زندگیمسالمت آمیز عادلانه با ملحدان و مشرکان عالم داشته باشیم، باید قانونی باشد. آنها قوانین ما را قبول دارند، نه دین ما را، می گویند هر چه که شما در دین شما حلال است و صحیح است، ما برابر همان با شما دادوستدمی کنیم؛ اگر نفت فروشی است، گازفروشی است، صادرات و واردات است، هر چه را که قانون شما صحیح می داند ما آن را می پذیریم؛ حالا ما می خواهیم با آنها زندگی کنیم، بگوییم تمام معاملات شما باطل است؟ پس راه برای زندگیمسالمت آمیز نیست! چگونه با آنها با عدالت رفتار کنیم؟ رفتار عادلانه فرع بر این است که برابر مقاصدی، رفتار و قوانینی داشته باشیم؛ بنابراین ما ناچاریم که قوانین اینها را هم بپذیریم. اینکه قوانین اینها را می پذیریم، آیا معارض ادلّه ماست؟آن وقت از باب ترجیح نص بر ظاهر یا اظهر بر ظاهر است؟یا از سنخ تعارض ادلّه نیست، از سنه تزاحم حقوق است؟ مستحضرید که فرق جوهری تعارض و تزاحم در این است که تعارض برایادلّه است و تزاحم برای حقوق است؛ تعارض این است که یک دلیل نفیمی کندو دلیل دیگر اثبات می کند،آن گاه سند آن را می سنجند، دلالت آن را می سنجند، ظهور و نص آن را می سنجندکه آن گاه آن که نص است بر ظاهر مقدم است یا أظهر است بر ظاهر مقدم است. تعارض مربوط به ادلّه است، امّا تزاحم مربوط به ادلّه نیست بلکه هر دو حق است؛ منتها در موقع جمع کردن و عمل کردن ناچاریم یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم؛ نظیر «انقذ الغریق»، در جریان «انقذ الغریق» اگر کسی جزء هیئت نجات غریق است و بیش از یک نفر را نمی تواند نجات بدهد و دو نفر در حال غرق هستند، این جا از سنخ تزاحم حقوق است، نه تعارض ادلّه، لذا هر دو مشمول «انقذ الغریق» هستند؛ ولی این شخصی که منجی است نمی تواند هر دو را نجات بدهد؛ بنابراین مسئله تزاحم حقوق یک مطلب است و مسئله تعارض ادلّه مطلب دیگری است.

۱- ممتحنه/سوره ۶۰، آیه۸.

بحث بعـدی آن است که از نظر ادلّه هیـچ ابهامی در آن نیست و معارضـی هم نـدارد که ذات اقدس الهی این «اعیان نجسه» را تحریم کرده است،یک؛و براساس اصل کلی«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه» (۱) «اثمان»اینها را هم تحریم کرده است، دو؛ حالا چگـونه محقّق در این مسـئله پنجم فتوا داد که اگر مسـلمان طلـبی از ذمّی داشت و این ذمّی خمرفروش بود که خمر فروخت و پول آن فروش خمر را گرفته می توانـدبه عنوان ادای دین به مسـلمان بدهـد، آیـا این از سـنخ تعـارض ادلّه است که ما بگوییم اطلاق و تقییـد است و امثال آنیا از سـنخ تزاحم حقوق است که اگر ما بخواهیم با اینها زندگیکنیم، چاره ای غیر از این نیست. درست است که به حسب ظاهر نشان می دهـد که از باب تعارض ادلّه است و می گویند در خصوص ذمّی «خرج بالدلیل»؛ امّا بـازگشت این گونه از موارد به تزاحم حقوق است، مـا ناچـاریم با اینها زنـدگی کنیم،آنها هم قوانین ما را قبول دارنـد و ما هم ناچاریم قوانین را قبول داشته باشیم، وگرنه هر مالی که دست اینها رسید بگویید، چون فلان است به دست ما برسد حلال است مخصوصاً مـال کـافر حربیکه بگوییم برای«فیء» مسـلمین است و به هر وسـیله ای که هست اگر بـا آنها تجارت کردیم پول را ندهیم، با این وضع کهنمی شود زندگی کرد!در این صورت آبرویی برای اسـلام و مسـلمین نمی ماندکه ما پولی از دست آنها از کفّـار چیـن و نمی دانم ژاپن و روسـیه و اینهـا به دست مـا برسـد بگـوییم مـال کـافر حربی مـالش «فیء» مسـلمین است، این طورنمی شود زندگی کرد!

۱- نهج الحق وکشف الصدق، الحلی، ص۴۹۶.

بنابراین ممکن است که آن را با تعارض ادلّه حل کرد؛ ولی روح این قضیه به تزاحم حقوق برمی گردد. در تزاحم حقوق آنها قانونی دارند و ما هم قانونی داریم، برابر این قانون هایی که شناخته شده است دادوستد ممکن است. حالا قانون آنها مطابق با قانون ما نیست، مطلب دیگری است. بنابراین براساس این معیار که مسئله، مسئله تزاحم حقوق است و نه تعارض ادلّه، اگر ما از نظر ادلّه لفظی نداشته باشیم که کافر حربی را شامل شود، ولی از نظر تزاحم حقوقی مطلبی را داریم که کافر حربی را هم شامل شود. ما در دنیای اسلام ناچاریم با ملحدان و مشرکان روابط داشته باشیم؛ کالایی داریم و می خواهیم بفروشیم که آنهامی خرندو پول آنها هم بخشی از فروش خمر و خنزیر و امثال آن است که آنهااینها را حلال می دانند، حرام نمی دانند، فرقینمی کندکه با ذمّی معامله کنیم یا با کافر حربی معامله کنیم، مادامی که با آنها پیمان عدم تعرض بسته ایم و زندگیمسالمت آمیز داریم، همان آیه هفت و هشت سوره مبارکه «ممتحنه» می گوید مادامی که آنها علیه شما توطئه ای، تحریمیوکاری نکردند یا در اخراجتان در تبعیضتان در کشتارتان و در جنگ علیه شما کاری نکردند، می توانید با آنها معامله عادلانه داشته باشید. از این جا معلوم می شود نصوصی که در باب قاعده الزام آمده سه طایفه می توانند باشد: یک طایفه مربوط به داخل شیعه و سنی است که اگر ما به آنها معامله کردیم، البته در معاملات شاید کمتر اختلاف باشد، ولی در بخشی از احکام روابط خانوادگی نظیر «سه طلاقه»،«متعه» واین گونه از موارد که به مرام شیعه یک طور است به مرام آنهایک طور کهسه طلاقه را آنها در مجلس واحد بدون تحلیل کافیمی دانندو شیعه کافینمی داند، اگر با همین وضع «سه طلاقه» طلاق دادند و از همسر قبلی رها شد، آیا این شیعه می تواندمجدد با او ازدواج کند یا نه؟ اینها بر اساس قاعده الزام راه دارد. پس بخش اول قاعده الزام در حوزه خود مسلمان هاست که بین شیعه ها با سنی وسنی ها با شیعه و مانند آن است.

ص: ۱۳۷۳

بخش دوم روابط مسلمان هابخش های میانی است که مسلمان ها با اهل کتاب دارند، البته اهل کتابی که فعلاً هستند دیگر اهل کتاب ذمّی نیستند که در پناه حکومت اسلامی باشند و متظاهر به خمرفروشی نباشند،این طور نیست؛اینها عملاً حکم کافر حربی را دارند، منتها ما پیمان عدم تعرض داریم؛ همان پیمان زندگیمسالمت آمیزی که با کفّار حربی داریم، با آنها هم داریم، ما هم در شئون شما دخالت نمی کنیم، شما هم در شئون ما دخالت نکنید. این بخش، یعنی پیمان عدم تعرض، همان طوری که برایکفّار حربی هست برایکفّارذمّی ها هم هست. در همان اوایل سوره مبارکه «توبه» فرمود که پیمان تعهدآوری با مشرکین دارید؛یک پیمان چهارماهه ایرا وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) با آنها بست کهآنها هم بستند، این (الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ)که در اول سوره مبارکه «توبه» هست، غیر از آن «أشهُر حُرُم» معروف رجب و ذی قعده و ذی حجه و محرّم است، این (الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ)؛ یعنی آن چهار ماهی که شما پیمان عدم تعرض بستید و جنگ را تحریم کرده اید(فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ)،آن گاه(فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) (۱) هست؛ولی مادامی که این چهار ماه نگذشت و مادامی که امضای شما باقی است (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) (۲) مادامی که آنها این قطعنامه و پیمان را نقض نکردند، شما هم نقض نکنید؛ تا آنها این امضایشان را محترم می شمارند، شما هم محترم بشمارید و هرگز نقض نکنید.چنین پیمانی بسته شد که اینها با آنها زندگیمسالمت آمیزی داشته باشند، قهراً روابط تجاری برقرار است، وقتی روابط تجاری برقرار شد این پول هایی که ردوبدلمی شود،آنها بر اثر معاملات محرّم این پول را فراهم کردند کهمسلمان ها این پول را حرام می دانند، می فرمایند این عیب ندارد؛ بنابراین این چنین نیست که ما بگوییم قاعده الزام الا و لابد مخصوص اهل کتاب و ذمّی است، برای اینکه این سیر بحث نشان می دهد که قاعده الزام که «أَلْزِمُوهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا أَنْفُسَهُمْ»، (۳) گرچه لفظش ممکن است قاصر باشد؛ ولی بعضی از الفاظی که در کتاب ارث نقل شده و در بحث دیروز اجمالاً خوانده شده که تفصیل آن به امروز واگذار شد، دارد که اهل هر دینی، گرچه دین «عندالله» اسلام است و دین حقیقی تثنیه ندارد چه رسد به جمع که بگوییم ادیان، چون(إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) (۴) ما دو دین نداریم فضلاً از چند دین؛ امّا دین به معنای مذهب این متعدّد است و دینی که اعم از حق و باطل باشد این هم متعدّد است. اینکه فرعون گفت:(إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)، (۵) آنچهمصری هابر اساس تصویب فراعنه آن روز داشتند دینشان بود،(إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)به این دلیل است یا درباره اهل کتاب آمده است که (وَ لاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ) (۶) که دین باطل دارند و دین حق را نمی پذیرند،در این گونه از موارد، دین قابل تعدّد هست وگرنه دین حقیقیکی است که آن هم اسلام است و این تثنیه ندارد، چه رسد به جمع که ما بگوییم ادیان. در آن حدیثی که در باب ارث است، دارد حرف هر کسیکه ذی دین است قانونی دارد، شما همان را محترم بشمارید؛ اگر یک چنین عمومی ما داشته باشیم، هم در مسئله نکاح و طلاق جاری است که مسائل خانوادگی است و به نفوس برمی گردد، هم در مسائل معاملات و تجارات جاری است و هم در مسائل شخصی؛ بنابراین بحث تعارض یک مطلب است، بحث تزاحم حقوق مطلب دیگر و اسلام هم در سه حوزه اول و میانی و پایانی برنامه دارد و مسلمان هاهم در همه این حوزه ها زندگیمسالمت آمیزی توانند داشته باشند. زندگیمسالمت آمیز به این است که قانون هر ملتی را ما محترم بشماریم، ولو بر اساس دین ما حرام است. الآن این معاملاتی که انسان با کشور کفر انجام می دهد،آنها از بسیاری از امور محرّم دارند ارتزاق می کنند، یعنی چیزی که خرید و فروش آن حرام است که هم از خرید و فروش کمک می گیرند و هم از خریدار و از فروشنده های آن کالای محرّم مالیات می گیرند، این مال ها حرام است که در نصوص ما «بالصراحه» ثمن برخی از اینها تحریم شد، چون گذشته از اینکه خود «خمر» به عنوان (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) (۷) وارد شد،«ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْتٌ» (۸) هم از ائمه (علیهم السلام) رسیده است که «بالصراحه»است، آن اصل

کلی هم که «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه» هم که شامل اینهامی شود؛ بنابراین سخن از تعارض ادلّه نیست، این یقینی است! سخن از تزاحم حقوق است، اگر دین می گوید با اینها زندگی عادلانه داشته باشید، زندگی عادلانه به همین خرید و فروش، اجاره،استیجار و امثال آن است.پرسش: ...؟ پاسخ: خیر!برخی ها را علم اجمالی داریم،برخی ها را علم تفصیلی داریم؛ در این جا بالاخره بعضی ها هستند که خمرفروش هستند و کارشان این است، ما بگوییم شما چون خمرفروش هستید این کالا را به شما نمی فروشیم؟یاچون خمرفروش هستید، پولیرا که شما می دهید ما این پول را قبول نمی کنیم؟چنین نیست! اگر علم اجمالی است که باید در اطرافش احتیاط کرد، حالا شبهه «غیر محصوره» مطلب دیگری است؛ ولیبه هر حال ما در این حوزه سوم با اینها زندگیعادلانه باید داشته باشیم و زندگی عادلانه به این است که قانون آنها را قبول داشته باشیم، پس معلوم می شود این به تزاحم حقوق نزدیک تر است تا تعارض ادلّه که ما بگوییم این جا از سنخ اطلاق و تقیید است یا تخصیص و تعمیم است و امثال آن، نه چنین نیست از سنخ تزاحم حقوق است، برای اینکه ما با اینها زندگیمی کنیم ملاک را شارع مقدس تقدیم أهم بر مهم دانست نه تقدیم أظهر بر ظاهر یا تقدیم نص بر ظاهر، ملاک در اینجا محفوظ است، منتها ملاک برتر و بالاتر در این جا حضور دارد؛ لذا قاعده الزام گرچه در بعضی از اینها عنوان شیعه و سنی مطرح است،یک؛ در برخی دیگر عنوان ذمّی مطرح است، دو؛هیچ کدام شامل کافر حربی و ملحد و مشرک نمی شود، سه؛ امّا در بعضی از نصوص به عنوان «كُلِّ ذِي دِين» (۹) مطرح است و آمده است وقتی با آنها پیمان زندگیمسالمت آمیز دارید، پیمان عدم تعرض دارید، مادامی که آنها قطعنامه را نقض و عهد نشکستند، شما هم مستقیم باشید (فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ) مادامی که (اسْتَقَامُوا لَكُمْ).بنابراین بعضی از نصوصی که در باب ارث وارد شده است، ممکن است تعمیم داشته باشد و کافر حربی را هم در بر بگیرد. بنابراین بحث از سنخ تعارض ادلّه بیرون می رود وارد مسئله حقوق می شود و مطلب بعدی آن است که خود این قاعده، قاعده تأسیسی نیست بلکه قاعده امضایی است؛همان طوری که قبل از اسلام صاحبان عقاید و مکاتب گوناگون، در صورت زندگیمسالمت آمیز قانون هر ملتی را محترم می شمردند، اسلام آمده و همین را امضا کرده است، بعد از آمدن اسلام هم کشورهایی که اسلام را نپذیرفتند، قوانین یکدیگر را محترم می شمارند؛ وقتی تعرض در کار نباشد و زندگیمسالمت آمیز باشد، هر کشوری قانون کشور دیگر را محترم می شمارد؛ این قبل از اسلام بود، بعد از اسلام هست، در حوزه مسلمان هاو در حوزه غیر مسلمین هست و اسلام هم همین را امضا کرده است. پس قاعده الزام یک امر امضایی است نه تأسیسیو همان طوری که جوامع بشری قانون یکدیگر را محترم می شمارند اسلام هم در معاملات فرمود که قانون یکدیگر را محترم بشمارید، البته ممکن است موارد استثنایی هم داشته باشد، آن دیگر عیب ندارد. پس از سنخ امضاست نه تأسیسو هر سه حوزه را شامل می شود؛ یعنی شیعه و سنی در حوزه اسلام، مسلمان و کلیمی و مسیحی و زرتشتی در حوزه اهل کتاب، مسلمان با مشرک و بلشویک و کمونیست و مارکسیست و امثال آن در حوزه الحاد؛ همه اینها قانونی دارند که می توانند برابر آن یک زندگیمسالمت آمیزی داشته باشند و عادلانه رفتار شود. پس امضایی است نه تأسیسی و از سنخ تزاحم حقوق است نه تعارض ادلّهو اگر در بعضی از عناوین عنوان ذمّی مطرح است، این به عنوان بیان بعضی از مصادیق است.

ص: ۱۳۷۴

۱- توبه/سوره۹، آیه۵.

۲- توبه/سوره۹، آیه۷.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۹، ص۳۲۲.

۴- آل عمران/سوره۳، آیه۱۹.

۵- غافر/سوره۴۰، آیه۲۶.

۶- توبه/سوره۹، آیه۲۹.

۷- مائده/سوره۵، آیه۹۰.

۸- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۳، ص۱۷۲.

۹- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۹، ص۳۲۲.

مطلب دیگر این است که در این نصوصی که به بعضی از آنها اگر وقت مانده می خوانیم این است که گرچه همان طوری که رسالت پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) در طلیعه امر، جهانی بود؛ منتها اجرای آنمرحله به مرحله ظهور کرد، احکام هم این چنین است؛ همه احکام از نظر ملاک و واقعیت تثبیت شده بود، منتها در مقام اجرا، اظهار و در مقام تبلیغ تدریج بود،این طور نبود که مصلحت در نماز و روزه بعد پیدا شده باشد، نه مصحلت همیشه بود منتها ابراز، ابلاغ و تبلیغش و مانند آن الآن مصلحت نبود؛ لذا احکام اسلام به تدریج نازل شد.

در جریان خمر در بعضی از روایات دارد که از امام(سلام الله علیه) سؤال کردند که شخصی باغ انگور داشت و به آن باغبانش دستور داد که از این میوه ها بچیند و در معرض فروش دربیاورد، او بعضی از اینها را برابر همان روش جاهلی که خمر درست می کردند، خمر درست کرد و فروخت، از امام(سلام الله علیه) مسئله را سؤال می کنندکه حضرت فرمود این را باید صدقه بدهد،این را که باید صدقه بدهد؛ یعنی آن بیع صحیح است،یکو این پول مال فروشنده می شود،دو و این فروشنده مال خودش را صدقه می دهدیا چنین نیست و این ناظر به آن است که این معامله باطل است، ثمن برای این فروشنده نشد،«ثمن» به ملک آن خریدار بود و چون خریدار مجهول است و در دسترس نیست به عنوان مال «مجهول المالک» از طرف او صدقه می دهد. پس این تصدّقی که در این روایات دارد که صدقه بدهید، معنایش این نیست که این خرید و فروش صحیح بود و این فروشنده شراب مالک شد و از طرف خودش دارد صدقه می دهد، این طور نیست. حالا به بعضی از این روایات مسئله برسیم که بعضی از اینها در باب ابواب «ما یکتسب» است و بعضی هم در باب ارث است. آنچه در باب ابواب «ما یکتسب» از باب مقدمات تجارت می باشد این است:وسائل جلد هفدهم صفحه ۲۲۳ چنین است: «بَابُ تَحْرِيمِ بَيْعِ الْخَمْرِ وَ شِرَائِهَا وَ حَمْلِهَا وَ الْمُسَاعَدَةِ عَلَى شُرْبِهَا فَإِنْ بَاعَ تَصَدَّقَ بِالثَّمَنِ»،این «فَإِنْ بَاعَ تَصَدَّقَ بِالثَّمَنِ» یعنی چه؟اگر حرام است که تکلیفاً حرام است و وضعاً باطل است و این شخص مالک نمی شود تا صدقه بدهد، چه چیزی را صدقه بدهد؟ در ذیل این باب روایاتی است که دلالت دارد اگر این کار را کرد صدقه بدهد، نه یعنی این خرید و فروش صحیح است،این شخص مالک می شود و از طرف خودش صدقه بدهد، بلکه به این معناست که این معامله باطل است و چون دسترسی به آن خریدار نیست این مال می شود«مجهول المالک»،آن وقت از طرف مالک صدقه می دهد.

روایت اولش را که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) «عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» نقل کرده است که روایت معتبری است «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)فِي رَجُلٍ تَرَكَ غُلَاماً لَهُ فِي كَرْمٍ لَهُ يَبِيعُهُ عِنَباً أَوْ عَصِيراً»، «کَرم» یعنی درخت انگور؛ از حضرت سؤال کردند مردیی باغی داشت و باغبانی، به این باغبان گفت که این باغ انگور در اختیار شما باشد، منافعش را به ما بده. «يَبِيعُهُ عِنَباً أَوْ عَصِيراً» یا شیره انگور را بگیر و بفروش یا خود انگور را بفروش؛امّا «فَانْطَلَقَ الْغُلَامُ فَعَصَرَ خَمْراً» این را به صورت شراب درآورد و فروخت؛یعنی به جای اینکه شیره انگور را بفروشد، انگور را به صورت شراب درآورد و فروخت. «ثُمَّ بَاعَهُ» حضرت فرمود: «لَا يَصْلُحُ ثَمَنُهُ» این «لَا يَصْلُحُ» به قرینه آن روایاتی که صریح دارد «ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْتٌ»،یکو روایات معتبری دارد که «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه»،دو؛یقیناً این معامله حرام است تکلیفاً و باطل است وضعاً،این سه. پس «لَا يَصْلُحُ» یعنی «لایصح». بعد فرمود: «ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَجُلًا مِنْ ثَقِيفٍ أَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلّم)رَاوِيَتَيْنِ مِنْ خَمْرٍ»؛آنها که نمی دانستند این خمر حرام است، برایآنها به عنوان هدیه و اینهایک چیز کالای ارزشمندی بود، دو مشک شراب را برای حضرت به عنوان هدیه آوردند. حضرت بعد از اینکه از این موضوع باخبر شد «فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلّم) فَأُهَرِيقَتَا»؛ فرمود بریزید اینها را واینها را ریختند. بعد فرمود: «إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ ثَمَنَهَا»؛ خدایی که شراب را حرام کرد، پول شراب را هم حرام کرد. ما چه کار می خواهیم بکنیم؟ شما بخواهید بخورید که حرام است، بخواهید بفروشید که حرام است، پس باید بریزید.ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) إِنَّ أَفْضَلَ خِصَالِ هَذِهِ الَّتِي بَاعَهَا الْغُلَامُ أَنْ يُتَصَدَّقَ بِثَمَنِهَا»، (۲) ذیل همین روایتی که مرحوم کلینی نقل کرد این مطالب هست، وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود بهترین راه این است که پولش را صدقه بدهندبهترین راه این است که صدقه بدهند؛ یعنی این معامله صحیح است،یکو فروشنده مالک ثمن شد،دو؛ بعد از طرف خودش دارد مال خودش را صدقه می دهد،سه؟ یا نه، چون این کار حرام است و معامله باطل است، فروشنده این پول را که گرفت مالک نمی شود و چون پول را مالک نمی شود و مالکش مجهول است یا «متعذر الوصول» است از طرف صاحبش صدقه بدهد، نه اینکه از طرف خودش صدقه بدهد، اگر از طرف خودش صدقه بدهد که معنایش آن است این معامله صحیح است. پس این تصدّقی که وارد شده است در این نصوص، یعنی از طرف صاحب آن مال صدقه بدهد.

۱- الکافی-ط الإسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۳۰.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۲۲۳، ابواب مایکتسب به، باب۵۵، ط آل البیت.

حالا در مسئله صدقه اگر خود شارع مقدس فرمود صدقه بدهید، بعید است که آن شخص بیاید بگوید من راضی نیستم؛ اگر براساس اینکه صدقه یکی از راه های تخلّص است که اگر او آمد و راضی نشد ثوابش برای صاحب صدقه است و باید پولش را بدهد، بله آن جا می توان گفت که این شخص ضامن است، چرا؟ برای اینکه مال مردم است و اوکه نه وصی است، نه وکیل است و نه ولیّ، چگونه مال مردم را صدقه می دهد؟ این یک راه تخلّصی به عنوان احسان است؛ اگر در جایی مثل خود این مورد که امام فرمود صدقه بدهند، ظاهراً آن تعهد از ذمّه به عین منتقل می شود، آن وقت مال مردم را دارد صدقه می دهد، دیگر شخص اگر بیاید همان ثواب صدقه را می برد.

این روایت مبسوط سه ضلعی را که هم بعد از آن قسمت اول قسمت میانی که «إِنَّ رَجُلًا مِنْ ثَقِيفٍ» و قسمت پایانی که وجود مبارك امام صادق فرمود «أَفْضَلَ خِصَال» این است، این روایت سه اشکوبه ای را مرحوم شیخ طوسی (۱) هم با اسناد خودش نقل کرده است.

در روایت دوم این باب مرحوم کلینی (۲) «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ» این جمله را نقل کرد:«قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)رَجُلٌ أَمَرَ غُلَامَهُ أَنْ يَبِيعَ كَرْمَهُ عَصِيراً فَبَاعَهُ خَمْراً ثُمَّ أَتَاهُ بِثَمَنِهِ فَقَالَ إِنَّ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَيَّ أَنْ يُتَصَدَّقَ بِثَمَنِهِ»؛ (۳) بهترین ومحبوب ترینچیز نزد من این است که ثمن آن را صدقه بدهد.ثمنش را صدقه بدهد، یعنی این بیع صحیح است و او مالك است و بعد صدقه بدهد از طرف خودش؟ یا نه شما که گفتی«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه»پس مالك نشد، از طرف صاحبش دارد صدقه می دهد، نه از طرف خودش.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۳۶.

۲- الکافی-ط الإسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۳۱.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص ۲۲۳ و ۲۲۴، ابواب مایکتسب به، باب۵۵، ط آل البیت.

روایت سوم این باب که همان مربوط لعن بر کسی است که این درخت را می کاردیا عصاره آن را می گیرد که دیگر نیازی به خواندن نیست.روایت چهارم هم همین است،روایت پنجم هم لعن خمر و «غارس» خمر و اینهاست.

روایت ششم این باب که در بحث دیروز خوانده شد این بود:«أُهْدِیَ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلّم) رَاوِیَهُ خَمْرٍ بَعْدَ مَا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُبَاعَ فَلَمَّا أَنْ مَرَّ بِهَا الَّذِی یَبِیعُهَا نَادَاهُ رَسُولُ اللَّهِ(صلی الله علیه و آله و سلّم) مِنْ خَلْفِهِ یَا صَاحِبَ الرَّاوِیَهِ إِنَّ الَّذِی حَرَّمَ شُرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ ثَمَنَهَا فَأَمَرَ بِهَا فَصُبَّتْ فِی الصَّعِیدِ»؛همین که آیه نازل شد مسئله حرمت خمر را ذات اقدس الهی به پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) ابلاغ کرد، فوراً در همان بین راه حضرت فرمود این قبلاً حکم حرمتش نازل نشده بود الآن حکم حرمتش نازل شده، این مشک شراب را در بیابان بریزید.پرسش: ...؟ پاسخ: اینکه حکم در بین راه آمد، معلوم می شود که این «بَعْدَ مَا حُرِّمَتِ» قبل از ابلاغ بود؛ به دلیل اینکه فرمود همین که بین راه آمد «فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُبَاعَ فَلَمَّا أَنْ مَرَّ بِهَا الَّذِی یَبِیعُهَا نَادَاهُ رَسُولُ اللَّهِ» معلوم می شود که بین آن لحظه و بین این مرحله ندا، این مرحله نازل شد حرمت آمد، نه اینکه اول حرمت آمد و بعد حضرت فرمود بفروشید. این محفوف به قرینه است که کجا حرمت نازل شد.بعد فرمود که «ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِیِّ وَ ثَمَنُ الْکَلْبِ» این «کلب» که «کلب» شکاری نباشد «مِنَ السُّحْتِ» (۱) است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۲۲۵، ابواب مایکتسب به، باب۵۶، ط آل البیت.

روایت هفتم را کهشیخ طوسی (۱) نقل کرده است: «عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحٍ الْمَدَائِنِيِّ» این است که «قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)مِنْ أَكْلِ السُّحْتِ ثَمَنُ الْخَمْرِ» و از«ثَمَنِ الْكَلْبِ» (۲) هم نهی شده است.

اینهاکه ذکر شد مطلقات است که با خروج مسئله ذمّی منافات ندارد، عمده آن است که خروج ذمّی از سنخ تعارض است یا تزاحم؟ به حسب ظاهر بر اساس تعارض ادلّه است؛ یعنی اطلاق و تقیید و امثال آن؛ ولییک قدری که روی آن جوامع بین المللی و روابط بین المللی اسلام فکر می کنیم، از سنخ تزاحم است.

باب ۵۷ هم روایتی هست که مرحوم کلینی (۳) از وجود مبارک امام رضا(علیه السلام) نقل کرد، تعبیر مرحوم صاحب جواهر این است که «مرسله ابن أبی نجران الصحیحه إلیه عن الرضا(علیه السلام)» (۴) که بین این دو قید مرحوم صاحب جواهر جمع کرد، برای اینکه این روایت این طور است: مرحوم کلینی «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الرِّضَا(علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ نَصْرَانِيٍّ أَسْلَمَ وَ عِنْدَهُ خَمْرٌ وَ خَنَازِيرُ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ هَلْ يَبِيعُ خَمْرَهُ وَ خَنَازِيرَهُ وَ يَقْضِي دَيْنَهُ قَالَ لَا»؛ (۵) نصرانی است که «أَسْلَمَ»، چون اگر کسی مسلمان شد همه این امور از مالیت می افتد، هیچ کدام از اینها مالیت ندارد. حالا اگر مال دیگری بود ضامن است یا نه مطلب دیگر است. اگر کسی مسلمان شد همه اینها از مالیت می افتد، این بر اساس قاعده است که فرمود: نهاو که مالی ندارد و مالك نیست، چه چیزی را بفروشد؟ در بعضی از روایات دارد که بفروشند و قرض های او را اَدا کنند، آن روایت محمول است بر اینکه بعضی از ورثه او کافر هستند و مثلاً ذمّی هستند و این را حلال می دانند و مالك می شوند؛ لذا می توانند بفروشند و دَین پدرشان را بدهند، پس اینکه فرمود نمی تواند برای اینکه مالك نیست، چه چیزی را بفروشد؟ آن روایتی که دارد بفروشند، محمول است بر جایی که بعضی از ورثه او اهل ذمّه هستند؛ لذا در روایت دوم همین باب ۵۷ دارد که «أَسْلَمَ رَجُلٌ وَ لَهُ خَمْرٌ وَ خَنَازِيرُ»، چون با اینها معامله می کردند،همان طوری که گاو و گوسفند را خرید و فروش می کردند، خمر و خنزیر را هم خرید و فروش می کردند،«أَسْلَمَ رَجُلٌ وَ لَهُ خَمْرٌ وَ خَنَازِيرُ ثُمَّ مَاتَ وَ هِيَ فِي مِلْكِهِ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ»، چه کار کنند؟ فرمود:«يَبِيعُ دُيَّانُهُ» طلبکارها می آیند«أَوْ وَلِيٌّ لَهُ غَيْرُ مُسْلِمٍ» طلبکارها که این را مالك می شوند بگیرند و دَین خود رااستیفا کنند یا اگر فرزند کافری دارد او این را بفروشد دَین پدرش را ادا کند. «أَوْ وَلِيٌّ لَهُ غَيْرُ مُسْلِمٍ خَمْرَهُ وَ خَنَازِيرَهُ وَ يَقْضِي دَيْنَهُ وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ وَ هُوَ حَيٌّ وَ لَا يُمْسِكَهُ» (۶) تا زنده است خودش حق ندارد، برای اینکه مالك نیست. روایات باب شصتم اگر لازم بود - چون مسئله تزاحم حقوق بر اساس قاعده الزام یك چیز مهمی است - ممکن است فردا مطرح شود، عمده توجه دادنِ به روایتی است که در باب ارث است، آن را - إن شاء الله - فردا حتماً باید بررسی کنیم.

ص: ۱۳۷۹

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۳۶.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۲۲۵، ابواب، مایکتسب به، باب۵۶، ط آل البیت.

۳- الکافی-ط الإسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص ۲۳۱.

۴- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج ۲۵، ص۵۲.

۵- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۲۲۶، ابواب مایکتسب به، باب۵۷، ط آل البیت.

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۷، ص۲۲۷، ابواب مایکتسب به، باب۵۸، ط آل البیت.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

مسئله پنجم که مرحوم محقق در شرایع عنوان کرده بودند این بود که اگر کافر ذمی کالای حرامی را بفروشد و آن پول را به مسلمانی که از او طلب دارد بدهد، این صحیح است (۱) با اینکه بر اساس «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه» (۲) ، این ثمن ملک فروشنده نخواهد شد. وقتی ملک فروشنده نخواهد شد تصرف در آن تصرف غاصبانه است؛ چگونه بدهکار مالی را که مالک نمی شود به طلبکار خود بپردازد؟! در حالی که روایات متعدّدی است که این عیب ندارد. مسئله اجماع و امثال اجماع در این گونه از موارد معلوم است که مدرکی است، چون چند روایت در این مسئله هست، پس اتفاق اصحاب به استناد همین نصوص است وگرنه اجماع تعبدی در کار نیست. عمده آن است که ما چگونه این را با سایر روایات و با قواعد مسلم جمع کنیم.

می فرمایند که قاعده ای که حاکم بر قواعد دیگر است؛ درست است که هم نص خاص داریم: «ثَمَنُ الْخَمْرِسُحْت» (۳) و هم نصوص عام داریم که «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه»؛ لکن قاعده «أَلْزِمُوهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا أَنْفُسَهُم»یا «تجوز و تصح احکام کل ذی دَین علیهم» این گونه از قواعدحاکم بر آنهاست. سخن از تعارض ادله نیست، بلکه سخن از تزاحم حقوق است. سخن در این نیست که اینها مطلق و مقید یا عام و خاص هستند،«ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْت»تخصیص پذیر نیست،«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه»،نه تقیید پذیر است و نه تخصیص پذیر، لسان این گونه از نصوص عامه و مطلق، آبی از تخصیص و تقیید است؛ لکن بر اساس تزاحم حقوق مطرح است، نه تعارض ادله. اگر سخن از تعارض ادله، تقدیم نص بر ظاهر، اظهر بر ظاهر، تقیید مطلق و تخصیص عام و اینها مطرح بود؛ اما سخن از تزاحم حقوق است که آیا جامعه را با همین حال هرج و مرج می شود رها کرد؟ جامعه ای که در آن اهل کتاب زندگی می کنند، جامعه ای که در آن شیعه و سنّیکنار هم زندگی می کنند، آیا این را می شود همین طور رها کرد یا قاعده هر مذهبی نسبت به آن مذهب روا و جایز و نافذ است؟پرسش: ...؟ پاسخ: حکومت و تزاحم حقوق است، بلکه تقدیم اهم بر مهم است. حکومتی در کار نیست که ما بگوییم این قاعده بر آن حاکم است،برابر لسان قاعده که «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهُورٍ» (۴) بعد می فرماید:«الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاه» (۵) ما از این راه ها حکومت را استنباط بکنیم: بلکه از باب تزاحم حقوق است،یعنی در همه موارد این حکم موجود است؛ منتها در یک جا با مفسده همراه است و در یک جا با مفسده همراه نیست. در این گونه از موارد بر اساس تزاحم حقوق گفتند که اهل هر ملتی دینش نافذ است.

ص: ۱۳۸۱

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۶۳.

۲- نهج الحق و کشف الصدق، الحلی، ص۴۹۶.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۳، ص۱۷۲.

۴- المحاسن، احمدبن محمدبن خالدالبرقی، ج۱ص ۷۸.

۵- نهج الحق و کشف الصدق، الحلی، ص۴۷۲.

از اینجا وارد یک حوزه دیگر خواهند شد و آن این است که تازه اول هرج و مرج است، برای اینکه اگر در کشوری چند نحله و ملت و ملیت زندگی می کند وچند قانون دارد حکومت می کند؟ پاسخ این شبهه آن است که دیگر هرج و مرج نیست،یک قانون حاکمی است که بر همه اینها اشراف دارد و می گوید که در جریان کل کشور باید برابر یک قانون عمل کنند، در احوال شخصیو موارد شخصی مربوط به خود آنها، قانون خود آنها نافذ است و می توانند به قانون عام هم مراجعه کنند؛ ولی در احوال شخصی قانون آنها نافذ است. الآن در محاکم قضایی اینها دو تا راه دارند: در احوال شخصی، همین احکام مدنیهم آنها اگر راضی بودند هم می توانند برابر قانون آنها عمل بکنند هم می توانند برابر قانون نظام اسلامی که اهل بیت(علیهم السلام) تنظیم فرمودند عمل بکنند. در قرآن کریم به وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود که (فَإِنْ جاؤُک) اگر یهودی های مدینه پیش شما آمدند، شما را به عنوان داور پذیرفتند یا بین اینها برابر دستور اسلام حکم بکن یا(أَعْرِضْ عَنْهُم) (۱) بگو بروید برابر قانون خود عمل بکنید؛ جایز است که آنها را برابر قانون اسلام مورد حکم قرار بدهید، هم می توانید اعراض بکنید. در احوال شخصی اینها می شود که قانون خود آنها را جاری کرد، اما اجرایقانون آنها برای آنها در دستگاه قضا، غیر از قاعده الزام است که ما برابر قاعده الزام بخواهیم مثل آن رفتار کنیم؛ یعنییک مسلمان بگوید من این خمر را که باید دور بریزم، به یک یهودی می فروشم برابر قاعده الزام. قاعده الزام این را تصحیح نمی کند، قاعده الزام می گوید اگر آنها این خمر را بین خود رد و بدل کردند، پولی به دست آوردند، شما می توانید بر آن پول آثار ملکیت بار کنید، نه اینکه به آنها خمر بفروشید و بگویید که چون آنها حلال می دانند پس من می توانم به آنها بفروشم.

۱- مائده/سوره۵، آیه۴۲.

نتیجهاینکه در موارد شخصی حکم خود آنها برای خودشان نافذ استو اگر قاضی حکومت اسلامی بخواهد قضای آنها را به عهده بگیرد، هم می تواند برابر نظام اسلامی حکم کند، هم می تواند برابر قانون آنها حکم کند.

مطلب سوم آن است که این از سنخ تزاحم حقوقی است،، از باب تعارض ادله نیست. مطلب چهارم این است که این هرج و مرج نیست، بلکه یک قانون است که در کشور با این وضع دارد حکومت می کند که «کل بحسبه» زیر پوشش یک قانون است؛یعنی آن قانون عام یک حکم مشترکی برایتمام اهل شهر و کشور دارد، یکی هم در احوال شخصی برای هر کسی می فرماید که شما دو تا راه دارید یا برابر آن قانون عام عمل کنید یا قانون خاص.مطلب بعدی آن است که قاضی در احکام شخصیه می تواند برابر حکم و قانون آنها عمل کند و می تواند برابر نظام اسلامیعمل بکند. مطلب بعدی آن است که معنای قاعده الزام این نیست که شما کالای محرم را به آنها بفروشید و بگویید چون آنها حلال می دانند، چرا؟ برای اینکه ما یک معامله ای داشته باشیم که یک طرفش حلال باشد ویک طرفش حرام، معامله نیست. قاعده الزام هم نمی گوید که حالا چون خمر پیش آنها حلال است، خمرفروشی شما هم حلال است! بگوییم معامله یک طرفش صحیح باشد ویک طرفش باطل، اینکه ممکن نیست. بگوییم که بر اساس قاعده الزام این معامله کلاً صحیح است؛ این هم صحیح نیست، چون قاعده الزام نمی گوید که شما کالای حرام را به آنها بفروشید چون آنها حرام نمی دانند، شما کار حرام می کنید، اینکه می فرماید: «ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْت»، این مطلق است؛ چه خریدار اهل کتاب باشد و چه اهل کتاب نباشد.«ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْت»یا«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَیْئاً حَرَّمَ ثَمَنَه» در همه موارد این کار می شود محرم تکلیفاً و وضعاً باطل. پس قاعده الزام هیچ کدام از اینها را ندارد.

مطلب بعدی آن است که آیا این قاعده الزام در حوزه داخلی اسلام است،یعنی مسئله شیعه و سنی و اینها مطرح است یا از این فراتر داخل در حوزه توحید است و اهل کتاب را فقط شامل می شود یا از این گسترده تر شامل جوامع بین الملل هم خواهد بود؟ آیا ما قاعده الزام داریم که جزء احکام بین المللی اسلام باشد؟ در احکام بین المللی، مثل اینکه اگر معامله ای کردید بدهکار هستید، باید بپردازید؛ چه طلبکار شما مسلمان باشد شیعه یا سنی، اهل کتاب باشد یا مشرک باشد یا ملحد. همین که انسان بود و چیزی به آنها فروختی، دَین را باید ادا کنید؛ چیزی را خریدید باید دَین را ادا کنید؛این جزء قواعد عامه است.(لا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْیاءَهُم) (۱) ناظر به همین روابط بین الملل و قواعد عامه است،یعنی حق مردم را چه موحد، چه مشرک، چه ملحد را ضایع نکنید. آیا قاعده الزام اجازه می دهد که انسان حقوق آنها را ضایع بکند یا نه؟ یک وقت است که کافر حربی است و در حال حرب است و مالش فیء مسلمین است، آن قاعده خاص خودش را دارد؛ اما اگر کافر حربی است که در حال هُدنه و صلح است، ا طبق همان اوائل سوره مبارکه «توبه» که فرمود:(فَاسْتَقیمُوا لَهُم) مادامی که (اسْتَقامُوا لَکُمْ) (۲) ، تا آنها عهدشکنی نکردند شما هم عهدشکنی نکنید. اگر با یک کشور شرک یا الحادی ما پیمان عدم تعرض بستیم، پیمان زندگی مسالمت آمیز بستیم، آنها هم کاری با ما ندارند و ما هم کاری با آنها نداریم، تمام خرید و فروش ها و معاملات ما باید به روال حق و عدل باشد؛ آیا قاعده الزام این مطلب را هم ثابت می کند یا قاعده الزام فقط در حوزه خود مسلمین است،یعنی شیعه و سنی نسبت به هم یا موحدان است، یعنی مسلمان و اهل کتاب؟

۱- اعراف/سوره۷، آیه۸۵.

۲- توبه/سوره۹، آیه۷.

بخشـی از روایات معتبر که وارد شده است مربوط به داخل حوزه اسـلامی است، چون روایات محل ابتلا بود سؤال کردند، چه در مسـئله سه طلاـق، چه در مسائل دیگر که مسـئله متعه که ما باهم اختلاف فقهی داریم، در اینجا روایات وارد شـده است که «أَلْزِمُوهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا به أَنْفُسَـهُم»؛ (۱) آنهـا این سه طلاق ها را جایز می داننـد و ما جایز نمی دانیم؛ اگر همسـری را با سه طلاق در مجلس واحـد طلاق دادند، گرچه پیش ما مطلّقه نیست؛ ولی به نظر آنها مطلّقه است، این زن می تواند ازدواج بکند و امثال آن هست در معامله عول و تعثیب، در ارث نص خاص داریم،؛ در مسئله سه طلاقه در ازدواج حکم همین است و مانند آن. اما حالا ما بیاییم این را توسعه بـدهیم از حوزه اسـلامی بیرون برویم آن هم نسبت به نصوصـی که مربوط به خرید و فروش ذمی است،نسبت به خمر این هم نصوص خاصه داشتیم و امثال آن. اما روایتی که در بحث قبل خوانده شد و بعضی از اخباری ها به حسب ظاهر آنها فتوا دادند بدون دقت، چون خیلی از این اخباری ها آن وقت مشکل جدی در حوزه نجف ایجاد کرده بودند. تعبیرمرحوم صاحب جواهر این است که بعضـی اهل حدیث که اصـلاً باکش نیست که چه می گوید (۲) ؛ چون باکش نیست که چه می گوید برابر همین روایتی که در بحث قبل خوانده شد همین را فتوا می دهد. روایت این بود که شخصی به باغبانش گفتوارد این درخت بـاغ انگور بشود و محصولاـتش را هم به فروش برسانیـد. او یـک کـار حرام را کنـار کارهای حلال انجام داد؛ انگور فروشـی حلال است اما شـراب فروشـی حرام است. او بخشـی از انگور را شراب کرده بود و فروخت. در آن روایت دارد که شما صدقه بدهید! این بزرگوار، اهل حدیث خیال کرد که این بیع صحیح است و این شخص فروشنده شراب و شراب فروش مالك می شود و ملك خودش را می خواهـد صدقه بدهد. فرمایش صاحب جواهر این است که او اصـلاً باکش نیسـت که دارد چه می گوید؛ وقتی که«ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْت» شد وقتیخود پیغمبر(صـلی الله علیه و آله و سـلم) فرمود که باید این شراب راروی زمین و روی خـاک بریزیـد، امر کرد «فَأُهَرِیقَتَا» (۳) این دو تا مشک شـراب ریخته شدنـد، آن وقت مالیت ندارد؛ وقتی مـالیت نـدارد این بیع باطـل است؛بیع باطـل که شـد،شـخص مالـک نمی شود تا صـدقه بدهـد. فرمود: «لایبالون بما وقع منهم»، بـاکش نیست که چه می گویـد. اینکه در روایت دارد شـما صـدقه بدهیـد، برای اینکه چون مالـک نشدیـد،یک؛ مالکش هم مجهـول است، دو؛ مـالی که در دست انسـان است و مـالکش مجهـول است بایـد صـدقه بدهـد، سه. از بـاب صـدقه دادنِ مـال مجهول المالك است نه اینکه از خودتان صدقه بدهید، بلکه چون شـما مالك نیستید. این تفاوت تفکر اصولی و تفکر اخباری است.

ص: ۱۳۸۵

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۹، ص۳۲۲.

۲- مائده/سوره۵، آیه۴۲.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمدحسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۲.

به هر تقدیر فرمایش صاحب جواهر در ذیل حدیث این است که «لاـ یبالون بما وقع منهم». شما این روایت که «ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْت»را شنیدید و عمل کردید و مورد عمل اصحاب است،یک مسلمانی خمر را بفروشد بعد مالک بشود؛یعنی چه؟ اینکه فرمود: صدقه بدهید،یعنی«مجهول المالک» است و صدقه بدهید.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، آن برای اینکه مال «مجهول المالک» چند تا مصرف دارد، دادنِ به حاکم هست و مانند آن. نه اینکه این ملک شخصی خود آدم است! وصیت کردن هست، حفظ هست، امانت دادنِ افراد برای اینکه تا صاحبش پیدا بشود هست، چندین مصرف خوب دارد،یکی از آن مصارفش این است که صدقه بدهد.پرسش: ...؟ پاسخ: در صورتی که فرمود صدقه بدهد،یعنی پیدا نشد؛اگر چنانچه صاحبش معلوم باشد و«سهل الوصول» باشد که می فرمودبه مشتری بدهید؛ به دلیل اینکه حضرت در حضور همه دستور داد فرمود:«فَأُهَرِيقَتَا»این دهنه مشک را باز کنید و بریزید زمین! معلوم می شود مالیت ندارد. از این شفاف تر و روشن تر که مالیت ندارد! در حضور همه فرمود: بریزید روی خاک! معلوم می شود مالیت ندارد؛ بنابراین حجت الهی بر آنها تمام می شود.پرسش: ...؟ پاسخ: به غلام که نفروختند، عامل هر کسی باشد معصیت کرده است تکلیفاً؛ ولی وضعاً او که معامله نکرد، این شخص مالک دارد استفتا می کند؛ حضرت فرمود که صدقه بدهید؛ در حضور آنها هم این مشک ها را خالی کرده روی زمین.

عمده آن است که آیا در روابط بین الملل و در احکام بین الملل قاعده الزام داریم که حتی نسبت به مشرکان و نسبت به ملحدان هم باشد یا نباشد؟ عمده این است وگرنه چه در مسئله نکاح، چه در مسئله طلاق، چه در مسئله معاملات، نسبت به داخله مسلمان ها،یعنی شیعه و سنی هست، گاهی مسئله تقیه است که بحثش جداست، گاهی مسئله قاعده الزام است که فعلاً محل بحث است؛ نسبت به اهل کتاب هم این نصوص فراوان هست،یعنی در جلد هفدهم باب ۵۷، باب ۵۵، باب شصت هست، نصوصی که خوانده شد. آیا جزء احکام و قوانین بین الملل اسلام است که با هر ملت و نحله ای ما می توانیم برابر قانون آنها عمل بکنیم یا نه؟ این روایتی که در باب ارث وارده شده است که دارد «تجوز» احکام هر ذی دینی، اگر منظور از این دین، دین آسمانی نباشد، بلکه دین یعنی مجموعه قانون؛ این می تواند یک قاعده کلی باشد. وسائل، جلد بیست و ششم، صفحه ۱۵۸، باب چهار؛باب چهار شش روایت دارد که روایت چهارم و پنجمش این است که مرحوم شیخ طوسی «عَنْ سِنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَزَّازِ عَنْ عَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ الْقَلَّاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع» نقل کرده است «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْأَحْكَامِ»؛ پرسیدم که این احکام و قواعدی که برای افراد که دارای ملت ها و نحله های مختلف هستند حکمش چیست؟ «قَالَ تَجُوزُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ ذَوِي دِينٍ مَا يَسْتَحِلُّونَ»؛قاعده هر ذی دینی برای آنها ممضاست ولو پیش شما باطل باشد، پیش آنها صحیح است. وقتی پیش آنها صحیح بود، دیگر «تَجُوزُ» جایز است،یعنی نافذ است. اگر آنها خمرفروشی کردند و پولی به دستشان آمد، با آن پول شما می توانید معامله کنید. عمده آن است که این ذی دین مخصوص دین های حق است یا دین باطل را هم شامل می شود؟ اینکه فرعون گفت:(إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)، (۱) دین را بر بت پرستی هم اطلاق کرده است، آیا این ذی دین منصرف است به دین الهی و آسمانی؛ نظیر اسلام و یهودیت و مسیحیت و امثال آن، یا نه؟ اگر دلیلی بر انصراف نداشتیم، شامل همه خواهد بود. این روایتِ چهارم.

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۲۶.

روایت پنجم این باب را که باز مرحوم شیخ طوسی «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ وَ لَا أَعْلَمُ سُلَيْمَانَ إِلَّا أَخْبَرَنِي بِهِ وَ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سُلَيْمَانَ أَيْضاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ» که مشکل همان وقف را دارد و واقفی است.«عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَعَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع» این لقب پرافتخار «ابی الحسن» در این دعای توسل ملاحظه بفرمایید برای پنج امام(سلام الله علیهم) این کلمه «ابی الحسن» مطرح است وجود مبارک امیر المؤمنین هست، وجود مبارک امام سجاد هم «ابی الحسن» هست، وجود مبارک امام کاظم «ابی الحسن» است، وجود مبارک امام هادی«ابی الحسن» است؛ منتها آنچه که شهرت دارد وجود مبارک امام کاظم است و وجود مبارک امام هادی و وجود مبارک امام رضا است؛ از وجود مبارک حضرت امیر به عنوان «ابی الحسن»در حدیث کمتر یاد می شود، چه اینکه از وجود مبارک امام سجاد(سلام الله علیهم اجمعین) او هم کمتر یاد می شود.«ابی الحسن» همان امام کاظم و امام رضا و امام هادی(علیهم السلام) است، از راویان آنها کاملاً می شود تشخیص داد که منظور از این «ابی الحسن» کدام از این ذوات قدسی است.

«عَنْ أَبِي الْحَسَنِ» این برای امام کاظم(سلام الله علیه) است؛«أَنَّهُ قَالَ: أَلْزِمُوهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا أَنْفُسَهُمْ» (۱) این باید مراجعه بشود به اینکه جمله قبلش چیست، مرجع ضمیرش چه کسی است؟ اگر آن مرجع ضمیر خصوص اهل کتاب بودند، این دیگر جزء قواعد عامه بین الملل نمی تواند باشد؛ اما اگر نظیر روایت چهارم باشد که فرمود «تَجُوزُ»یعنی «تنفذ» نافذ است و جواز دارد،یعنی نفوذ دارد «عَلَى أَهْلِ كُلِّ ذَوِي دِينٍ مَا يَسْتَحِلُّونَ» و اگر دین منصرف به دین الهی و آسمانی نبود، آن وقت هر ملت و نحلتی را شامل می شو؛د لکن این قاعده تزاحم حقوقی که اگر بنا شد اسلام یک حکم بین المللی داشته باشد، امضای هر ملتی است؛ در صدر اسلام هم همین طور بود؛ منتها در صدر اسلام احکام، چون به تدریج نازل شد نمی شود به سیره تمسک کرد، ولی در زمان ائمه(علیهم السلام) می شود.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، بحث فقهیاست کلامی نیست، خود بحث مستقیماً فقهی است که «مسئلةٌ» حکم این کار چیست؟ مردمی که در یک کشور زندگی می کنند و طرف معاملات آنها گاهی مسلمان، گاهی مسیحی ،گاهییهودی، گاهی زرتشتی، گاهی ملحد و گاهی مشرک هستند معاملاتشان چیست؟ این کشور چند تا قانون دارد؟ اینکه نمی شود. معاملات با آنها باطل است؟ که نمی شود. آنها حق حیات ندارند؟ که نمی شود. بنابراین این اصل کلی که فرمود: «تَجُوزُ»،یعنی «تنفذ»؛ جواز،یعنی نفوذ، «عَلَى أَهْلِ كُلِّ ذَوِي دِينٍ مَا يَسْتَحِلُّونَ»؛این می تواند یک ضابطه عام باشد و دلیلی هم بر انصراف نیست. دین، هم بر دین باطل و دین حق اطلاق شده؛ الآن کل مسلمان ها اعم از شیعه و سنّی،با یهودی ها، مسیحی ها، زرتشتی ها، مشرکان و ملحدان، معامله می کنند. یک وقت است که خصوص کالا حرام است آن برای همیشه حرام است.یک وقت بین خودشان خرید و فروشی دارند، پولی به دست آنها آمده و این پول را آنها مالک اند، با آن پول می شود با آنها معامله کرد، چیزی به آنها فروخت و چیزی از آنها خرید؛ این راه هست. خود انسان بخواهد بگوید چون بین آنها خمر حلال است، پس به آنها بفروشم؛ این کار باطل است. پس اگر ما توانستیم از روایت چهار این قاعده را به دست بیاوریم خوب است. روایت پنجم چون مرجع ضمیر مشخص نیست، چنین اطلاق و سعه ای ندارد. روایت های جلد هفدهم، چنین نطاقی و چنین وسعتی داشته باشند نیست.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۲۶، ص۱۵۸، ابواب میراث الاخوه والاجداد، باب۴، ط آل البیت.

بنابراین این قاعده الزام هم در مسائل نکاح و طلاق و مسائل خانوادگی جاری است، هم در مسئله معاملات جاری است؛ اما به این معنا نیست که ما یک کالای حرامی را بتوانیم به آنها بفروشیم و در داوری ها و در محاکم قضایی هم می شود برابر حکم اسلام محکمه آنها را اداره کرد، هم می شود برابر قانون آنها محکمه آنها را اداره کرد، چه اینکه می شود قاضی از خود آنها باشد و برابر قوانین خود محکمه قضایی خود را اداره بکنند که الآن کشور دارد همین کار را انجام می دهد. پس از این جهت محذوری ندارد.

حالاـ چون امروز اول ماه پُربرکت شعبان است و مقدمه ای است - إن شاء الله - برای ماه مبارک رمضان و در درس و بحث اگر فایده ای هم باشد همین امور معنوی است که نصیب انسان می شود، برای اینکه وقتی عالِم خودش مهذب شد، یقیناً بیان و رفتار و سیره او در جامعه اثر دارد. اثر بخشی در سخنرانی و نوشتن کتاب نیست، خود این قول اگر با عمل همراه باشد پربار است و اثر دارد. اگر از دهن طیب و طاهر بیرون بیاید یا عمل از یک هویت طیب و طاهری صادر بشود، اثر فراوان دارد. این قرآن کریم که انسان می خواند لایه های اول را می بیند بعد به وسیله روایات ائمه(علیهم السلام) برخی از لایه ها را نشان می دهند؛ اما گاهی این توفیق نصیب برخی ها می شود که در همین تلاوت آیات یک لایه های دیگری هم به ذهنشان ظهور می کند. در اوائل سوره مبارکه «حجرات» دارد که دستوری که ذات اقدس الهی به اصحاب داد، به مسلمان های صدر اسلام داد این بود که شما ادب جاهلی را باید کنار بگذارید و ادب الهی و اسلامی را بگیرید! وقتی خواستید خدمت حضرت مشرّف بشوید از پشت پنجره و پشت اتاق حضرت را صدا نزنید:(لا تَجْعَلُوا دُعاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً) (۱) یا پیامبر را نخوانید (مِنْ وَراءِ الْحُجُرات) (۲) از پشت حجره نخوانید؛ بلکه به حضور حضرت مشرف بشوید و با او درخواست ملاقات کنید. این یک هدفی است که انسان از این آیات به دست می آورد که شما (مِنْ وَراءِ الْحُجُرات)نخوانید، حضوراً بروید؛ ولی برخی ها از تلاوت همین آیه می گویند وقتی خدای سبحان می فرماید از (مِنْ وَراءِ الْحُجُرات) نخوانید و جلوتر بروید، حضوراً حضرت را بخواهید، معلوم می شود از ماورای حجاب معصیت و امثال معصیت هم نمی شود پیغمبر را صدا زد بگوییم: «يَا رَسُولَ اللَّه»! «إِنَّا تَوَجَّهْنَا وَ اسْتَشْفَعْنَا وَ تَوَسَّلْنَا»، (۳) چه در توسل، چه در ادعیه دیگر، چه در زیارت ها و چه در سلام ها «من وراء الحجاب» نمی شود با پیامبر معامله کرد. یک انسان تبهکار «من وراء الجدار» دارد حرف می زند «من وراء الحجاب» دارد حرف می زند. این باید برود حضور حضرت، کیحضور حضرت می رود؟ در صورتی که حجاب گناه نداشته باشد. اگر حجاب گناه نداشت، آن وقت بدون حجاب، بدون اینکه «من وراء الحجب» زیارت بخواند، حضوراً زیارت می خواند، «السلام علیک»: اما اگر «من وراء الحجاب» باشد چگونه می تواند بگوید «السلام علیک»؟ مخاطب او چه کسی است؟ همان طوری که آن عرب جاهلی اگر از پشت دیوار صدا بزند بگوید «یا کذا» درست نیست، یک مسلمان هم از پشت دیوار گناه بگوید «یا رسول الله» یا «السلام علیک یا رسول الله» این نمی تواند صحیح باشد، برای اینکه حجاب نمی گذارد او به حضرت خطاب بکند. این گونه از لطایف و لایه ها همراه با خود همین آیات کنار هم مطرح است؛ منتها ماه پُربرکت شعبان نشان می دهد که وجود مبارک حضرت یعنی رسول خدا(صلی الله علیه و آله و سلم) می تواند چه اینکه توانسته است، بسیاری از این حجاب ها را خلع کند و همه جا خود را نشان بدهد؛ در این صلواتی که هر روز هنگام زوال خوانده می شود، در بخش پایانی این صلوات این است که خدایا! این ماه که ماه پیامبر است او را شفیع مشفّع ما قرار بده! او را طریقِمَهیَع قرار بده!مَهیَع،یعنی وسیع؛ اگر بین دو شهر یک بیابان وسیع باشد می گویند این طریقِمَهیَع است؛ این بیابان ها و دشت های وسیع را می گویند طریقِمَهیَع.یک وقت است که یک راه مشخصِ محدود چند متری است، این مَهیَع نیست؛یک وقت بیابان و دشت

است، این طریق مَهیَع است.این کلمه «جُحفه» اول «جُحفه» نبودبعد از اینکه سیل آمد بخش قابل توجهی از این زمین را بُرد و به اصطلاح آنها اجحافی در این زمین صورت گرفت، این شد جُحفه، وگرنه اسم این منطقه قبل از آن سیل بنیان کَن، مهیع بود یعنی دشت وسیع؛ وصف آن بود که می گفتند مَهیَع، یعنی بیابان وسیع؛ وقتی سیل آمد بخش وسیعی از این زمین را برد و محدود کرد و به زعم این عرب ها آن را مورد اجحاف قرار دارد، این شده جُحفه. وگرنه دشت وسیع را می گویند مهیع، که انسان از هر راهی بخواهد شروع بکند، مانعی در کار نیست. در این دعاهایی که هر روز در این صلوات هر روز که می خوانیم در ماه پُربرکت شعبان، به ذات اقدس الهی عرض می کنیم که این را برای ما طریقِمَهیع قرار بده که از راهی خواستیم بتوانیم به او برسیم، حجابی بین ما و او نباشد و اگر جُحفه ای هست از طرف خود ماست، ما می شویم جُحفه، یعنی اجحاف از خود ماست. بخشی از ما آن سعه ما گرفته که می شود محجوب می شود با ظن، ما می شویم محدود وگرنه در آنجا حدی در کار نیست: «وَ طَرِيقاً الَيْكَ مَهْيَعا»، (۴) اگر این مَهیع باشد دیگر هیچ مزاحمتی در کار نیست. الآن گفتند عرض بهشت (سارِعُوا)به جنّتی که(عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ) (۵) است؛ در بعضی از نصوص دارد، این برای مکان یک بهشتی است نه مجموع اهل بهشت، نه اینکه مساحت بهشت (عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ) است، بلکه مکان کل واحد از بهشتی ها به اندازه سماوات و ارض است، چنین عالمی است؛ این می شود طریق مهیع. و اگر این بود هم «سهل الوصول»، هم «سهل السير»، هم دسترس، هم همه جاست، چون اگر بین ما و او فاصله زیاد باشد که مهیع نیست؛ ورودی اش بسته باشد که مهیع نیست. یک راهِ وسیعِ فراگیری که از همین اول بخواهیم قدم برداریم در همین وادی مهیع هستیم.«وَ طَرِيقاً الَيْكَ مَهْيَعا»،این ماه می شود ماه پیغمبر، شعبان شهر رسول توست و محفوف به رحمت است. چگونه است که شبش رحمت، روزش رحمت ب«ین الطلوعين» رحمت، قبل از ظهرش، رحمت بعد از ظهرش رحمت، این شهر محفوف به رحمت باشد و انسان متأسفانه بهره ای نبرد! این خیلی سخت است خیلی بد است!یعنی آدم غرق رحمت باشد و از رحمت استفاده نکند!یعنی در دریا باشد و احساس نیاز به آب نکند! این خیلی محرومیت می خواهد! «حَفَفتَهُ بِالرَّحمَهِ» (۶) .

ص: ۱۳۸۸

۱- نور/سوره۲۴، آیه۶۳.

۲- حجرات/سوره۴۹، آیه۴.

۳- بحار الأنوار، العلامه المجلسی، ج۹۹، ص۲۴۷.

۴- المزار، محمدبن المشهدی، ج۱، ص۴۰۲. .

۵- آل عمران/سوره۳، آیه۱۳۳.

۶- المزار، محمدبن المشهدی، ج۱، ص۴۰۱. .

بنابراین چیزی است که خود خدای سبحان قرار داد، کل این ماه پیچیده به رحمت است،هیچ جایش خالیاز رحمت نیست:یکی اینکه ما از ذات اقدس الهی مسألت می کنیم می گوییم این را برای ما یک طریق مهیع قرار بده! برای ما طریق مهیع قرار بده! آن را خودش قرار داد که فرمود همه جایش رحمت است، رحمت الهی است، اگر ما از آن شهری که محفوف به رحمت است استفاده بردیم، آن وقت این جمله بعد هم مستجاب می شود که «وَ طَرِيقاً الَيْكَ مَهْيَعا» او که اسوه که هست، اینها که صراط مستقیم که هستند، این صراط مستقیم برابیک عده ای باریک تر از مو و تیزتر از شمشیر است، برای ما دشت وسیع باشد، نه «أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ» باشد و نه «أَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ»، [(۱)] کاری بکن که مثل دشت روان و وسیع باشد، این شدنی است. برای بعضی ها دینداری خیلی سهل و آسان است و برای بعضی ها مشکل است.پس این چنین نیست که صراط برای همه «أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ» [(۲)] باشدیک عده ای«كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ» [(۳)] می گذرند. پس فقط یک ناله کردن و یک خواستن از ماست، غیر از این چیزی نیست؛ پس کل این زمان پیچیده به رحمت است، جایش خالی نیست. حالا ممکن است بعضی ها کمتر، بعضی ها بیشتر، سحر بیشتر،«بین الطلوعین» کمتر؛ اما هیچ جایش خالی از رحمت نیست. رحمت خاصه «شَهْرٌ» که «حَفَفْتَهُ بِالرَّحْمَةِ»یعنی رحمت خاصه نه (رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) آن رحمتی که (فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ) [(۴)] بعد کسی که در این شهر محفوف به رحمت نفس می کشد، به خدا عرض می کند که من کهکادح طرف شما هستم، به طرف شما از راه رسالت می خواهم بیایم، مستحضرید که در همه موارد وقتی می گویند رسالت یعنی چهارده معصوم، چون آنها که فرمودند:«حُسَيْنٌ مِنِّي»، [(۵)] «حَسَنٌ مِنِّي»، [(۶)] «عَلِيٌّ مِنِّي» [(۷)] هم که وارد شده است، در این روایات ما، این مخصوص به سید الشهداء نیست فرمود:«عَلِيٌّ مِنِّي»؛وقتی می گوییم رسول خدا، یعنی اینها که جدا نمی شوند از وجود مبارک حضرت، یعنی این ذوات قدسی را برایمن طریق مهیع قرار بده! دشت وسیع هر که می خواهد بیاید بیاید، چون بیابان وسیع که از یک جا شروع می شود به جایی ختم می شود مزاحمی ندارد، هم صاف و شفاف است و هم وسیع است، هر کسی می خواهد بیاید بیاید. این طور نیست که حالا اگر ده نفر، بیست نفر، صد نفر،هزار نفر اضافه شدند راه تنگ بشود؛ این طور نیست.(عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ) است.

ص: ۱۳۸۹

۱- تفسیر القمی، علی بن ابراهیم القمی، ج۱، ص۲۹.

۲- الامالی، الشیخ الصدوق، ص۵۳۶.

۳- الامالی، الشیخ الصدوق، ص۵۳۶.

۴- اعراف/سوره۷، آیه۱۵۶.

۵- کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ص۵۲.

۶- مناقب آل أبی طالب، ابن شهر آشوب، ج۳، ص۱۵۸.

۷- المسترشد، محمدبن جریرالطبری الشیعی، ص۶۲۵.

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

مرحوم محقق(رضوان الله علیه) در کتاب شرایع [(۱)](#) در مبحث قرض، سه مقصد را مطرح کردند: مقصد اول این بود که قرض چیست؟ و تشریح ماهیت قرض؛مقصد دوم، «مایصح إقراضه» چیست و چه چیزی را می توان قرض داد؟ مقصد سوم احکام و فروعات متفرع بر قبض است.مقصد سوم، هفت مسئله دارد که پنج مسئله از مسائل هفت گانه مقصد سوم گذشت.

مسئله ششم را حالا دارند مطرح می کنند، می فرمایند: «السادسه: إذا کان لاثنین مال فی ذمم ثم تقاسما بما فی الذمم فکل ما یحصل لهما و ما یتوی منهما»؛ [(۲)](#) یعنی اگر دو نفر یا بیشتر در ذمّهیک نفر یا بیشتر دَینو طلبی داشتند که خواستند تقسیم کنند، قسمت دَین مثل تقسیم عین مشروع نیست، عین را می شود تقسیم کرد؛ ولیدَین را نمی شود تقسیم کرد. اگر تقسیم کردند، مثل عدم تقسیم است، هر چه آن مال که در ذمّه دیگران است، اگر قیمت سوقیه آن و مانند آن بالا رفت، به سود هر دو است و اگر تنزّل کرد، به زیان هر دو است، هرگز تقسیم دَین مشروع نیست؛ این ترجمه مسئله ششم بود.

ص: ۱۳۹۱

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۰ و ۶۱ و ۶۲.
۲- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

مطالبی که در این زمینه مطرح است متعدد است، اولین مسئله این است که بحث در کتاب قرض بود، الآن ایشان درباره دَین بحث می کنند، چون برخی از احکام مشترک بین قرض و دَین است؛ زیرا دَین اعم از قرض است و قرض هم زیر مجموعه دَین است. تفاوت اصلی آن است که قرض عقد است، ایجاب و قبول دارد؛ ولی مطلقدَین این چنین نیست؛ اگر کسی مالی را نسیه بخرد یا سلَم بفروشد بدهکار است، عمداً یا سهواً مال کسی را تلف کرده است:«من اتلف مال الغیر فهو له ضامن»، [(۱)](#) ید عادیه و ید غاصب ید ضمان است، دیه و مانند آن که به کسی بدهکار است،دَین است، همه اینها جزء دیون مطرح می شود و اما قرض یک عقد خاصی است بین مُقرِض و مقترض و مانند آن؛ ولی جهت مشترک قرض و دَین این است که ضمان در هر دو ضمان ید است، نه ضمان معاوضه.

در عقود دیگر که مسئله ضمان مطرح است، این شخص ضامن است، عوض را ضامن است؛یعنی ضمانِ معاوضه که در عقد این طور است، در بیع این طور است، در اجاره این طور است و در سایر موارد این طور است، انسان چیزی را که تملیک می کند عوض آن را مالک می شود؛ ولی در مسئله قرض این طور نیست که چیزی را تبدیل کنند به چیز دیگر، بلکه در قرض چیزی را که مقرِض به مقترض داده و تملیک داده است، عوض همین را می خواهد، اگر مثلی است مثل و قیمی است قیمت. بنابراین تفاوت اساسی قرض با سایر عقود آن است که ضمان در عقود دیگر ضمان معاوضه است و در قرض؛ ضمان، ضمان ید است. از این جهت مشترک است با دَین که دَین اعم از قرض است، این مطلب اول.

ص: ۱۳۹۲

۱- رسائل فقهیه، الشیخ جعفرالسبحانی، ج۱، ص ۳۳۰.

مطلبدوم آن است که تقسیم عین صحیح است؛یعنی دو نفر که اگر یک عینی را «بالشراکه» مالک هستند، می توانند تقسیم کنند؛ حالا یا نصف یا ثلث - به یکی از کسور - می توانند برابر سهامی که دارند تقسیم کنند؛ اما چیزی که در ذمّه کسی طلب دارند، این را نمی توانند بگویند که نصف یا ثلث آنچه که در ذمّه دیگری است برای این شریک باشد و بقیه برای شریک دیگر باشد؛ یعنیاگر دو نفر مغازه ای دارند و شریک هستند و اجناسی را نسیه به دیگری فروختند یا کشاورز هستند یا دامدار هستندکه کالا-یی را «بالشراکه» به یک نفر یا چند نفر فروختند و طلبی در ذمّه آنها دارند، تا قبض نکردند و عین خارجی نشد نمی توانند تقسیم کنند، برای اینکه مال مادامی که در ذمّه است کلی است و کلی تا قبض نشود، متعیّن نخواهد بود؛ وقتی متعیّن نشد نمی شود گفت که این بخشش برای زید استو آن بخشش برای عمرو و این را به عنوان یک مسئله شرعی ایشان فرمودند که مشروع نیست، ببینیم قواعد اولیه چه می گوید و بعد نصوص خاصه را مورد بررسی قرار می دهیم.

قاعده اولیه این است که انسان مالی را که مالک است، بر این مال سلطه دارد: «النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِم»، (۱) چرا نتوانند دو نفر که مالی را در ذمّهیک نفر یا چند نفر «بالشراکه» مالک هستند، تقسیم بکنند؟ این را گفتند به اینکه، چون تعیّن مال اگر عین خارجی باشد به خود آن شیء است و اگر کلی در ذمّه باشد به قبض است، مالی که کلی باشد و در ذمّه باشد و قبض نشده باشد، این تعیّنی ندارد، آن وقت اگر تعینی نداشت از حوزه سلطه خارج است؛ درست است:«النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِم»؛ ولی این مال زید نشده، کلی در ذمّه مادامی که عین خارج نشود، مال او نیست. این استدلال تام نیست، برای اینکه برای هر کدام از کلی و شخص یک حکم خاصی هست؛ ولی اصل مالیت که مشترک بین کلی و شخص است در هر دو حال باید باشد:«النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِم»،شاید بتواند در اینجا به حسب قواعد اولیه این تقسیم را تصحیح کند، مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) به همان روالی که داشتند اول ادعای شهرت کردند، بعد کم کم ادعای اجماع کردند، بعد می فرمایند:«مضافاً الی صحیحه سلیمان ابن خالد» (۲) این نشان می دهد که اجماع را حجت می دانند در کنار نصوص، در حالی که با بود چند تا روایت معتبر هم صحیحه است، هم موثقه هست، نمی شود یک اجماع تعبدی را در این جا منعقد دانست که ما بگوییم این جا اجماعی در کار هست. گذشته از اینکه از قدما مرحوم ابن ادریس موافق نیست و از متأخرین مرحوم محقق اردبیلی مخالف است (۳) و برخی ها هم تأمل دارند.

۱- بحارالانوار، العلامه المجلسی، ج۲، ص۲۷۲.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۴.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۵.

بنابراین در مطلبی که مرحوم ابن ادریس می فرماید که بزرگان ما فقط در بعضی از کتاب های خود ذکر کردند، این طور نیست که حالا جدّاً نظر فتوای آنها این باشد خود ابن ادریس که موافق نیست، در متأخرین مرحوم محقق اردبیلی موافق نیست و برخی ها هم تأمل دارند، با این وضع چگونه شما می توانید اجماع را حجت مستقل بدانید، بعد بفرمایید: «مضافاً الی صحیحه سلیمان ابن خالد یا موثقه کذا» (۱) ما صحیحه ای داریم، موثقه ای داریم، اینها سر جای خود محفوظ است و می خوانیم در دلالت اینها هم باید بحث کرد.پرسش: ...؟ پاسخ: نه منظور آن است که نمی شود، اجماع ادعا کرد برای اینکه اینها جزء بزرگان اصحاب هستند و موافق نیستند. اگر در بین قدما ابن ادریس موافق نیست و در بین متأخرین محقق اردبیلی موافق نیست، چگونه ما ادعای اجماع کنیم؟ مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) از آن جهت که سخنگوی جمهور است و در بحث های قبلی هم عرض شد که روال او این است که اول شهرت، بعد اتفاق، بعد نفی خلاف، بعد ادعای اجماع که بعد هم ادعای ضرورت، آن وقت بعد وارد نصوص می شوند، این از همان قفل کردن است، آدم وقتی این اصل را بداند هرگز تحت آن سلطه قرار نمی گیرد.پرسش: ...؟ پاسخ: نه خیر، ایشان می خواهند بگویند، چون اجماع فقهاست، چون برخلاف قواعد اولیه است، چرا ما نتوانیم مالی که در ذمّه است، تقسیم بکنیم، مال است:«النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَی أَمْوَالِهِم»احکام مال چرا بر آن بار نیست؟همین مشاع را تقسیم کنند.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، در ذمّه زید، دو نفر فلان مبلغ را مالک هستند، زید به دو نفر بدهکار است «علی الاشاعه»، هر کدام نصف این مال را طلب دارند؛ اما کدام نصف و کدام چیز را مشخص نیست، این را می گویند که فلان مبلغ را شما بگیرید و فلان مبلغ را شما بگیرید و تقسیم می کنند. آن وقت باهم قرار می گذارند که چه وقت که چقدر نقد بدهند، چقدر نسیه بدهند،چه وقت بدهند، آن قرارداد جداگانه دارد. چرا این کار باطل باشد؟پرسش: ...؟ پاسخ: چرا همین الآن که ما اشاره کردیم، به همین مناسبت بود، الآن دَین را می تواند حواله بدهد،یک؛ با همان دَین می تواند مطالبه کند، بیع کند، معامله کند، دو؛ منتها دَین را با دَین نمی شود معامله کرد؛ اما دَین را که با عین می شود معامله کرد. از کسی کالایی را می خرند، ثمن را دَین زید قرار می دهند یا از خود زید کالایی را می خرند، ثمن را،دَینی را که در ذمّه اوست، قرار می دهند، جمیع احکام مال بر آن بار است، حالا چرا مسئله قسمت مشروع نباشد؟ اگر ما یک نص خاصی، مثل صحیحه ابن خالد، موثقه ابن سنان و مانند آن نمی داشتیم روی قاعده جایز بود، غرض این است که این فرمایشی که مرحوم صاحب جواهر دارد، اول ادعای شهرت بعد ادعای اجماع می کند، بعد می فرماید «مضافاً الی صحیحه ابن سنان و موثقه ابن کذا» که این اجماع را در قبال این نصوص قرار می دهند، این تام نیست، برای اینکه اولاًـ اجماعی در کار نیست و ثانیاً با بود چند تا روایتی که یکی صحیحه،دیگری موثقه. چگونه اجماع تعبدی منعقد می شود؟! اصحاب به استناد همین روایات اتفاق کردند بر مطلبی، نه اینکه کشف کنیم از یک دلیل خاص و یک دلیل مخصوص. بنابراین اینکه ایشان اجماع را در قبال روایت قرار دادند، فرمودند: «مضافاً الی النصوص»، این جای تأمل است.

۱- مستند الشیعه، المحقق احمدبن محمدمهدی النراقی، ج۱۴، ص۳۸۱.

تعبیرها برای اینکه معلوم شود وزن این دلیل چقدر است، فرق می کند، همین راه را مرحوم شیخ انصاری(رضوان الله علیه) هم تاحدودی طی کرده است. برای اینکه بفهمانند وزن این دلیل چقدر است، یک وقت است که آیه ای در کار هست، بعد روایتی، بخواهند به روایت استدلال کنند، می گویند:«و تدل علیه بعد الآیه قول ابن سنان یا قول کذا و کذا»؛ یعنی اول آیه است،«تام الدلاله» است، بعد از آن مسئله روایت و گاهی هم برای اینکه روشن کنند این اجماع، اجماع مدرکی است، اجماع تعبدی نیست، می گویند که «و یدل علیه الاجماع» بعد از صحیحه فلان بعد از موثقه فلان؛ یعنی اول فلان روایت است، بعد مسئله اجماع که این اجماع متکی به آن روایت است یا می گویند: «و یدل علیه قبل الاجماع قوله علیه السلام کذا»؛ یعنی اصل آن روایت است و این اجماع استناد به آن است.

اما الآن ما بیاییم بگوییم که این اجماع است مضافاً الی فلان؛یعنی اجماع را در کنار آن روایت قرار دادیم، در حالی که اجماع منعقد نشده؛ اولاً و ثانیاً هم بر فرض اجماع شده باشد، این اجماع «محتمل المدرک» است، هم روایت صحیحه در کار است، هم موثقه در کار است و بعید است که اینها بزرگانی که خود آنها این روایت را نقل کردند برای متأخران، از این روایت خبری نداشته باشند، پس ما قاعده اولیه و اصل اولی نداریم که بگوییم این اصل، دلالت می کند بر فساد قسمت و این قسمت، مشروع نیست، نمی توانیم بگوییم، جز نصوص چیز دیگری نیست.بنابراین، این مقصد ثالث درباره احکام قرض بود و این مربوط به دَین است و اختصاصی به قرض ندارد و چون جهت تشابه و تشارک بین قرض و دَین بود اینجا ذکر کردند.

مطلب بعدی آن است که بحث در قسمتِ‌دَین است نه در بیع دَین، نه در صلح دَین، نه در عقد قرارداد دیگر، فقط در خصوص قسمت است، چون روایاتی در باب شرکت در باب ضمان، در باب حواله آمده است که این را از راه حواله و مانند آن می خواهند تصحیح کنند که به تعبیر برخی از فقها، حیله ای است در تقسیم دَین به صورت حواله که آیا آن جایز است یا جایز نیست؟ پس بحث در حواله نیست، بحث در صلح نیست، بحث در عقود دیگر نیست، بیع نیست که آنچه در ذمّه است، بفروشد بحث در این است که این دَینی که در ذمّه این بدهکار است، این را تقسیم کنند که یک سوم آنبرای این، دو سوم آنبرای او «أو بالعکس»یا یک ثلث آن،یک نصف آنبرای او نصف آنبرای این. که قسمت دَین محور بحث است، آیا تقسیم دَین، مثل تقسیم عین جایز است یا جایز نیست؟

پس اجماعی در کار نیست، اولاً؛ قاعده اولیه که بتواند این را باطل کند، در دست نیست، ثانیاً؛ ببینیم نص خاصی در بین مسئله هست که دلالت کند بر این کار یا نه؟ ثالثاً، در این نصوص و بعضی از روایات باب دَین و قرض استناد کردند و برخی هم روایت باب قسمت؛ وسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۳۷۰ باب ۲۹ از ابواب «الدَّین و القرض» چند تا روایت است که به آن استدلال شده.

روایت اول را مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرد (۱) : «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ»که روایت معتبر است نقصی در این روایت نیست، حالا برخی ها صحیحه دانستند، برخی کمتر از صحیحه؛ ولی روایت راویانش معتبر است. سلیمان بن خالد می گوید که «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ رَجُلَيْنِكَانَ لَهُمَا مَالٌ بِأَيْدِيهِمَا»دو نفر هستند که مالی داشتند، «وَ مِنْهُ مُتَفَرِّقٌ عَنْهُمَا»مالی داشتند در دست آنها، مثل دو نفر شریک بودند در یک مغازه، بخشی از اموال آنها عین است و در دست آنها است، بخشی هم دَین است، از آنها غائب است، «وَ مِنْهُ مُتَفَرِّقٌ عَنْهُمَا فَاقْتَسَمَا بِالسَّوِيَّةِ»این دو شریک مال را تقسیم کردند، هم عین را «بالسویه» تقسیم کردند، هم آن دَین را، هم حاضر را، هم غائب را، «فَاقْتَسَمَا بِالسَّوِيَّةِ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمَا»که عین بود، «وَ مَا كَانَ غَائِباً عَنْهُمَا»که دَین بود، «فَهَلَكَ نَصِيبُ أَحَدِهِمَا مِمَّا كَانَ غَائِباً»آن مالی که غایب بود، حالا شاید مطلق باشد اعم از دَین و عین غایب، آن مالی که غایب بود،یک مقدار آن تلف شد، «فَهَلَكَ نَصِيبُ أَحَدِهِمَا مِمَّا كَانَ غَائِباً» وقتی تقسیم کردند، سهم یکی از دو شریک از بین رفت، آسیب دید، سهم شریک دیگر مانده است، و آن شریک دیگر حق خود را استیفا کرده، «فَهَلَكَ نَصِيبُ أَحَدِهِمَا مِمَّا كَانَ غَائِباً وَ اسْتَوْفَى الْآخَرُ» این دو تا شریک همان طوری که عین را تقسیم کردند آن دَین را هم تقسیم کردند، سهم یکی از بین رفت یا مالی نداشت یا مانند آن یا از ارزش افتاد و سهم دیگری ماند، «وَ اسْتَوْفَى الْآخَرُ» آن دیگری رفت و سهم خود را گرفت، «عَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ عَلَى صَاحِبِهِ»این جمله، جمله سؤالی است، سؤال کرده، سلیمان بن خالد از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) وقتی که این دو نفر شریک بودند، آن دَین را تقسیم کردند، سهم یکی از دو نفر از بین رفت، سهم دیگری ماند و آن دیگری نصیب خود را گرفت، آیا این دیگری که نصیب خود را گرفت، باید این را تقسیم بکند به شریک خود بپردازد یا کلاً مال اوست:«عَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ نَعَمْ مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ» او نمی تواند همه را مال خودش بداند، بلکه «کل واحد» هر چه را که سهم آنها بود، اگر آسیب دید مشترک است، اگر محفوظ بود، مشترک است، این نشان می دهد که تقسیم باطل بود، وگرنه اگر تقسیم صحیح باشد به چه دلیل سهم یکی که تلف شد، دیگری از سهم خود باید بپردازد، اگر این تقسیم صحیح باشد، گرچه سؤال و جواب در این نیست که تقسیم صحیح است یا تقسیم صحیح نیست؛ ولی حکم بطلان را دارد بار می کند.می

فرماید به این که آن یکی که سهم او از بین رفت هیچ، این یکی که سهم او باقی ماند، این هر چه که گرفته مشترک است بین هر دو.پرسش: ...؟ پاسخ: این شخص مال خود را گرفته به زعم خود مال او نشده، معلوم می شود تقسیم باطل بود، چون اگر تقسیم صحیح بود، دلیلی نداشت که این شخص سهم خود را برگرداند به او متن مرحوم محقق این بود که هر چه که مانده است، مال هر دو است و هر چه تلف شد مال هر دو.

ص: ۱۳۹۶

۱- تهذیب الحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۲۰۷.

تعبیر مرحوم محقق در متن شرایع این بود، این برابر همین نص فتوا داده است، عبارت محقق این بود که «اذا کان لا ثنین مال فی ذمم ثم تقاسما بما فی الذمم فکل ما یحصل لهما» هر چه که از این سهم دَین حاصل می شود، وصول می شود مال هر دو است، «و ما یتوی» «تویتوی» با تای منقوط، «توی»؛یعنی «هلک»، «یتوی»، مثل «رضییرضی، «توی»؛یعنی «هلک»، «یتوی»؛یعنی «یهلک» «و ما یتوی»؛یعنی «یهلک» «منهما» از هر دو حساب می شود، «فکل ما یحصل لهما و ما یتوی منهما» از هر دو باید حساب بکنند این برابر همین نص فتوا داده است، مرحوم محقق(رضوان الله علیه). این معلوم می شود که تقسیم باطل است، چون اگر تقسیم باطل باشد که دلیل ندارد که سهم او تلف شده ما بقیه را به او بپردازیم، چون اثر بطلان را حضرت دارد بار می کند، معلوم می شود این تقسیم باطل است. فرمود که او سؤال کرد :«عَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ نَعَمْ مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ» آنچه که از بین رفت، هم مال این محسوب می شود، هم مال او محسوب می شود، این روایت مرحوم شیخ طوسی را، مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) هم با سند خاص خود از عبد الله بن مسکان نقل کردند که این روایت سند آن معتبر است.

اما حالا روایت دوم این باب ببینیم ناظر به همین مطلب است یا نه؟روایت دوم،این است که «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ اشْتَرَكَا فِي السَّلَمِ أَ يَصْلُحُ لَهُمَا أَنْ يَقْتَسِمَا قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَا قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ» دو نفر مالی را «بالشرکه» به نحو سلف فروشی خریدند، دو نفر شریک از یک کشاورزییک خروار گندم را با سلف و سلم خریدند؛ یعنی او پیش فروش کرده، اینها هم خریدند که اول پاییز تحویل بدهند، حالا اینها دارند تقسیم می کنند سهم خود آنها را، این درست است یا درست نیست؟ این هم دَین است در ذمّه آنها، آیا این درست است یا درست نیست؟ این روایت را علی بن جعفر در کتاب خود هم نقل کرده. (۱)

۱- مسائل علی بن جعفر و مستدرکات ها، موسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ص۱۲۲.

حضرت فرمود که «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ» که «اشْتَرَكَا فِي السَّلَمِ أَيَصْلُحُ لَهُمَا أَنْ يَقْتَسِمَا قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَا قَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ» این عیب ندارد این از سنخ تقسیم دَین است یا از سنخ تقسیم دَین نیست؟ اگر از سنخ تقسیم دَین نباشد، معارض مسئله نیست اگر از سنخ تقسیم دَین باشد به عنوان معارض تلقی می شود، باید راه حل پیدا کرد، مرحوم صاحب وسائل دارد که «هذا محمول علی الجواز دون اللزوم و یأتی ما یدل علی ذلک فی الشرکه و فی الحواله» الآن بحث در جواز و لزوم نیست، بحث در صحت و بطلان است که آیا تقسیم دَین صحیح است یا تقسیم دَین صحیح نیست، نه اینکه اگر تقسیم کردند، این قسمت جایز است، می توانند بهم بزنند یا لازم است، نمی توانند بهم بزنند، بنابراین این روایت باید باشد، ببینیم جزء معارض است یا از بحث خارج است، پس آنچه که در جلد هیجدهم، صفحه ۳۷۰، باب ۲۹ ذکر کردند ظاهر آن همین بطلان تقسیم دَین است که محقق فتوا داد.

همچنین در جلد نوزدهم صفحه ۱۲ باب شش از ابواب شرکت، این مسئله مطرح است، مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ بَعْضِهِمْ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ» که این از دو نظر خالی از اشکال نیست: یکی همان ارسال است که «عَنْ بَعْضِهِمْ» است،یکی اینکه «علی بن ابی حمزه بطائنی» آن مشکل وقف را دارد، باید ثابت کرد که این روایتی که ایشان نقل کردند قبل از اینکه واقفی شوند بود یا بعد از اینکه واقفی شدند، نقل می کنند؛ روایت قبل ازوقف او یک حکم دارد، روایت بعد از وقف او «اعاذناالله من شرور انفسنا»، حکم دیگر دارد، آیا این روایت های بعد از وقف، کلاً ممنوع است او از عدالت افتاده، از وثاقت هم افتاده یا نه؟ جداگانه باید بحث شود، ولیبه هر حال این دو مشکل در این حدیث اول هست: «قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ(علیه السلام)عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ بِأَيْدِيهِمَا وَ مِنْهُ غَائِبٌ عَنْهُمَا» که این تقریباًمضمون همان روایت سلیمان بن خالد است.

ص: ۱۳۹۸

سؤال کردند از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) که دو نفر شریک هستند، برخی از اموال آنها عین است، در دست آنهاست، برخی هم دَین است، تعبیر به مال و غایب شده است: «عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ بِأَيْدِيهِمَا وَ مِنْهُ غَائِبٌ عَنْهُمَا فَاقْتَسَمَا الَّذِي بِأَيْدِيهِمَا»آن مال هایی که عین بود و در دست آنها بود، آنها را تقسیم کردند:«وَ أَحَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ نَصِيبِهِ الْغَائِبَ» کل واحد حواله دادند نصیب خود را، این یکی حواله داد؛ مثلاً به زید آن یکی حواله داد به عمرو گفت بروید وصل کنید. «وَ أَحَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ نَصِيبِهِ الْغَائِبَ فَاقْتَضَى أَحَدُهُمَا»یکی از دو نفر رفته سهم خود را گرفته؛ یعنی قضایدَین کرده، «اقتضی»؛یعنی طلب کرده، قضایدَین را. آن یکی هم دَین خود را قضا «فقضائه» این «اقتضی» آن هم «قضا»، مثل این که می گویند این «اعتذر» آن هم «عاذر» این «اقتضی» آن هم «قاض»، این درخواست قضایدَین کرد، او هم قضایدَین نمود.«فَاقْتَضَى أَحَدُهُمَا وَ لَمْ يَقْتَضِ الْآخَرُ» دیگری درخواست ادایدَین نکرد، حضرت فرمود: «مَا اقْتَضَى أَحَدُهُمَا فَهُوَ بَيْنَهُمَا مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ» آنچه را که گرفته است، مال هر دو است این طور نمی شود که بگوییم کلاً مال اوست، این معلوم می شود که آن تقسیم باطل بود،نه اینکه تقسیم صحیح است، بعد آنچه را که این شخص سهم او بود، این را باید تقسیم کنند، معلوم می شود تقسیم اولی صحیح نبود، گاهی تعبیر این است که این کار صحیح نیست، گاهی لازمه بطلان را ذکر می کند، این جا لازمه بطلان را ذکر کردند، سؤال این بود که این شخص سهم خود را گرفت، آن دیگری سهماو مانده، این چطور است؟ حضرت فرمود: نه خیر، همین را باید تقسیم کنند، معلوم می شود آن تقسیم اولی صحیح نبود «قَالَ (علیه السلام)مَا اقْتَضَى أَحَدُهُمَا فَهُوَ بَيْنَهُمَا مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ»این نمی تواند آنچه را که گرفته، بگیرد ببرد، چون این مال او هم هست. همین روایتی را که مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرده است با سند دیگر«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَىعَنْ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ»درباره غیاث که غیاث بن ابراهیم بود این مشکل سندی بود که غیاث بن ابراهیم مشترک است، صحیح است یا صحیح نیست و مشکل سندی درباره غیاث بن ابراهیم را مرحوم صاحب جواهر هم اشاره کرده، ولی با بودن چند تا روایت صحیح و موثق این مشکل حل است. «عَنْ غِيَاثٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ (علیه السلام) مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ:مَا اقْتَضَى أَحَدُهُمَا فَهُوَ بَيْنَهُمَاوَ مَا يَذْهَبُ بَيْنَهُمَا»؛یعنی آنچه وصول شد، بین هر دو است آنچه تلف شد، هم بین هر دو. «مَا اقْتَضَى أَحَدُهُمَا فَهُوَ بَيْنَهُمَا» این یک؛ «وَ مَا يَذْهَبُ بَيْنَهُمَا» این دو؛ یعنی آنچه که تلف شد، به زیان هر دو است، مال هر دو است آنچه وصول شد به سود هر دو است، مال هر دو است، معلوم می شود، تقسیم باطل بود، وگرنه اگر تقسیم صحیح باشد، دلیل ندارد که وقتی مال یکی تلف شد، به حساب هر دو باشد.

همین روایت را مرحوم شیخ طوسی به اسناد خود از «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ وَ جَعْفَرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا (علیه السلام)» (۱) نقل کرد اینکه گفتند روایات معتبری است برای همین جهت است.روایت؛«وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام)»، (۲) باز هم طریق دیگر است که ایشان نقل می کند.

روایت دوم؛ که آن را باز مرحوم شیخ طوسی«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ ابی عبدالله» که این موثقه بود، برخلاف روایت سلیمان بن خالد که صحیحه بود. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ دَيْنٌ وَ مِنْهُ عَيْنٌ» دو نفر هستند که «بالشراکه» مالی را مالك هستند، برخی از این اموال عین است که عین خارجی است، برخی از این اموال دَین است که در ذمّه دیگران است، «عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ دَيْنٌ وَ مِنْهُ عَيْنٌ»،این خصیصه در سؤال سائل هست، این دخیل در مسئله نیست که ما بگوییم بطلان قسمت در جایی است که این دو تا شریک هم عین داشته باشند هم دَین، تقسیم عین آنها صحیح است، تقسیم دَین آنها باطل؛ این دخالت ندارد، اگر دو تا شریك باشند، فقط در دَین شریک باشند، مسئله همین است، چه از عین برخوردار باشند و در عین شرکت داشته باشند یا نداشته باشند، معیار نیست، عمده آن استکه دو نفر یا بیشتر در ذمّهیک نفر یا بیشتر مالی را «بالشرکه» مالك هستند، حالا می خواهند تقسیم بکنند، چه اینکه مالی به عنوان عین داشته باشند و تقسیم کنند یا نکنند، آن رأساً خارج است، این مطلبی است که در سؤال سائل واقع شده است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۹، ص۱۲، کتاب الشرکه، باب۶، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۸۶.

در بعضی از روایات هم این سؤال نیست،این دخیل نیست! سؤال کردند که «عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ دَيْنٌ وَ مِنْهُ عَيْنٌ فَاقْتَسَمَا الْعَيْنَ وَ الدَّيْنَ» هم آن مال موجود خارجی را که عین بود تقسیم کردند، هم مالذمّه را، همکه در عین کلی بود، تقسیم کردند. «فَتَوِيَ الَّذِي كَانَ لِأَحَدِهِمَا مِنَ الدَّيْنِ أَوْ بَعْضُهُ» «توی»؛یعنی «هلک»، «یتوی»؛یعنی «یهلک»، مثل «رضییرضی»؛ به حضرت عرض کرد که اینها دَینی در ذمّه دیگری داشتند؛ طلب داشتند، بعد تقسیم کردند برابر یکی از این کسور، سهم یکی از اینها تلف شد، سهم دیگری مانده است، حالا یا در یک ذمّه بود یا در چند ذمّه، بالاخره این طور شد که تفکیک معنا پیدا کند، «فَتَوِيَ الَّذِي كَانَ لِأَحَدِهِمَا مِنَ الدَّيْنِ أَوْ بَعْضُهُ» همه سهم او یا بعضی از سهام او تلف شده است، ولی سهم دیگری کلاً محفوظ ماند، «و خرج الذی للآخر» آن خروجی دارد و ثابت مانده محفوظ مانده،این تلف نشده، «أَيَرُدُّ عَلَى صَاحِبِهِ» اینها در ذهن آنها بود که این یک امر روشن و شفافی نیست، اگر بود که دلیلی بر سؤال از نحوه سؤال پیدا بود که احتمال بطلان می دادند،«أَيَرُدُّ عَلَى صَاحِبِهِ قَالَ نَعَمْ مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ» این نمی تواند همه آن را ببرد یا آنچه که تلف شد، جزء مال آن هم هست.

مرحوم صاحب وسائل دارد که این روایت در باب ضمان هم آمده در باب دَین هم آمده؛ در باب دَین همین بود که قبلاً خواندیم، در باب «ضمان علی حده» می شود آن روایت را اگر لازم باشد بعد بخوانیم. نتیجه باب شش از ابواب شرکت این است که تقسیمِ دَین، صحیح نیست، برخلاف تقسیم عین، حالا ـ روی قاعده است یا تعبد است باید بحث شود،دلیلرا روی اجماع «لوجهین» نمی شود تکیه کرد: یکی اینکه«صغراً» ممنوع است برای اینکه بزرگانی، مثل ابن ادریس، مثل محقق اردبیلی اینها موافق نیستند،«کبراً» نمی شود، پذیرفت، برای اینکه با بودن چند روایت صحیحه و موثقه که این بزرگان این روایت را برای دیگران نقل کردند و به همین روایات در کتاب آنها استدلال کردند، چگونه ما احتمال بدهیم که اجماع تعبدی منعقد شده است؟ حالا یک راه حلی هم ارائه می دهند که آن حواله است که جداگانه بحث خواهد شد.

ص: ۱۴۰۱

قرض مبحث بیع

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قرض

مسئله ششم از مسایل هفت گانه مقصد سوم که مرحوم محقق مطرح کردند، گرچه اختصاصی به باب قرض ندارد، ولی شامل قرض می شود، مربوط به دَین است که اعم از قرض است و آن قسمت دَین است. (۱) اگر دو نفر یا بیشتر شریک بودند و طلبی را از یک نفر یا بیش از یک نفر داشتند، در هنگام تقسیم، عین خارجی را می توان به خوبی تقسیم کرد؛ اما آیا دَینذمّه ای را می شود تقسیم کرد یا نه؟ «فیه وجهان»: معروف بین اصحاب این است که دَین، قسمت پذیر نیست، برخی از فقها از متقدمان، مثل مرحوم ابن ادریس از متأخران مثل مرحوم اردبیلی و مانند آن فرمودند که دَین هم مثل عین قسمت پذیر است. (۲) برای روشن شدن این مثال را هم مرحوم صاحب جواهر ذکر می کنند که اگر این دو نفر شریک، کالایی را که فروختند و طلب دارند یکی در ذمّه زید است،یکی در ذمّه عمرو، بدهکارها هم دو نفر هستند. آیا اینها می توانند تقسیم کنند، بگویند طلبی که ما از زید داریم برای شما، طلبی که ما از عمرو داریم برای من؟ این تقسیم دَین صحیح است یا صحیح نیست؟ادعای شهرت شده، اجماع منقول شده، اجماع محصل شدهکه این کار جایز نیست و سند همه اینها هم در حقیقت برداشتی است که از روایات دارند، چنین نیست که اجماعی باشد در قبال روایت. پس این بیان مرحوم صاحب جواهر و امثال ایشان که فرمود که این اجماع است «مضافاً» این نمی تواند تامباشد. (۳) گفتند که مالی را می توان تقسیم کرد که معین باشد این یک؛ کلی در ذمّـه تعیّنی ندارد، مگر به قبض این؛ دو، وقتی مال متعین نبود چه چیزی را می شود تملّک کرد؟ چه چیزی را می شود تقسیم کرد؟ این سه. بنابراین آنچه که در ذمّه است قابل تقسیم نیست، ولی وقتی از ذمّه به عین آمد، عین خارجی شد، مال خارجی شد، این قابل تقسیم است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۵.

۳- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۴.

آن بزرگان، نظیر ابن ادریس از متقدّمان و مرحوم اردبیلی از متأخران فرمودند که جایز است، گفتند که این بدهکارها مال را مالک هستند، ملک در اختیار آنهاست؛یک، بر مال خود مسلط هستند چه اینکه طلبکار هم بر مال خود مسلّط است؛ دو، معیار در حلّیت تراضی طرفین است؛ سه، اگر تراضی طرفین بود و اگر چنانچه مالک بر ملک خود مسلّط است، آنها سلطه شان را این چنین اعمال کردند گفتند به اینکه آنچه که در ذمّه زید است مال شما، آنچه که در ذمّه عمرو است مال من، این چرا باطل باشد؟ اجماعی هم که شما ادعا می کنید، مرحوم ابن ادریس می فرماید که از متقدّمان، از اساتید ما فقط شیخنا ابوجعفر مرحوم شیخ طوسی نقل کرده، سید مرتضی این مطلب را اصلاً مطرح نکرده و از قمّیون هم کسی این را طرح نکردند، نه سید مرتضی این را گفته، نه از محدّثان و قمیون معروف کسی این را گفته و سند شما چیست؟ چون خودشان به خبر واحد عمل

نمی کنند. (۱)

مرحوم ابن ادریس و برخی از آقایـان که بهخبر واحـد عمـل می کننـد، ولی نقـدی دارنـد که این روایاتی که شـما نقل کردید دارد که مال دو قسم است: یا مالِ حاضـر است یا مالِ غایب؛ مال حاضـر قسمت پذیر است مال غایب را نمی شود تقسیم کرد، این مالِ غایب که شامل دَین نمی شود. غیبت اعم از آن است که در خارج موجود باشد و در دسترس نباشد یا اصلاً در خارج موجود نباشد، شـما مالِ غایب را بر ذمّه تطبیق کردید، بر عین تطبیق کردید مال غایب که شامل دَین نمی شود؛ بله، ما هم قائل هستیم که مالِ غایب اگر اینها یک مالی دارند در یک شـهر دیگری، مال غایب است، تقسیم مربوط به حضور آن است این را ممکن است جـداگانه بحث بکنیم، ولی مال غایب که به معنیـدَین نیست نه به معنایـدَین است نه شامل دَین می شود. اینکه در متن محقق آمـده است که «مایحصـل لهما ما یتوی علیهما»، یعنی آن درآمـدهایی که این مال غایب دارد مال هر دو است، این تقسیم بی اثر است، آن ضـررهایی که مـال غایب دارد، علیه هر دو است، این تقسـیم بی اثر است، نفع و ضـرر مال چنـد گونه تقسیم می شود که سه قسمت روشن است، این مال در خارج یا نمای منفصل دارد؛ نظیر اینکه گوسفندی برّه به دنیا می آورد یا نمای متّصل دارد؛ نظیر اینکه فربه بشود یا گذشته از نمای متّصل یا نمای منفصل، ارزش هایی دارد که قیمت این گوسفند یا فلاـن کالاـ زیـاد شـده است. این قیمت سوقیه است، این قیمت سوقیه که زیـادی حکمیه است این نه نمای متصل است نه نمای منفصل. اینکه شـما درباره دَین گفتید، دو قسم از اقسام سه گانه زیاده در آن دَین فرض ندارد؛ یعنی مالی که در ذمّه است، نه نمای متّصل دارد، نظیر فربهی، نه نمای منفصل دارد؛ نظیر بره ای که گوسـفند به بار می آورد، زیادی قیمت دارد ممکن اسـت که قیمت افزوده پیـدا کنـد، این هم اشـاره می شود؛ چه اینکه «مـا علیهما» هم همین طور است «ما علیهما»،یعنی آنچه که ضـرر شد این نه ضرر متّصل دارد، نه ضرر منفصل دارد، ضرر حکمی دارد؛یعنی ارزش این شیء کم می شود؛ بله، این ممکن است.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۶.

سند شما صحیحه سلیمان بن خالد است و مانند آن در این روایات غیر از مالِ غایب و مال حاضر، عنوان دیگری ندارد. مال غایب و مال حاضر،یعنی موجود خارجییا غیبت دارد یا حضور، نه اینکه مال غایب شامل ذمّه شود مال ذمّه را که مال غایب نمی گویند. برخی از این بزرگان چون می گفتند این روایت مال غایب و مال حاضر مربوط به عین خارجی است عین خارجییا غایب است یا حاضر اصلاً این روایات سلیمان بن خالد و ابن سنان را نقل نکردند فقط روایت غیاث بن ابراهیم را نقل کردند آن هم که گفتند غیاث بن ابراهیم ضعیف است. (۱)

بنابراین تصویر این مسئله در جایی که دو نفر شریک هستند و از دو نفر هم طلب دارند، در هنگام تقسیم سهام، عین خارجی را تقسیم کردند، مانده دیون آنها، دَین اینها یکیاز آنها در ذمّه زید است،یکی در ذمّه عمرو، ما اگر بخواهیم بگوییم این تقسیم باطل است، بگویند آنچه که در ذمّه زید است، مال این شریک، آنچه که در ذمّه عمرو است مال آن شریک، این برهان قوی می خواهد.

برخی از متأخران مثل مرحوم مقدس اردبیلی و اینها قاعده «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم» (۲) را هم اضافه کردند گفتند اینها «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم»اینها جزء شروطی است که در هنگام تقسیم پیش می آید؛یعنی تعهد می کنند، چون «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم»تعهدهای ابتدایی را هم شامل می شود؛ یعنی تعهد، خواه در ضمن عقد باشد، خواه در ضمن عقد نباشد، مشمول «أَلمُؤمِنُونَ عِندَ شُرُوطِهِم»است این را تعهد کردند که دَینی را که در ذمّه زید دارند مال این شریک، دَینی که در ذمّه عمرو دارند مال آن شریک، این چرا باطل باشد؟ برخی ها گفتند که «احد الشریکین» اگر چیزی را قبض کند، این «نصف القبض» است، «لا قبض النصف»،آن روزها نجف محور اصلی بحث ها همین بود،خروجی آنها در همین بحث های فقهی هم مجلداتی بود، بیش از این نبود.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۵.

۲- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

در همین بحث های عبادات و بخشی از همین معاملات، خروجی نجف آن روزها فکر رایج و بحث رسمی غالب درس های متقن همین حرف ها بود؛ لذا این بعید نیست که این فقهای بزرگ، فکرهای نزدیک هم داشته باشند. ایشان می فرمایند که این بزرگانی که می گویند جایز نیست می گویند اگر «احد الشریکین» چیزی را از بدهکار قبض کند بگیرد، این «نصف القبض» است، نه «قبض النصف»، تا بگوییم نصف مال را او گرفت نصف مال، مال شریک دیگر است؛یعنی قبض، قبض تام نیست، چرا؟ چون دو شریک هر دو باهم باید قبض کنند، تا این کلی در ذمّه متعین شود، کلی در ذمّه تا قبض نشود، متعین نخواهد شد و قبض هم قبض طلبکار است نه یکی از دو طلبکار، قبضِ یکی از دو طلبکار «قبض النصف» نیست،«نصف القبض» است، چون «نصف القبض» است، اثر ندارد.

آن بزرگان می گویند که تعیین مال به عهده بدهکار است، بدهکار است که باید کلی را در خارج متعین کند، اگر این سه شرط حاصل شد؛ یعنی طلبکار راضی بود، بدهکار راضی بود، شریک هم راضی بود، چون فرض در حال قسمت است، قسمت کردند؛یعنی شریک راضی است، آن وقت این عناصر محوری که سه گانه که حاصل بود، به چه دلیل این تقسیم باطل باشد؟ این «اکل مع التراضی» است، نه «اکل بلاتراضی»، آنکه منهی است فرمود:(لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) (۱) این «اکل مع التراضی» است، زیرا طلبکار که راضی است، بدهکار هم که راضی است، شریک این هم که راضی است، چرا قبض «احدهما نصف القبض» باشد؟ بلکه «قبض النصف» است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

عمده برداشتی است که از این نصوص دارند، اگر این روایات که دارد مال غایب را نمی شود تقسیم کرد، شامل دَین هم شود که خیلی ها بر آن هستند، آن گاه می شود به نقدهای ابن ادریس از متقدّمان و محقق اردبیلی(رضوان الله علیهما) از متأخران پاسخ داد، چون صحیحه سلیمان بن خالد این است، موثقه ابن سنان این است؛ ولی اگر مال غایب شامل دَین نشد، مال غایب در مقابل مال حاضر عین را خارجی را می گیرد، عین خارجی اگر حاضر بود که تقسیم می کنند، اگر نبود هم باید صبر کنند تا حاضر شود، چون معلوم نیست که در دسترس هست یا نیست آن هم به همین مشکل برمی خورد، ولی منظور این است که مال غایب شامل دَین نمی شود.

یک نگاه مستأنفی هم باید در این نصوص شود که آیا ما درباره دَین نصّ خاص داریم یا نه؟ گذشته از اینکه در بعضی از نصوص عنوان دَین آمده و تجویز کرده آن را شما حمل بر جواز کردی، حمل بر جواز کردی الآن ما بحث در این نیست که این تقسیم لازم است یا جایز، بحث در صحّت و فساد این تقسیم است آنچراکه محقق در متن شرایع فتوا داد این است که این تقسیم باطل است، الآن بحث در این نیست که تقسیم لازم است یا جایز، بحث در این است که این تقسیم صحیح است یا صحیح نیست؟پرسش: ...؟ پاسخ: بله، این هم همین طور است این هم «مجهول الحصول» است، اگر «مجهول الحصول» است، مشترک است اگر «معلوم الحصول» است، مشترک است، در هر دو مورد حکم یکسان است. اینها فرض کردند که این سه عنصر حاضر است؛یعنی طلبکار راضی است، بدهکار راضی است، شریک هم راضی است این نص چه اندازه می تواند تعبد کند؟ چه اندازه می تواند، غرائز عقلاییی و بنای عقلا را حد کند؟پرسش: ...؟ پاسخ: اگر این است که دَین در ذمّه مالیت ندارد، برای اینکه غَرری است در حالی که همه آثار مال بر دَین بار است؛ منتها گفتند بیع دَین به دَین صحیح نیست، وگرنه انسان کالایی را می خرد می گوید، من فلان مبلغ از زید می خواهم، پول او را از زید بگیرید، می گوید درست است.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، به همین می خرم، نه اینکه حواله می دهم، حواله هم مگر غرر در حواله جایز است؟ بعضی از موانع است که در هر جایی پیدا شود، مشکل آفرین است، مثل ربا، مثل غرر، در بحث سابق گذشته که اینها جزء موانع عام است در هر داد و ستدی که ربا پیدا شود، شبهه دارد، در هر داد و ستدی که غرر پیدا شود شبهه دارد، این طور نیست که غرر در حواله یا در کفاله یا در وکاله یا در فلان جایز باشد در اینجا جایز نباشد،«أو بالعکس». این سه عنصر حاضر است؛ یعنی بدهکار راضی است، طلبکار راضی است، شریک او هم راضی است، چون فرض در این است که تقسیم کردند، اینها تقسیم کردند گفتند کالاهایی که ما فروختیم،یکی مال فلان شخص است که در شهر شماست،یکی هم مربوط به فلان شخص است که در شهر ماست، این بدهکاری که در شهر ماست، من طلب را وصول می کنم مال من، آن بدهکاری که در شهر شماست، برای شما «سهل الوصول» تر است طلب شما. چه دلیلی بر بطلان این باشد؟ ببینیم آیا دَین را روایت سلیمان بن خالد و مانند آن شامل می شود یا نه؟ این روایات بخشی در جلد ۱۸ بود بخشی در جلد ۱۹.

ص: ۱۴۰۶

در جلد هیجدهم، صفحه ۳۷۰، باب ۲۹، از ابواب دَین و قرض، روایتی بود که مرحوم شیخ طوسی باسناد خود از «الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ» نقل کرد که صحیحه بود، آن روایت این است که «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیهالسلام) عَنْ رَجُلَیْنِ کَانَ لَهُمَا مَالٌ بِأَیْدِیهِمَا» اینها یک مالی داشتند که با آن زندگی می کردند، تجارت می کردند، بخشی از این مال ها در دست آنها بود «وَ مِنْهُ مُتَفَرِّقٌ عَنْهُمَا» بعضی از این مال ها پیش اینها نیست «فَاقْتَسَمَا بِالسَّوِیَّهِ» این دو شریک این اموال خود را «بالسویه» تقسیم کردند «فَاقْتَسَمَا بِالسَّوِیَّهِ مَا کَانَ فِی أَیْدِیهِمَاوَ مَا کَانَ غایباً عَنْهُمَا» چون دو شریک بودند آنچه که در دست آنها بود «بالسویه» تقسیم کردند، آنچه غایب از اینها بود آن را هم «بالسویه» تقسیم کردند، «فَهَلَکَ نَصِیبُ أَحَدِهِمَا مِمَّا کَانَ غایباً»؛ این سؤال سائل که گفت آن مال غایب را تقسیم کردند، مال غایب،یعنیدَین، یا مال غایب مالی است که در شهر دیگر است؟ یا اصلاً شامل نمی شود یا شک در شمول داریم؟ این روایت سلیمان بن خالد می گوید اینها اموال تجاری داشتند، بعضی در شهر آنها بود، بعضی جای دیگر بود، غایب بود این غایب بود؛یعنیدَین؟ نه غیبت به معنیدَین است، نه غیبت مطلقی است که دَین زیر مجموعه آن باشد، نه مختص به دَین است، نه شامل دَین؛ به دلیل «فَهَلَکَ»؛ اینکه در ذمّه زید باشد که «هَلک» معنا ندارد باید توجیه کرد - به زحمت - .

ص: ۱۴۰۷

گفتند این مالی که دست آنها بود این را تقسیم کردند، مالی هم که در غایب بود آن را هم تقسیم کردند، آنچه که تقسیم کردند آنچه که سهم یکی از دو شریک بود، آن از بین رفت حضرت فرمود که این درست نیست، باید که هر چه که تلف شد، به زیان هر دو است هر چه که هم حاصل شد به نفع هر دو. این چه کاری به دَین دارد؟! اگر مخصوص عین است یا لااقل مشکوک است که دَین را شامل می شود یا نمی شود، آن ادله عامه که(تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) هست رضایت هست شرکت هست و مانند آن، اینها کافی است. «وَ مِنْهُ مُتَفَرِّقٌ عَنْهُمَا فَاقْتَسَمَا بِالسَّوِيَّهِ مَا كَانَ فِى أَيْدِيهِمَا» یک؛ «وَ مَا كَانَ غايباً عَنْهُمَا» دو؛ هم آن مالی که حاضر است آن را «بالسویه» تقسیم کردند، هم آن مالی را که غایب است آن را «بالسویه» تقسیم کردند «فَهَلَكَ نَصِيبُ أَحَدِهِمَا مِمَّا كَانَ غايباً»؛ آن مال هایی که غایب بود و سهم یکی از این دو قرار گرفت، آن از بین رفت آسیب دید «وَ اسْتَوْفَى الْآخَرُ»؛ آن شریک دیگر مال خود را گرفت و آن شریک اولی مال او از بین رفت. سائل سؤال کرد، «عَلَيْهِ أَنْ يَرُدَّ عَلَى صَاحِبِهِ»؟ این که مال او محفوظ بود، او موظّف است که سهم رفیق و شریک خود را بپردازد؟ «قَالَ (علیه السلام)نَعَمْ مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ»؛ هر چه رفت مال او هم محسوب می شود مال شریک او هم محسوب می شود. این چکاری به مسئله دَین دارد؟ دو تا سؤال هست که بی پاسخ می ماند: یکی مال غایب در مقابل مال حاضر است، این راجع به عین خارجی است؛ یکی اینکه آنچه که در ذمّه دیگری است «هلک»،یعنی چه؟ «هلک» از بین رفت آسیب دید یعنی چه؟ این نشان می دهد که مال خارجی معیار است، مال خارجی اگر حاضر باشد تقسیم آن درست است، اگر غایب باشد تقسیم آن درست نیست باید وصول شود بعد تقسیم شود.

ص: ۱۴۰۸

این روایتی که مرحوم شیخ طوسی نقل کرده اند، مرحوم صدوق هم(رضوان الله علیه) نقل کردند اینکه مرحوم ابن ادریس دارد به اینکه «ولا وضعها احد من القمیین» (۱) منظور کتاب فتوای آنها است نه کتاب روایی آنها است مثل مقنع و مثل هدایه و امثال آن، که گرچه فتاوای این بزرگان؛ مخصوصاً محدث قمی برابر با روایاتی است که نقل می کند؛ لذا بعضی از اساتید ما(رضوان الله علیه) می فرمودند به اینکه آنچه که ابن بابویه قمی در کتاب فتوای فقهیخود فتوا می دهد، به منزله روایت است برای اینکه آن عصر خیلی عصر اجتهاد نبود، اینها برابر روایت فتوا می دادند مطابق روایت فتوا می دادند نه اینکه حکم روایت در حد تأیید بود نه در حد روایت.پرسش: ...؟ پاسخ: اگر هلاک شد، بعضی ها آسیب دید، بعضی ها آسیب ندید، روایت که می گوید مال خارجی این است، پس اگر این است باید حمل کرد بر جواز لزوم، یعنی تقسیم آن لازم نیست،یک تقسیمی جایز است که روایت «قرب الاسناد» شاهد آن خواهد بود. اگر همه قبول دارند این نفی را بر نفی لزوم حمل می کنند، نه نفی جواز به دلیل روایت «قرب الاسنادی» که حالا ـ می خوانیم که در بحث دیروز هم اشاره شد. این روایت را بزرگان آمدند گفتند که روایت «قرب الاسناد» که می گوید این صحیح است؛یعنی جایز است لازم نیست، همان حملی که فقها(رضوان الله علیه) نسبت به این روایت اعمال کردند، مرحوم صاحب وسائل هم همان را نقل کرد گفت «هَـذَا مَحْمُولٌ عَلَی الْجَوَازِ دُونَ اللُّزُوم» (۲) الآن بحث در صحت و فساد این تقسیم است نه لزوم و جواز آن.پرسش: ...؟ پاسخ: اگر مال غایب شامل دَین هم شود، آن وقت «هلک» شامل آن می شود؛ اما «هلک» در ذمّه،یعنی چه؟«هلک» باید مصداق داشته باشد مالی که در ذمّه است از بین رفته یعنی چه؟پرسش: ...؟ پاسخ: بنابراین عین خارجی معیار است نه دَین، دَین را شامل نمی شود. چون شامل دَین نمی شود آن وقت سخن ابن ادریس از متقدّمان و محقق اردبیلی از متأخران درست درمی آید.پرسش: ...؟ پاسخ: نه چه اولویتی است؟ قواعد اولیه که می گوید این تقسیم صحیح است.چون مال غایب مال خارجی است در دسترس نیست، در معرض تلف است؛ اما ذمّه که تلف نمی شود، طلبی است که انسان دارد.پرسش: ...؟ پاسخ: از کجا معلوم می شود که پرداخت نمی کند، این طلبی است که دارند می دهند و آنها هم گفتند به اینکه این سه عنصر هست؛ یعنی رضایت دائن و مدیون و شریک و داده. بعد بفرمایید تقسیم درست نیست! بنابراین این روایت دو تا قرینه دارد.پرسش:...؟ پاسخ: بله، دیروز فتوای معروف بین اصحاب را نقل می کردیم، الآن همین طور است، معروف بین اصحاب این است بعضی روایت غایب، هر دو را استفاده کرده، امروز نقد آن است که مال غایبدَین را شامل نمی شود، مال غایب عین خارجی است که در دسترس اینها نیست. الآن هم فتوای معروف بین اصحاب همین است که می گویند سند آنها هم همین صحیحه سلیمان بن خالد است که از این استفاده کردند که منظور از غایب، دَین است، در حالی که منظور از غایب، عین خارجی است. به دو قرینه: یکی اینکه این غیبت در مقابل حضور است نه ذمّه در مقابل عین، این یک؛ دوم اینکه تلف هایی که دامنگیر مال غایب شد، در حالی که مال ذمّه تلفی در کار ندارد.

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۶.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۷۱، ابواب الدین و القرض، باب۳۰، ط آل البیت.

روایت دوم همین این باب که«عَبْدُاللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍفِیقُرْبِالْإِسْنَادِعَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍعَنْ أَخِیهِ مُوسَی بْنِ جَعْفَرٍ(علیه السلام)» نقل کرده است این است «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَن رَجُلَیْنِاشْتَرَکَافِیالسَّلَمِأَیَصْلُحُ لَهُمَاأَنْیَقْتَسِمَاقَبْلَأَنْیَ قْبِضَا» اینها دَین است، دو نفر کالایی را از یک کشاورزی خریدند سلف فروشی کرد و اینها هم خریدند در ذمّه خریدند، آن دو نفر می شوند دائن، این سلف فروش می شود مدیون؛ این دو نفر که کالایی را،یک خروار گندم را، به عنوان سلم از این کشاورز خریدند، طلبکار هستند، حالا- تقسیم می کنند این درست است یا درست نیست؟ «أَیَصْلُحُ لَهُمَاأَنْیَقْتَسِمَاقَبْلَأَنْیَ قْبِضَاقَالَ(علیه السلام) لَابَأْسَبِهِ» (۱) اینکه روشن است درباره دَین است که فرمود جایز است آن که معلوم نیست درباره دَین باشد، شما به آن تمسّک کردید گفتید جایز نیست. آن مال غایب که کاری به دَین ندارد، اینکه صریح در دَین است که فرمود جایز است. این روایت را که علی بن جعفر در کتاب خود هم نقل کرد، بزرگان این را حمل کردند بر اراده جواز «دون اللزوم» که این تقسیم تقسیم جایز است، می توانند بهم بزنند.

الآن بحث در جواز و لزوم این کار نیست بحث در صحت و فساد این کار است. اصل این کار صحیح است حالا بعد می توانند بهم بزنند؟ بله، آیا قسمت کار لازم است یا نه؟ مطلب دیگری است؛ نظیر عقود لازمه است یا عقود جایزه. اگر ما دلیل داشتیم که در این بخش اگر دَینی بود آن را تقسیم کردند، این تقسیم جایز است نه لازم، «لایفتی به». الآن بحث در صحت و فساد است، نه بحث در جواز و لزوم.پرسش: ...؟ پاسخ: نه.

ص: ۱۴۱۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۷۱، ابواب الدین و القرض، باب۳۰، ط آل البیت.

غرض این است که اینها دارند حمل می کنند بر جواز، این خارج از بحث است. بر فرض هم جایز باشد قسمت آن هم صحیح است. پس معلوم می شود این روایتی که بزرگانی، نظیر مرحوم مقدس اردبیلی و مانند آن روایت سلیمان بن خالد را اصلاً نقل نکردند، فقط روایت غیاث بن ابراهیم و اینها را ذکر کردند، برای اینکه می گفتند این مربوط به دَین نیست اصلاً، مال غایب است، چون مال غایب است، مربوط به دَین نیست، بنابراین این را اصلاً نقل نکردند.

اما آن روایتی که در جلد نوزدهم بود، در کتاب الشرکه این است،جلد نوزدهم صفحه ۱۲ کتاب الشرکه باب شش از ابواب شرکت، این روایت را مرحوم شیخ طوسی«بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ بَعْضِهِمْ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ» که اشاره شد این دو تا مشکل دارد:یکی ارسال است،یکی هم علی بن ابی حمزه بطائنی است که گرفتار وقف شده است، حالا آیا این روایت قبل از ابتلای او به واقفی شدن صادر شد یا بعد، به هر حال این ارسال را قبلاً دارد. «قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ(سلام الله علیه)»،امام باقر (سلام الله علیه) «عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ بِأَيْدِيهِمَا وَ مِنْهُ غَائِبٌ عَنْهُمَا» این هم نظیر روایت سلیمان بن خالد است، سؤال کردند که دو نفر هستند، شریک هستند، برخی از اموال آنها در دست آنها است، برخی از اموال هم غایب است،«عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ»؛ یعنی بعضی از آن مال «بایدیهما» در دست آنها است، حاضر است،«وَ مِنْهُ غَائِبٌ عَنْهُمَا» غایب است،«فَاقْتَسَمَا الَّذِی بِأَيْدِيهِمَا» آنچه که در دست آنها است، این را تقسیم کردند،«وَ أَحَالَ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ نَصِيبِهِ الْغَائِبَ»؛ اینها حواله دادند گفتند که آن مال غایب را شما بگیر! این مال غایب را من می گیرم! آیا این غایب و حاضر، یعنیذمّه و عین یا نه، هر دو عین است؛ منتها یکی حاضر است و دیگریغایب،«وَ أَحَالَ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ نَصِيبِهِ الْغَائِبَ فَاقْتَضَى أَحَدُهُمَا وَ لَمْ يَقْتَضِ الْآخَرُ» شاید از کلمه اقتضا که یک درخواست باشد بگویند این نظر به دَین هم دارد، این مالِ غایب را که تقسیم کردند،یکی رفته گرفته، دیگری نتوانست بگیرد، «فَاقْتَضَى أَحَدُهُمَا وَ لَمْ يَقْتَضِ الْآخَرُ» تکلیف چیست؟«قَالَ مَا اقْتَضَى أَحَدُهُمَا فَهُوَ بَيْنَهُمَا مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ»؛آنچه را که این یکی گرفته مال هر دو است این خیال نکند که همه آن مال اوست، بگیرد ببرد، نه مال هر دو است، معلوم می شود تقسیم آن صحیح نیست.

آیا این ناظر به دَین است یا ناظر به عین خارجی است؛ منتها در دسترس نبود و تلف شد؟ شمول این نسبت به دَین مشکوک است، بنابراین با آن قواعد اولیه نمی تواند، معارض باشد. به تعبیر برخی از همین بزرگان فقهی می فرمودند آن چراکه ممنوع است «اکل بلاتراضی» است این «اکل معالتراضی» است، فرمود:(لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) این (تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ)است این «اکل مع التراضی» است چرا باطل باشد؟!

همین روایتی را که مرحوم شیخ طوسی نقل کرد به اسناد خود از حسین بن سعید از محمد بن مسلم هم همین را نقل کردند. اگر آن اولی دو تا اشکال داشت،یکی ارسال بود و یکی وقوع علی بن ابی حمزه بطائنی، این آن دو تا اشکال را ندارد، برای اینکه نه مرسل هست، نه علی بن ابی حمزه بطائنی در آن است و باز طریق سومی هم مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) نقل کرده است از «معاویه بن عمار» که این از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) نقل کرده است. آن از امام باقر(سلام الله علیه) بود. بنابراین مشکل سندی ندارد، گرچه در روایت اول آن دو تا شبهه بود،یکی ارسال یکی وقوع علی بن ابی حمزه بطائنی، ولی روایت دوم و سوم این دو تا اشکال را ندارد.

پس روایت اول باب شش این بود، روایت دومی که باز مرحوم شیخ طوسی نقل کرده است «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام)» این است «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ دَيْنٌ وَ مِنْهُ عَيْنٌ»؛ روایت آن خوب است. این دو نفر که شریک هستند، دو نحوه مال دارند، بعضی از مال های آنها عین خارجی است که دارند بعضی از مال های آنها چیزی است که در ذمّه دیگران طلب دارند «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ بَيْنَهُمَا مَالٌ مِنْهُ دَيْنٌ وَ مِنْهُ عَيْنٌ، فَاقْتَسَمَا الْعَيْنَ وَ الدَّيْنَ» اینها هم مال خارجی را تقسیم کردند، هم آنچه که طلبی دارند در ذمّه دیگران، «فَتَوِيَ الَّذِي كَانَ لِأَحَدِهِمَا مِنَ الدَّيْنِ أَوْ بَعْضُهُ» آنچه که در ذمّه او بود، حالا یا او ورشکست شد یا در دسترس نیست و وصول آن ممکن نیست و مانند آن، به منزله هلاکت است. «تَوِيَ» آنچه که به نام دَین بود در ذمّه دیگریا او مُرد در دسترس نیست یا ورشکست شد یا مفلّس شد و مانند آن.«فَتَوِيَ الَّذِي كَانَ لِأَحَدِهِمَا مِنَ الدَّيْنِ أَوْ بَعْضُهُ وَ خَرَجَ الَّذِي لِلْآخَرِ أَ يَرُدُّ عَلَى صَاحِبِهِ» آیا آن که مال او را وصول کرد آن را هم باید به رفیق خود بپردازد یا همه آن مال خود او است؟ «قَالَ نَعَمْ مَا يَذْهَبُ بِمَالِهِ» (1) این نمی تواند بگوید که مال من است همه را بگیرد ببرد. این روایت می تواند تام باشد و بگوید که این تقسیم دَین درست نیست؛ اما حالا این تقسیم دَین که درست نیست به نحو جواز است یا به نحو لزوم است این حکم، حکم ارشادی است یا نه؟ این یک نگاه مستأنفی می طلبد، الآن ما نباید ببینیم که مرحوم ابن ادریس نظر او چه بود؟ او چون خبر واحد را حجت نمی داند، بنابراین ممکن است که نظری ندارد؛ اما مقدس اردبیلی این بعضی از ظاهر روایت هم که صحیحه است حالا ببینیم که چه هست؟

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۹، ص۱۳، کتاب الشرکه، باب۷، ط آل البیت.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

تا کنون این مطالب بازگو شد که عصاره مسئله ششم از مسائل هفت گانه مقصد سوم شرایع (۱) این است که آیا دَین را می شود قسمت کرد یا نه؟ گرچه بحث در باب قرض بود؛ ولی چون این حکم مشترک است، درباره مطلق دَین اعم از قرض و غیر قرض؛ لذا این را در خصوص باب قرض ذکر نکردند، بلکه مربوط به اصل دَین است. آیا دَین را می شود قسمت کرد یا نه؟ «فیه وجهان و قولان»:یک قول اینکه قسمت دَین باطل است و قول دیگر به اینکه قسمت دَین صحیح است و قسمت دَین، مثل قسمت عین بلامانع است. قول اول معروف بین فقها(رضوان الله علیهم) هست، قول دوم معروف نیست و کم هست، از بین قدما مرحوم ابن ادریس قائل شدند، (۲) از بین متأخرین مرحوم مقدس اردبیلی (۳) و همچنین محدث بحرانی (۴) اینها میل کردند و برخی از فقها هم بی میل نیستند که نظر ابن ادریس را تقویت کنند.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.

۲- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص۴۰۲.

۳- مجمع الفائده، المحقق المقدس الاردبیلی، ج۹، ص۹۳.

۴- الحدائق الناضره، الشیخ یوسف البحرانی(صاحب الحدائق)، ج ۲۰، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

آنها که می گفتند که قسمت دَین باطل است، گذشته از شهرت و دعوای اتفاق و ادعای اجماع و تمسک به استصحاب، به بعضی از روایات هم تمسک کردند که مستند اصلی اینهاست. استصحاب این است که قبل از اینکه «احد الشریکین» این مال را از بدهکار بگیرد، در ذمه او بود و مال او بود، ما نمی دانیم با این قسمت، یعنی قسمت دَین، این مال از ملکیّت مدیون خارج شد یا نه؟ اصالت بقای او محکّم است. قبل از اینکه این مال به وسیله تقسیم از ملک مدیون بیرون بیاید، در ملک او بود، الآن ما نمی دانیم که با این قسمت از ملک او خارج شده است یا نه؟ اصل بقای آن است. این استصحاب خیلی هم شفاف و روشن نیست، شما چه چیزی را می خواهید حساب کنید؟ اگر یک عین خارجی بود که در دست او بود، این استصحاب ملکیت صحیح است، اما چیزی در ذمه اوست، انسان که مالک در ذمه خود نیست، بلکه با قرارداد و مانند آن مالک می شود، اگر بدهکار مالی را دارد؛ یعنیآن اعتبار را دارد که در خارج این تصرفات را بکند،وگرنه فعلاً امری به نام مال و مستقر در ملکیت او باشد، این چنین که نیست تا شما استصحاب بکنید. به هر تقدیر این اصالت بقا در کلمات قائلین به بطلان قسمت هست، بعد از نظر روایت به صحیح سلیمان بن خالد، (۱) موثقه ابن سنان (۲) و خبر غیاث بن ابراهیم (۳) و همچنین مرسله ابی حمزه بطائنی استدلال کردند که قبلاً خوانده شد.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۲۹، ص۳۷۰، ابواب دیات الشجاج و الجراح، باب۹، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۹، ص ۱۲ و ۱۳، کتاب الشرکه، باب ۶ و ۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۹، ص۱۲، کتاب الشرکه، باب۶، ط آل البیت.

در قبال ایشان، مرحوم ابن ادریس و متأخرین؛ نظیر محقق اردبیلی و بعضی از اخباریون، مثل محدث بحرانی اینها قائل اندکه دلیل تقسیم منصرف به خصوص عین است و دَین را شامل نمی شود و دو نفر که شریک بودند و تجارت خانه و مغازه ای داشتند، کالاهایی را به افراد می فروختند و مشتری ها بدهکار این شرکت هستند، اینها به منزله دو تا شریک هستند؛ اگر فرشی را که مال دو نفر بود «بالشراکه» به زید فروختند و بعد «احد الشریکین» آمد سهم خود را برد، دیگری بعداً آمد تا سهم خود را ببرد، این تقسیم مال مشترک چه محذوری دارد؟!اگر این دو نفر از یک نفر طلب داشته باشند، مثل آن است که این دو نفر از دو نفر طلب دارند. اگر دو تکه فرش بود یکی را به زید می فروختند،یکی را به عمرو؛ زید بدهکار کسی بود و عمرو بدهکار دیگری بود و هر کدام رفتند مال خود را می گرفتند؛ الآن این دو تکه فرش را به یک نفر فروختند، «احد الشریکین» می آید سهم خود را می برد و شریک دیگر می آید سهم خود را می برد و این محذوری ندارد. ادله قسمت منصرف به عین است، نه منصرف به دَین، چون ادله قسمت منصرف به عین است، نه منصرف به دَین؛ پس این روایات شامل حال ما نمی شود. اگر در بعضی از نصوص کلمه «دَین» آمد؛ نظیر خبر «غیاث بن ابراهیم»، این دو تا مشکل دارد: یکی مشکل داخلی دارد که سند ضعیف است، یکی مشکل بیرونی دارد که با صحیحه «علی بن جعفر» معارض است؛ آنچه که به طریق قُرب الاسناد و اینها آمده است، شاید نتوان از آنها به صحیحه یاد کرد؛ ولی همین روایت در کتاب علی بن جعفر(سلام الله علیه) آمده است؛وقتی که در کتاب علی بن جعفر آمده است این می شود حجت؛ این صحیحه هم هست در قبال آن خبر غیاث بن ابراهیم. پس روایات دو طایفه است:یک طایفه به عنوان مال غائب است که منصرف به عین است،یک طایفه که دَین را شامل می شود:اولاً،این ضعیف است و ثانیاً،معارض است بر آنچه که در کتاب علی بن جعفر آمده است، چون در کتاب علی بن جعفر آمده است که تقسیم دَین عیب ندارد. حالا بزرگان آمدند گفتند که «لابأس»؛ یعنی جایز هست، لازم نیست، نفی لزوم است، نه نفی اصل صحت. الآن بحث در جواز و لزوم نیست، بحث در صحت و بطلان است؛ ولی به هر تقدیر آنچه که از کتاب علی بن جعفر نقل شده است دلیل بر صحت تقسیم دَین است.

حرف صاحب جواهر در تقویّت قول به بطلان قسمت دَین این است که مثلاً اگر دو نفر در مغازه ای شریک بودند، کالایی را به مشتری ها می فروختند، معلوم نبود که این کالایی را که می گیرند سهمچه کسی است، به افراد نسیه می فروختند؛ بعضی از کالاها هم در مغازه آنها بود، هنگام تقسیم، آنچه که در مغازه بود را قسمت کردند، اما در این مدت چند سال به افراد نسیه دادند، این نسیه ها و مطالبات دَینی را می خواهند تقسیم بکنند؛ می گویند که آن طلب هایی که از زید داریم را شما بگیر، طلب هایی که از عمرو داریم را من می گیریم، این یک طور تقسیم است. یک طور تقسیم این است که ما طلب هایی که در ذمه زید داریم، مثلاً یک سوم،برای من و دو سوم برای شما است، مثلاًاین طور تقسیم کنند،یا اعیان را مساوی تقسیم بکنند؛ قسمت دَین غیر از قسمت «مال الشرکه» است. ما یک کتاب قرض داریم،یک کتاب دَین داریم،یک کتاب الشرکه داریم،یک کتاب حواله داریم،یک کتاب صلح داریم؛ مرحوم صاحب جواهر فرمود: آنجا که قسمت دَین است،یک نفر از طلبکارها به سراغ بدهکار برود و از او مطالبه کند و بعد مال را قبض بکند، «قبض احد الدائنین کنصف القبض» است، نه «قبض النصف» که در بحث قبل این عنوان بود. «نصف القبض»، قبض نیست، باید «تمام القبض» باشد. حرفی که در کتاب مرحوم صاحب جواهربود که قبضِ«احد الدائنین» به منزله «نصف القبض» است، نه «قبض النصف»؛ همین عبارت هم هست. اگر «قبض احدهما کنصف القبض» است که ما «نصف القبض» نداریم، این یعنی«عدم القبض». فرمود که قبض «احدهما» به منزله «نصف القبض» است، نه «قبض النصف»؛ لذا این قبض محسوب نیست، وقتی قبض محسوب نشد، کلی در ذمه همچنان باقی است، وقتی کلی در ذمه باقی بود معنای آن این است که تقسیم صحیح نیست.

ص: ۱۴۱۶

این بیان مرحوم صاحب جواهر بعد از توضیحی که ابن ادریس دادند که عبارت ابن ادریس در سرائر را باید بخوانیم تا روشن بشود که تحریر محل نزاع، کار آسانی نیست؛ معلوم می شود که ابن ادریس و امثال ابن ادریس درباره شرکت سخن می گویند،آیا تقسیم مال مشترک محل بحث است یا تقسیم دَین؟ تقسیم دَین را گفتند اشکال دارد، تقسیم مال مشترک گفتند اشکال ندارد؛ آیا این از سنخ تقسیم مال مشترک است؟ آیا از سنخ صلح است؟ آیا از سنخ حواله است؟ اگر هر کدام از اینها باشد، معروف بین فقها این است که جایز است و عیب ندارد. مرحوم صاحب جواهر می فرماید که خیلی روشن نیست که ابن ادریس فتوای او صحت تقسیم مال مشترک است یا صحت تقسیم دَین مشترک؟ چون روشن نیست که فتوای ابن ادریس، تقسیم دَین مشترک است یا تقسیم مال مشترک، اگر تقسیم دَین مشترک بود باطل است و اگر تقسیم مال مشترک بود صحیح است؛ لذا محقق در متن شرایع این قول را جزء قول مخالفین به حساب نیاورد، اگر صاحب شرایع اطمینان می داشت که ابن ادریس در همین مسئله مخالف است می گفتند: «و ان ذهب بعض الی آخر و قیل بکذا» اشاره می کرد، چون محقق در متن شرایع هیچ اشاره ای به مخالفت ابن ادریس ندارد با اینکه غالباً اگر ابن ادریس مخالف بود صاحب شرایع به آن اشاره می کرد، معلوم می شود مورد نظر ابن ادریس، مسئله تقسیم دَین نیست، بلکه تقسیم مال مشترک است. چه اینکه خود ابن ادریس در پایان مسئله گفت این خالی از غموض و پیچیدگی نیست و صاحب جواهر هم امضا کرده است که این مسئله، مسئله ای است که خالی از غموض و پیچیدگی نیست. این تفطن صاحب جواهر تقویت می کند که مسیر حرف ابن ادریس غیر از مسیر حرفی است که محقق در شرایع فتوا داده است. (۱)

ص: ۱۴۱۷

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص ۵۵ و ۵۷.

بنابراین در بین مخالفین می شود مقدس اردبیلی و محدث بحرانی(رضوان الله علیهما) را به حساب آورد؛ ولی روشن نیست که ابن ادریس مخالف در مسئله است. برای اینکه یک مقدار هم با کتاب های مرحوم ابن ادریس آشنا بشویم، این کتاب شریف سرائر، خیلی کتاب علمی و نافع است و یک کتاب شجاعانه است، چون قبلاً ملاحظه فرمودید که بعد از مرحوم شیخ طوسی کمتر کسی می توانست در برابر نظر مرحوم شیخ طوسی فتوا بدهد؛ لذا غالباً مطابق با رأی ایشان فتوا می دادند. ابن ادریس که قیام کرد آن وقت طرح نو درانداخت، حرف های استاد خود را نقد کردند و خیلی از فقهای بعدی آمدند فرمایشات مرحوم شیخ طوسی را نقد کردند.

غرض آن است که ابن ادریس هم از آن جهت که به خبر واحد عمل نمی کند و هم از آن جهت در نقّادی صریح است و در انتقاد آراء استاد خود شجاعانه وارد می شود، این است که کاملاً سرائر او برای خواص مطرح است. سرائری که اخیراً در چهار جلد چاپ شد، جلد دوم، صفحه ۴۰۲ این مسئله را مطرح می کنند می فرمایند: «إذا کان بینهما شیء»؛ اگر دو نفر مالی را داشتند، «فباعاه بثمن معلوم»؛ فرشیبرای دو نفر بود، این فرش را به ثمن معلوم به زید فروختند. «کان لکل واحد منهما أن یطالب المشتری بحقّه»؛ هر کدام از این دو فروشنده می توانند به خریدار مراجعه کنند و سهم خود را بگیرند. صدر بحث و ورود بحث، بحث اشتراک است این کاری به دَین ندارد. این است که صاحب جواهر تفطن پیدا کرد که مقال ابن ادریس در تقسیم دَین نیست، هر یکی از دو شریک رفتند مال خود را گرفتند، اینجا که کسی فتوا به خلاف نمی دهد. الآن فرشیبرای دو نفر «بالاشتراک» است، به زید فروختند، «احد الشریکین» می آید سهم خود را از زید می گیرد، اما از دیگری خبر ندارد و نمی داند که او گرفته یا نگرفته، این چه دلیلی بر بطلان آن است؟! شما هم که فتوا به صحت می دهید. «اذا کان بینهما شیء فباعاه بثمن معلوم، کان لکل واحد منهما أن یطالب المشتری بحقّه، فاذا أخذ حقّه شارکه فیه صاحبه علی ما قدّمناه»، چرا؟ «لأنَّ المال الذی فی ذمه المشتری غیر متعیّز، فکل جزء یحصل من جهته، فهو شرکه بعد بینهما علی ما ذکره شیخنا فینهایته»؛ می فرماید که پول این فرش در ذمه خریدار هست، این پول به نحو کسر مشاع، هر جزئی از این پول گرفته بشود؛یک دوم آنبرای این شریک است ویک دوم برای او؛ اینکه مشخص خارجی نبود، چون «بالشراکه» این فرش را فروختند، ثمن این به نحو کسر مشاع است، یعنی هر جزئی از این ثمن را دست بزنید،یک دوم آن برای شریک است یک دوم آن برای خودش. این را چه کسی می گوید؟ این را استاد ما شیخ طوسی می گوید. خلاصه فرمایش ابن ادریس این است: «علی ما ذکره شیخنا فینهایته و مسائل خلافه». بعد کم کم هم بر صورت مسئله هم برنهایه شیخ نقدی دارند. می فرمایند که استاد ما شیخ طوسی نظرات فقهی او را باید در مبسوط و امثال اینها بررسی کرد، نه در تهذیب و امثال تهذیب. در تهذیبواستبصار«جمعاً بین الروایه» مطالبی را دارند، آن «وفقاً للروایه» است، نه بحث های فقهی. اما اگر در نهایه یامبسوط باشد قابل اعتنا است؛ ولی این را در نهایه فرمودند.

اما خود ابن ادریس فرمود: «و الذییقتضیه أصول مذهبنا أنّ کل واحد من الشریکین،یستحق علی المدین قدراً مخصوصاً و حقاً غیر حق شریکه»؛ هر دو نفر از این صاحب مال و صاحب فرش- که فرش را مشترکاً به زید فروختند - در ذمه زید سهم خاص خود را دارند و مستقل است، نشانه استقلال این است که این دو نفر که«بالشراکه» مالک این فرش بودندو به زید فروختند، «احد الشریکین» می تواند مال خود را هبه کند، پس نصف این ثمن بخشوده شد. به تعبیر دیگر ابراء کند ذمه او را؛ پس نصف این ثمن بخشوده شد. این استقلال نشان می دهد که این دو تا مال است؛ حالا اگر خواست استیفا بکند باید جایز باشد. اگر هبه جایز است، اگر ابراء جایز است،اگر صلح جایز است، اگر حواله جایز است، استیفا هم جایز است،چون دو تا مال است، مستقل هم هست. «و له هبه الغریم»؛ یعنی بدهکار را ببخشد، «و إبراؤهمنه، فمتیأبرأه أحدهما من حقه بریء منه»؛ اگر «احد الشریکین»نسبت به سهم خود ذمه بدهکار را إبراء کردند، ذمه او نسبت به سهم او تبرئه می شود نسبت به سهم دیگری باقی است.پرسش: ...؟ پاسخ: برای اینکه نشانه آنآثار تعدّد است، اگر هبه آن جایز است، ابراء آن جایز است، صلح جایز است، حواله آن جایز است؛ معلوم می شود دو تا مال است، استیفای آن هم جایز است. «و بقی حق الآخر الذی لم یبرء منه بلاخلاف». شما چگونه در مسئله شرکت می گویید اگر «احد الشریکین» مال و سهم خود را ابراء کرد، شریک دیگر سهم خود را ابراء نکرد، این دو تا مال است. سهم آن شریک ساقط شد سهم این شریک ثابت است. «فإذا استوفاه و تقاضا منه لم یشارکه شریکه الذی وهب و أبرء أو صالح منه علی شیء بلا خلاف»؛ اگر یکی از دو نفر رفت سهم خود را بگیرد، سهم خود را گرفت؛ دیگری که هبه یا ابراء یا صلح یا حواله کرده و مانند آن، هیچ سهمی ندارد. چرا شما می گویید که هر جزئی را که گرفته است، دیگری هم در آن جزء سهیم است؟ «فإن کان شریکه بعد فی المال الذی فی ذمه الغریم، لکان فی هذه الصور کلّها یشارک من لم یهب و لم یبرء فیما یستوفیه منه و یقبضه»؛ اگر در این صُور آن استقلال محفوظ نباشد بله، آن کسی که هبه کرده هم سهیم است؛ یعنی تمام ذرّات مال مشترک بین دو نفر است.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، این «نصف القبض» است، یعنی باطل است؛«نصف القبض» که قبض نیست. مرحوم ابن ادریس می فرماید که اگر تمام ذرات مال مشترک باشد پس هبه، ابراء، صلح و کفالت و حواله «احدهما»،«کالعدم» است و حال اینکه این چنین نیست. «ثم عین المال الذی کان شرکه بینهما ذهبت و لم یستحقا فی ذمه الغریم الذی هو المدَین عیناً لهما معیّنه بل دَیناً فی ذمّته لکل واحد منهم مطالبته بنصیبه و إبراء ذمّته و هبته و إذا أخذه منه و تقاضاه، فما أخذ عیناً من أعینان مال الشرکه حتییقاسمه شریکه فیها»؛ می فرماید که اگر این طوری که شما پنداشتید، لازمه آن این است که او نتواند هبه بکند، نتواند ابراء بکند و هر چه را که گرفته، باید در تمام ذراتِ دیگر هم شریک باشد و حال اینکه این چنین نیست. اینکه قسمت صحیح نیست و باید تبدیل به عین بشود بعد تقسیم بکنند، این حرف را فقط استاد ما شیخ طوسی گفته دیگری نگفتند: «و لم یذهب إلی ذلک سوی شیخنا ابی جعفر الطوسی(رضوان الله علیه) فینهایته»؛ غیر از استاد ما شیخ طوسی کسی این را نگفت. «و من قلّده و تابعه»، چون این حرف معروف بود که سالیان متمادی فقهای بعدی برابر نظر شیخ طوسی فتوا می دادند، بلکه «شیخنا المفید محمد بن محمد بن نعمان لم یذکر ذلک فی کتاب له»؛ اصلاً این مطلب را ذکر نکرد. «فی کتاب له و لاتصنیف»؛ نه رساله ای که در این نوشته، نه کتاب های مهمی که در این زمینه تألیف کرده در هیچ کدام از اینها این مسئله را ذکر نکرد. «و کذلک السید المرتضی و لاتعرضا للمسأله»، شیخ مفید و سید مرتضی هم مسئله را متعرض نشدند تا نظیر فتوای شیخ ما، شیخ طوسی، فتوایی بدهند. مرحوم ابن ادریس دو تا حرف دارد: یکی اینکه اصلاً اینها این مسئله را طرح نکردند، یکی اینکه مطابق با نظر شیخ ما فتوایی از آنها به ما نرسید، تا کسی ادعای شهرت بکند. اینکه الآن ادعای شهرت است؛ یعنی شهرت متأخرین است، نه شهرت قدما و اجماع متأخرین است، نه اجمای قدما، برای اینکه شیخ مفید اصلاً مطرح نکرد، سید مرتضی اصلاً مطرح نکرد. «و لا وضعها أحد من أصحابنا المتقدمین»؛

فقهای گذشته هم این مسئله را طرح نکردند. حالا معلوم می شود ادعای شهرت یا اجماعی که هست، شهرت بین متأخرین یا فقهای میانی است و اگر اجماع هست اجماع بین فقهای میانی است؛ لذا مرحوم علامه در مختلف به تقویت حرف ابن ادریس میل پیدا کرد، و مرحوم صاحب ریاض خواست از منظری حرف مختلفرا تقویت کند بیاید جمع بندی کند که نظر ابن ادریس درباره شرکت است و نظر فقهایی که گفتند درباره دَین است و این راهی که صاحب جواهر دارد طی می کند و می فرماید: سرّ اینکه محقق در متن شرایع ابن ادریس را مخالف قلمداد نکرد، برای آن است که ابن ادریس در مسئله شرکت، فتوا به جواز داد، نه در مسئله تقسیم دَین؛ این را صاحب جواهر وامدار صاحب ریاض است - اینکه قبلاً هم عرض شد چند تا کتابی است که باید آدم آنها را خوب اطلاع داشته باشد تا مدیریت مرحوم صاحب جواهر روشن بشود این است - . مرحوم صاحب جواهر دارد که فاضل ریاض؛ یعنی سید طباطبایی بزرگوار، آمده این تفطّن را فراراه صاحب جواهر گذاشت؛ صاحب جواهر دارد که شهید اول و شهید دوم در اینجا چیز تازه ای نیاوردند، علامه در مختلفیک حرف تازه ای دارد، فاضل ریاض همان را تقویت کرده است که کم کم زمینه شد، برای اینکه روشن بشود که ابن ادریس و همفکران او درباره شرکت سخن می گویند، محقق و همفکران او درباره تقسیم دَین بحث می کنند.

ص: ۱۴۱۹

فرمود که مرحوم شیخ مفید مرقوم نداشتند «و کذلک سید المرتضی و لا تعرضا للمسأله و لا وضعها أحد من أصحابنا المتقدمین فی تصنیف له جمله و لا ذکرها أحد من القمیّین»؛ ابن بابویه قمی، پدر او و سایر فقهای قمّیین تعرض نکردند. فقهای رسمی در آن عصر، شیخ مفید بود و سید مرتضی بود و علی بن بابویه قمی ومحمد بن علی بن بابویه قمی بود و پدر او بودند، اینها که اصلاً مطرح نکردند؛ پس اگر شهرتی هست شهرت بین متأخرین است. «و لا ذکرها أحد من القمّیین و إنما ذکر ذلک شیخنا فینهایته»؛ استاد مرحوم شیخ طوسی این را در کتاب نهایه (۱) ذکر کرد. آن هم «من طریق أخبار الآحاد» که «ورد بذلک ثلاثه أخبار»؛ برابر اصول و قواعد ذکر نکرد وگرنه خود ایشان دارد که «و الذییقتضیأصول مذهبنا» این است؛ یعنیبر اساس قواعد عامه نباید این باطل باشد. و شیخ طوسی به استناد برخی از روایات این را ذکر کرده است. فرمود: اُنس شیخ طوسی به روایات تقریباً بیش از برخی از فقهای آن عصر بود، مثل سید مرتضی و اینها، برای اینکه دو کتاب از کتب اربعه را این بزرگوار نوشت:تهذیب و استبصار؛ گرچه به تعبیر مرحوم فیض در وافی، استبصار ایشان «بضعه من التهذیب»،استبصار آن وسعت و قلمرو تهذیب را ندارد. تعبیر مرحوم فیض در وافی این است که استبصار شیخ طوسی«بضعه من التهذیب»؛ (۲) ولی این همه روایات بود که ایشان مأنوس بود. آن بزرگواران مثل شیخ مفید - البته آنها هم مغنعه نوشتند ایشان شرح کرده آن مغنعه را به عنوان تهذیب - به وسعت شیخ طوسی فرصت فحص در روایات را نداشتند؛ اما قمّیون،فرصت فحص داشتند.

ص: ۱۴۲۰

۱- النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، الشیخ الطوسی، ص ۴۲۶ و ۴۲۷.

۲- الوافی، الفیض الکاشانی، ج ۱، ص۶.

فرمود: «و انما ذکر ذلک شیخنا فینهایته من طریق أخبار الآحاد» که «ورد بـذلک ثلاثه أخبار أحـدها مرسل» که همین مرسله «علی بن ابی حمزه» است. «و عنـد مَن یعمـل بأخبـار الآحاد لایلتفت إلیه»؛ سه تا خبر است یکی خبر مرسله است که از«علی بن ابی حمزه» است آنها که خبر واحـد را حجت می داننـد این خبر را حجت نمی داننـد. اما دو خبر دیگر که از ابن خالد و موثقه ابن سنان است، «ولو سلّم الخبران آخران تسلیم جدل»، مبنایمااین نیست که خبر واحـد حجت است؛ ولی جـدلی بگوییم که «سلمنا» اینکه در کتاب ها می گویند «لان سلمنا و لان سلمنا»؛ یعنی مطلب از صبغه برهان افت کرد و به جدل رسید؛ هر جا سخن از «سلمنا» است، یعنی ما این مطلب را قبول نـداریم؛ ولی گیرم این چنین باشـد وارد بحث می شویم؛ یعنی از این به بعد مسئله برهـانی نیست. هر جا سخن از «لان سلمنا» آمـد؛ یعنی این مطلب از برهان افت کرد و به جـدل رسید. حالا ببینیم برابر جـدل بایـد قبول بکنیم یـا نه؟ ایشـان می فرماینـد که «و لو سُـلِّم الخبران الآـخران تسلیم جـدل لکان لهما وجه صـحیح مستمر علیأُصول المـذهب و الإعتبار» و آن این است که «أن المال الـذی هو الـدَین، کان علی رجلین فأخـذ أحد الشـریکین و تقاضـی جمیع ما علیأحـد الغریمین فالواجب علیه هاهنا أن یقاسم شـریکه علی نصف ما أخذه منه». ما که خبر واحد را حجت نمی دانیم بر فرض خبر واحـد را حجت بـدانیم، پیـام خبر سلیمان و ابن سنان این است که اگر دو نفر شـریک بودنـد و مـالی را در ذمه شخص ثالث طلب داشـتند،«احد الشریکین» رفت همه مال را گرفت، اینجاست که «مَا یَحصُلُ لَهُمَا و مَا یَتوی عَلَیهما»، اینجاست که باید سـهم دیگری را بپردازد، نه اینکه برود سهم خود را بگیرد. پس خبر واحد حجت نیست، اگر باشد پیام این دو خبر این است که در صورتی که دو نفر دَین مشترکی در ذمه شـخص ثالث داشـتند، یکی از دو طلبکار برود تمام دَین را وصول بکنـد، دیگری در این سـهیم است؛ «مـا یحصـل لهما و مایتوی علیهما»؛ اگر ما خبر داشـته باشـیم بایـد این طور عمل بکنیم.«لکان لهما وجه صـحیح مستمر علیأصول المذهب و الإعتبار و هو أن المال الذی هو الدَین کان علی رجلین فأخذ أحد الشریکین و تقاضی جمیع ما علیأحد الغریمین فالواجب علیه هاهنا أن یقاسم شـریکه علی نصف ما أخذه منه لأنه أخذ ما یسـتحقه علیه و ما یسـتحقه شریکه ایضا»؛ اگر این شـخص رفت و از هر دو بـدهکار این مال را گرفت، آنچه را که گرفت بایـد تقسیم بکند، نه اینکه اگر برود سـهم خود را بگیرد باید تقسیم کندکه دیگری هم سهم دارد! «فالواجب علیه هاهنا أن یقاسم شریکه علی نصف ما أخذه منه لأـنه أخـذ ما یسـتحقه علیه»،یک؛ «و ما یسـتحقه شـریکه أیضا علیه»، دو؛ «لأن جمیع ما علی أحـد المـدینین، لایسـتحقه أحد الشـریکین»؛ اینهـا دو نفر در یـک مغازه بودنـد، مال مشترکی داشـتندو کالاها را نسیه می فروختنـد، بعضـی از اموال را به زید فروختند و بعضی از اموال را به عمرو فروختند، حالا موقع تقسیم که شد «احد الشریکین» رفته تمام این دَین را از این بدهکارها وصول کرد. وقتی وصول کرد معلوم می شود که یک مقـدار سـهم اوست و یک مقـدار برای شـریک او است. اگر در روایت آمـده که «ما یحصل لهما،ما یتوی علیهما»، (۱) برای اینکه این زیـد و عمرو که یـک مغازه را «بالشـراکه» باز کردنـد و به افراد نسیه دادنـد، در موقع تقسیم، کالاهایی که موجود است را تقسیم کردنـد،دَین های که در ذمه مشتری ها دارند، رفتند وصول کردند، یکی رفته هم از زید و هم از عمرو گرفته، آنچه را که گرفته مشترک بین اینهاست، معنا ندارد که همه آن باید سهم او باشـد. روایت این قسـمت را می خواهـد بگویـد، روایت نـاظر به تقسیم دَین نیست.غرض آن است که این روایت که دارد «ما یحصل لهما و مَا یَتوَی علیهما»، اگر این شـخص رفته باشـد، سـهم خود را گرفته باشد، چرا سود و زیان مشترک باشد؟ الآن دو نفر، دو تکه فرش داشـتند، این دو نفر که دو تکه فرش داشـتند به زیـد فروختنـد، «احد الشـریکین» رفته سـهم خود را گرفت و دیگری هم می رود فردا سهم خود را می گیرد. این چه دلیل دارد بر اینکه آنچه که در ذمه اوست وقتی به عین تبدیل شد، هر ذره ای از ذراتش مشترک به طرفین است؟فرمود که «لأن جمیع ما علیأحـد المـدینین لا یسـتحقه أحـد الشـریکین بانفراده، دون شریک الآخر».

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۸۶.

ابن ادریس در پایان می فرماید که «فهذا وجه صحیح» اگر ما این دو روایت را معتبر بدانیم و حجت بدانیم، محملش همین است؛ البته «فیحمل الخبران علی ذلک»؛ کی؟ «إذا أحسنّ النظر براویهما»؛ در صورتی که ما حُسن ظن داشته باشیم به راویان این دو خبر و این دو خبر را معتبر بدانیم، محمل آناین است. «فلیتأمل ذلک و ینظر بعین الفکر الصافی ففیه غموض»؛ (۱) بالأخره یک تکلف است که ما داریم روایت را بر این حمل می کنیم.

مرحوم صاحب جواهر با گذراندن این یک صفحه، عبارت ها و نقل برخی از تعبیرات و نقل به معنا، می فرماید که این خیلی شفاف و روشن نیست که ابن ادریس مخالف مسئله است یا نه؟ ابن ادریس درباره شرکت بحث می کند؛ یعنی اگر دو نفر دو تکه فرش«بالشرکه» داشتند، به زید فروختند یا یک تکه فرش داشتند و به زید «بالشرکه»فروختند؛«احد الشریکین» رفت سهم خود را گرفت و شریک دیگر هم فردا می رود سهم خود را می گیرد، این چه محذوری دارد؟ (۲) این تفطّن اخیر صاحب جواهر که ا از باب قسمت دَین نیست، چیزی را تقسیم نکردند.مالی به حسب ظاهر در ذمه خریدار است و خیلی روشن است که نصف آن مال این شخص است و نصف دیگر مال آن شخص؛ این بدون تقسیم منقسم است، تقسیمی در کار نیست. اما تقسیم دَین آنجایی است که دو نفر مغازه دار هستند، کالاهایی را به افراد فروختند، گاهی نقد و گاهی نسیه، از بعضی طلب دارند، وقتی خواستند شرکت خود را فسخ کنند واموالشان را تقسیم کنند، آنچه که در مغازه و اموال حاضر است آن را تقسیم می کنند، آنچه که در دَین است نمی توانند تقسیم بکنند، باید اول وصول بکنند، بعد تقسیم بکنند، نه اینکه بگویند آنچه که در ذمه زید است سهم شما، آنچه که در ذمه عمرو است سهم من. روایت این را می خواهد بگوید. اگر روایت این را می خواهد بگوید آدم می گوید عیب ندارد، این روایت درست است.

ص: ۱۴۲۲

۱- السرائر، ابن ادریس الحلی، ج۲، ص ۴۰۲ و ۴۰۳.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۵۶.

بعضی از فقها گفتند این حرف ابن ادریس و امثال محقق اردبیلی اجتهاد در مقابل نص است. البته چنین نیست؛ در مسائل مالی احتیاط لازم است؛ دو نفر بگویند آقا! ما حالا که می خواهیم تقسیم بکنیم، آنچه را که ما به مردم این خیابان فروختیم سهم شما باشد و شما بروید وصول بکنید، آنچه را که به مردم فلان خیابان یا مال این روستا یا مال آن روستا یا مال این منطقه یا مال آن منطقه، یا فلان شخص یا فلان شخص، ما برویم وصول بکنیم. طلب هایی که در ذمه زید داریم شما بروید وصول بکنید وبرای شما باشد، طلب هایی که ما در ذمه عمرو داریم، ما برویم وصول بکنیم برای ما باشد؛ این یک چیز شفاف و روشنی نیست. اگر این دو تا روایت که یکی صحیحه است و یکی موثقه، گفتند مانع است، آدم می تواند؛ اما کتاب علی بن جعفر را نوعاً معتبر می دانند و از آن به عنوان صحیحه یاد می کنند، این صحیحه علی بن جعفر که گفت جایز است قسمت دَین؛ شما این را بر جواز یا لزوم حمل می کنید؛ یعنی چه؟ دَین که گفته، تصریح به دَین را که گفته، قسمت را که گفته، حضرت هم که فرمود: «لابأس». (1) پرسش: ...؟ پاسخ: بحث مصالحه، بیع، حواله و مانند آن جداست؛ گفتند جایز است؛ اما بیاییم به عنوان مال خاص تقسیم کنیم؛ خود محقق و امثال و محقق گفتند احتیال؛ یعنی ما برای نجات پیدا کردن راه حیله داریم، از باب صلح باشد، از باب بیع باشد، از باب حواله باشد، از راه دیگر باشد، به یکدیگر حواله بدهند، بنابر اینکه حواله صحیح باشد، اینها عیب ندارد؛ اما قبل از این گونه از عناوین بیایند بگویند آنچه را که در ذمه اینهاست این را تقسیم می کنیم، هر طلبی را که در ذمه زید داریم برای شما، هر طلبی که در ذمه عمرو داریم برای ما؛ این طور تقسیم درست نیست. «هذا تمام الکلام» با قطع نظر از صحیحه کتاب علی بن جعفر؛ آن روایتی که علی بن جعفر در کتاب خود نقل کرده (2) و به تعبیر صاحب ریاض صحیحه هم هست، این می گوید عیب ندارد، پس معلوم می شود روایت شفافی در دسترس شما نیست که بگویید باطل است. آن وقت آن حمل بر خلاف احتیاط می شود. حالا ـ یا حمل می شود به اینکه این جایز است و لازم نیست یا حمل می شود بر حزازت و کراهت و مانند آن.

ص: ۱۴۲۳

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج۱۸، ص۳۷۱، ابواب الدین و القرض، باب۳۰، ط آل البیت.

۲- قرب الإسناد، ابی العباس عبدالله بن جعفرالحمیری، ص۱۱۳.

«فتحصل أن الاقوی هو جواز قسمت الدَین و إن کان الاحتیاط تقسیمه بعد العین».

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

مرحوم محقق در متن شرایع، کتاب قرض را در سه مقصد خلاصه کردند؛ مقصد اول اینکه «القرض ما هو»؟ که شرایط صحت و حدود این عقد را بیان کردند، دوم اینکه «ما یصح اقراضه ما هو»؟ چه چیزی را می شود قرض داد؟ نظیر اینکه در مسئله «بیع»یک فصل درباره این بود که «البیع ما هو»؟ یکی اینکه مبیع چیست؟ «معقود علیه» چیست؟ فصل سوم درباره احکام قرض بود. (۱) هفت مسئله در مقصد سوم بیان کردند، گرچه مسائل بیش از این هفت تاست که بخشی از اینها را فقهای بعدی طرح کردند که مرحوم صاحب جواهر مقدارياز آنها را ارائه کرده است. (۲) در مقصد سوم که مسائل قرض را ذکر می کنند بخشی از احکام دَین را که اعم از قرض است هم مطرح می کنند. کتاب، کتاب قرض است؛ ولی چون قرض، قِسمی از دَین است و این حکم مشترکِ بین همه اقسام دَین است؛ لذا آن را در باب کتاب قرض ذکر کردند. مسئله قبلی هم که مربوط به دَین بود، اختصاصی به قرض نداشت.

اما مسئله هفتم که آخرین مسئله این مقصد سوم است، این است که فرمود: «السابعهإذاباعالدَینبأقلمنه لمیلزمالمَدینأنیدفعإلیالمشتریأکثرممابذلهعلیروایه»؛ (۳) یعنی اگر کسی بدهکار بود، به یک شخصی بدهکار بود، آن طلبکار دَین خود را به کمتر از آن مقداری که در ذمه بدهکار است فروخت،اینجا وظیفه بدهکار چیست؟ آیا باید همه آن دَین را به این مشتری بپردازد،یا آن مقداری که مشتری خرید؟ روایت دارد که اگر کسی بدهکار بود و طلبکار این دَینی که در ذمه بدهکار دارد آن را به کمتر از آن مقدار بفروشد، اقل آن را باید بپردازد آن اندازه که خریده است را باید بپردازد، نه همه دَین را. آیا این طبق قاعده درست است یا نه؟ این روایت مورد عمل است یا نه؟

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص ۶۱ و ۶۲.
۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۲۳.
۳- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج ۲، ص۶۳.

مرحوم محقق در متن شرایع این حکم را چون نمی پذیرد می فرماید: «علی روایهٍ». در متن المختصر النافع دارد: «علی تردّد». (۱) عبارت محقق در شرایع این است که «إذاباعالدَین»؛ یعنی اگر طلبکار دَینی که در ذمه بدهکار دارد آن را به اقل بفروشد؛ یعنی صد درهم طلب دارد این صد درهم را به هشتاد درهم فروخت، روایت دارد که بدهکار به اندازه هشتاد درهم باید به این مشتری بپردازد، ایشان می فرمایند که برابر بعضی از روایات باید اقل را بپردازد و در المختصر النافع همین فتوا را ذکر می کند و می گوید: «علی تردّدٍ». نه در شرایع به عنوان فتوای خود نقل می کنند و نه در المختصر النافع. در شرایع عبارت این است که

«إذاباعالـدَينبأقلمنه لميلزمالمدينأنيدفعإليالمشتريأكثرممابـذله»؛ اگر بدهکار صد درهم بدهکار بود و طلبکار این صد درهم را به هشـتاد درهم فروخت، بدهکار باید به اندازه هشتاد درهم به مشتری بدهد نه بیشتر، چرا؟ چون روایت گفته است، «علی روایهٍ». در مختصر النافع دارد: «علی تردّدٍ».

در اینجا ما بایـد از دو جهت بحث بکنیم:یکی مقتضای قواعـد اولیه چیست؟ یکی برابر نصوص خاصه.مقتضای قاعده اولی این است که چیزی که خریـد و فروش آن اگر عین باشـد جایز است، اگر دَین هم باشد جایز است.یک وقت است که یک کالای خـارجی است خریـد و فروش آن جـایز است؛یـک وقت کالای خارجی نیست پول نقـد یا اسـکناس است، خریـد و فروش آن جـایز است، اسـکناس یک شـیئی است که دارای مالیت است و خریـد و فروش آن بر اساس مالیتی که دارد جایز است، چیزی که خرید و فروشعین جایز است، اگر همین در ذمه باشد خرید و فروش آن هم جایز است؛ منتها توسعه ای که در عین است در دَین نیست، در عین، فروش عین به عین جـایز است، فروش عین به دَین جـایز است، فروش دَین به عین جـایز است؛ اما در ذمه، فروش دَین به دَین جـایز نیست که همـان تعبیر بیع کالی به کالی است که در روایات اهل سـنت آمـده، (۲) در روایات ما این است که «لَایُبَاعُ الدَّینُ بِالدَّینِ»، (۳) که مبیع و ثمن هر دو دَین باشـند. بنابراین آنچه که در خارج هست اگر عین باشـد بیع آن جایز است، اگر دَین باشد هم بیع آن جایز است.

۱- المختصر النافع، المحقق الحلی، ج ۱، ص۱۳۶.

۲- مجمع الفائده، المحقق المقدس الاردبیلی، ج۹، ص۹۶.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص۱۰۰.

اگر دَین، عین بود و مکیل و موزون بود و جنسش ربوی بود، با تفاضل می شود ربا و حرام بود، در ذمه هم هست همین طور است؛ اگر گندمی را به گندم و برنجی را به برنج بفروشند یا «احد النقدین» را به مثل آن بفروشند که اینها مکیل یا موزون اند، با تفاضل چون می شود ربا، جایز نیست و اگر بیع، بیع «صَرف» بود، چون قبض لازم است احکام قبض را باید داشته باشد. بحث در این است که همه آن شرایط را داراست، بطلان این مسئله از جهت فقدان بعضی از شرایط دیگر نیست، پرهیز از ربا شده، لزوم قبض مطرح شده، احکام «صَرف» رعایت شده؛ اما محور بحث این است که این بدهکار صد درهم بدهکار است، طلبکار این دَین خود را به هشتاد درهم فروخت، مشتری آمده آنچه را که در ذمه این بدهکار است بگیرد، بدهکار می گوید شما هشتاد درهم دادی و من هم هشتاد درهم به شما می دهم بیشتر نمی دهم، آیا این درست است یا درست نیست؟ فروش آنچه که در ذمه است؛ یعنی فروش دَین، یا به مثل است یا به مساوی است یا کمتر یا بیشتر؛ اگر کسی صد درهم بدهکار بود، طلبکار آنچه که در ذمه این بدهکار است گاهیبه مساوی آن می فروشد، گاهی به بیشتر و گاهی به کمتر؛ به مساوی بفروشد که محذوری ندارد، به بیشتر بفروشد هم که باید بحث بشود؛ منتها روایت چون در این زمینه وارد نشده تعرّض نکردند، به کمتر بفروشد چون روایت وارد شده تعرّض کردند. پس اگر کسی در ذمه دیگریدَینی داشته باشد، سه تا فرع دارد: یک وقت است که آن دَین را به همان اندازه می فروشد؛ یعنی صد درهم که در ذمه بدهکار طلب دارد، آن صد درهم را به همان صد درهم می فروشد، این حرفی در آن نیست، این «بیّن الرشد» است. یک وقتی به بیشتر می فروشد، می گوید این طلبی که من در ذمه زید دارم صد درهم است، این صد درهم را به ۱۱۰ درهم می فروشم. تارةً مسئله سوم و فرع سوم است که این صد درهمی که در ذمه بدهکار طلب دارم، به کمتر از صد درهم می فروشم، هشتاد درهم می فروشم؛ این مسئله هفتمی که محقق در متن شرایع مطرح کرده است این مسئله سوم است؛ یعنی طلبکار طلبی را در ذمه زید دارد، آن طلب را به کمتر از آنچه هست می فروشد. اینجا چون روایت دارد که بدهکار به همان اندازه ای که مشتری خرید باید بدهد؛ یعنی بدهکار صد درهم مدیون بود، طلبکار کل دَین خودش را فروخت به هشتاد درهم، روایت دارد که بدهکار به همان مقدار هشتاد درهم باید به مشتری بدهد نه بیشتر. آیا این درست است یا درست نیست؟ محقق در متن شرایع این حکم را به روایت اسناد می دهد، در متن مختصر النافع می گوید تردّد است و رد می شود.

بزرگان بعـدی آمدند گفتند که آنجا که فرمودی «علی روایهٍ»، باید اضافه می کردی که مثلاً این روایت ضـعیف است و مورد اعتمـاد نیست. در مختصـر النـافع که فرمودی تردد است، مجـال تردد نیست،یـک چیز «بیّن الغی» است، این حکم، حکم باطلی است؛ یعنی چه؟ تصویر مسئله که حالا روشن شد، مشتری می گوید که من کل دَینی که در ذمه بدهکار است به هشتاد درهم خریـدم، او باید کل دَین را به من بدهد، او نباید به اندازه هشـتاد درهم به من بدهد؛ لذا از دو جهت باید بحث کرد: هم جهت قواعـد و اصـول اوّلی، هم برابر نصوص؛ البته اگر یـک نص خـاص معتـبری باشـد ممکن است در بعضـی از موارد تعبـد کرده باشند؛ ولی ببینیم یک چنین چیزی است یا نه؟

برابر قواعد اولیه چه «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»، (۱) چه (أَوْفُوابِالْعُقُودِ)، (۲) چه « أَحَلَّاللَّهُالْبَیْعَ» (۳) و همه موارد، دارد وقتی که چیزی عوض یک کالایی قرار گرفت یا معوض یک ثمنی قرار گرفت، عین آن را بایـد بپردازد، کمتر از آن وجهی ندارد. اگر طلبکار صـد درهم در ذمه بدهکار طلب دارد و همان طلب را به مشتری به هشـتاد درهم فروخت، حالا خواست تخفیف بدهد، یا طبق برخی از علل و عوامل گاهی بیشتر بفروشد، به هر مقداری که فروخت باید به عقدش وفا بشود؛ یعنی کلدَین را فروخته به هشـتاد درهم، بدهکار هم باید کل دَین را تحویل خریدار بدهد، همین. قاعده اولیه مقتضای این است، کمتر یا بیشتر وجهی ندارد؛ ولی دو تا روایت هست که دارد نه، به همان اندازه ای که مشتری خرید باید بدهند. این دو تا روایت از نظر دلالتیکسان نیستند.پرسـش: ...؟ پاسخ: یـک عقـد بود؛ یعنی طلبکار صـد درهم در ذمه بـدهکار طلب داشت،این صـد درهم را فروخت به هشـتاد درهم، این مشـتری الآن اسـتحقاق صـد درهم را دارد، چـون صـد درهم را خریـد به هشـتاد درهم، (أَوْفُوابِالْعُقُودِ) هم معنایش این است که بـدهکار بایـد آن صـد درهم را تحویل مشتری بدهد نه هشـتاد درهم را. (أَوْفُوابِالْعُقُودِ) هم همین پیام را دارد. پس مقتضای قواعـد اولیه این است که آنچه که در ذمه این بـدهکار است همه آن را باید تحویل خریدار بدهد.پرسـش: ...؟ پاسـخ: بله، فروخت هیـچ مشـکلی نـدارد، بنابراین برابر قاعده این مالک؛ یعنی طلبکار، آن صد درهم را فروخت به هشـتاد درهم و این بدهکار باید که این صد درهمی که در ذمه او هست را به مشتری بدهد.پرسش: ...؟ پاسخ: ببینید مشتری آمد صد درهمی که در ذمه بـدهکار بود، این کلِّ این صـد درهم را خرید به هشـتاد درهم، طلبکار این صد درهمی که در ذمه بدهکار بـود، ایـن صـد درهـم را فروخـت به هشـتاد درهم، (أَوْفُوابِالْعُقُودِ) هم می گویـد هر چه که عـوض گرفتیـد، معوّض هم بـاید بپردازید، یک طرف هشتاد درهم است یک طرف صد درهم، مشتری هشتاد درهم خودش را داد، بایع باید صد درهم خودش را بـپردازد، چـون همیـن جـور خریدنـد. برابر قواعـد اولیه این استکه این بـدهکار تمـام آنچه را که در ذمه اوست، به مشـتری بپردازد، برای اینکه صاحب این صد درهم این صد درهم را فروخت به هشتاد درهم.

۱- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص ۳۷۱.

۲- مائده/سوره۵، آیه ۱.

۳- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

اما این دو تا روایتی که در مسئله هست، روایت دوم خیلی شفاف و روشن نیست، روایت اول به صورت شفاف و روشن دلالت می کند بر اینکه این بدهکار به همان اندازه ای که مشتری پول داد به همان اندازه باید بدهد؛ یعنی کسی که صد درهم بدهکار است به اندازه هشتاد درهم باید به این مشتری بپردازد. این روایت چند تا اشکال دارد؛ راوی اینها مجهول است،یک؛ بعضی از روایت هاست که راوی آن مجهول است؛ ولی «معمول به» اصحاب است و با قرائنی همراه می شود، گرچه راوی موثّق نیست؛ ولی روایت «موثوق الصدور» است و مورد اعتماد اصحاب است، این روایت آن هم نیست؛ یعنی نه تنها عمل مطابق آن نشده و احراز نکردیم، بلکه عمل برخلاف آن شده و احراز کردیم.یک وقت است که روایت ضعیفی وارد شده و ما عمل اصحاب را هم در دست نداریم، اینجا می گویند پشتوانه ای ندارد؛ اما یک وقتی روایت، ضعیف است و عمل اصحاب برخلاف آن است، مشهور بین اصحاب خلاف آن است، نه تنها به این روایت ضعیف عمل نکردند، بلکه برخلاف آن عمل کردند؛ بنابراین جا ندارد ما به این روایت تکیه کنیم. خود روایت وثاقت داخلی ندارد، از طرفی هم فاقد وثاقت خارجی است، پشتوانه هم ندارد. این روایت که این چنین است، سند ندارد و قابل اعتماد نیست، مقتضای قاعده اولیه هم که نیست، خود روایت هم که قابل اعتماد نیست.

مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) در نهایه برابر این روایت، مثل اینکه فتوا داده است. (۱) مرحوم ابن ادریس - اینکه درباره ابن ادریس گفته می شود که شیخ طوسی استاد اینهاست، این تعبیری است که خود ایشان دارند، می فرمایند «شیخنا، شیخنا»، با اینکه فاصله اینها خیلی است یا شاگرد مع الواسطه است نه بلاواسطه؛ اما تعبیر ایشان «شیخنا ابوجعفر، شیخنا ابوجعفر» همان است که ما تعبیر می کنیم به اینکه استاد او آن طوری که رابطه شیخ طوسی و سید مرتضی بود که استادی و شاگردی بود، آن طور رابطه شیخ طوسی و ابن ادریس که نیست؛ ولی ایشان می گویند «شیخنا، شیخنا»؛ یعنی ایشان بزرگ ماست، از ایشان استفاده کردیم،«شیخ مشایخنا» است، به اصطلاح استاد استادهای ماست و مانند آن - مرحوم ابن ادریس یک مقداری در بیانات خود تند هستند و نسبت به مرحوم شیخ طوسیاینجا یک مقداری تعبیر تندی دارند. مرحوم صاحب جواهر دارد که ایشان نسبت به شیخ طوسی «أساء الأدب»، (۲) برای اینکه گفته این «طریف عجیب یضحک الثکلی» و امثال ذلک است، (۳) بعد مرحوم علامه(رضوان الله علیه) در مختلف آمده از حریم شیخ طوسی دفاع کرده، نه تنها حرف ایشان را تثبیت کرده، از مقام شیخ طوسی دفاع کرده، (۴) مرحوم صاحب جواهر دارد که این دفاعی که علامه حلّی از شیخ طوسی کرده و تعبیر ناروای ابن ادریس را نسبت به ایشان جواب داده، این برای آن است که خدای سبحان ناصر مؤمن است، اگر کسی مؤمن باشد و دیگری نسبت به او اهانت کرده باشد، خدا ترمیم می کند، خدا ناصر مؤمن است. بعد جمله پایانی صاحب جواهر آن است که «و الله بعد ذلک هو الغافر». (۵) پس فتوای شیخ طوسی مشخص شد که برابر این روایت فتوا دادند. نقد حادّ و تند ابن ادریس(رضوان الله علیه) هم مشخص است، دفاع مرحوم علامه حلی در مختلف از شیخ طوسی مشخص است، فرمایش مرحوم صاحب جواهر که اگر مؤمنی مورد هتک قرار گرفت خدا یاور اوست هم مشخص است، پایان بخش فرمایش مرحوم صاحب جواهر این است که بالأخره غفران به دست خداست، چه بهتر که انسان از همان اول با خدای غفور معامله کند. گاهی این فلتات هست، شما می بینید درباره فرشتگان در ملأ أعلی دارد که «فیمَ اختصمَ الملاِ الأَعلَی»؛ (۶) آنجا تخاصم آنها روی چیست ما نمی دانیم! ولییک خصومت ممدوح و ظریفی در بین فرشته ها هست این هست بالأخره. عمده آن است که ما این گونه روایات را بررسی کنیم ببینیم آیا همین را می گوید یا غیر از این را می گوید؟ اگر همین را می گوید، فاقد اعتبار سندی است و مخالف با اصول و قواعد اولیه است، علم آن را به اهل آن واگذار می کنیم. چند تا توجیه فقهای بعدی کردند که آن

را از حریم بحث بیرون می کند اولاً و با اینکه می دانند این توجیهات یک قدری دور است برای اینکه روایت را کلاً از صحنه استدلال طرد نکنند ثانیاً، این هست. حالا آن روایات را ملاحظه بفرمایید.پرسش: در این صورت معامله که باطل نیست؟پاسخ: بله، باطل نیست، مرحوم شیخ طوسی هم نخواست بفرماید باطل است، دارد به اینکه به همان اندازه که طلب دارد باید بدهد، برای چه طلبکار صد درهم طلب داشت، این صد درهم را فروخت به هشتاد درهم و این بدهکار باید کل این دَین را که صد درهم است به خریدار بپردازد؟

۱- النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، الشیخ الطوسی، ص۳۱۱.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج ۲۵، ص۶۱.

۳- السرائر، ابی جعفرمحمدبن منصور بم احمدبن ادریس الحلی، ج۲، ص۵۶.

۴- مختلف الشیعه، العلامه الحلی، ج۵، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۵- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج ۲۵، ص۶۱.

۶- بحار الأنوار، العلامه المجلسی، ج ۱۸، ص۳۷۳.

وسائل جلد هیجدهم صفحه ۳۴۷ باب ۱۵ از ابواب دَین و قرض، سه تـا روایت است که روایت دوم و سوم این بـاب مربوط به بحث ماست. روایت اول همان بحث کلی است که «لَایُبَاعُ الـدَینُ بِالدَین» که قبلاً هم خوانده شد. روایت اول که مرحوم کلینی (۱) «عن مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیی،عَنْأَحْمَدَبْنِمُحَمَّدٍ،عَنِابْنِمَحْبُوبٍ،عَنْإِبْرَاهِیمَبْنِ مِهْزَم، عَنْ طَلْحَهَ بْنِ زَیْدٍ» نقل کرده است از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه)«عَنْ أَبِی عَبْدِ اللّهِعلیهالسلام،قَالَ: قَالَرَسُولُاللّهِصلّی الله علیه و آله و سلم: لَایُبَاعُ الدَینُ بِالدَین»که این از بحث مـا بیرون است، این همـان بیع کالی به کالی است که از طریق اهل سـنت آمـده، از طریق ما؛ یعنی اگر مبیع دَین بود ثمن هم دَین بود، زید یک طلبی در ذمه عمرو داشت، بکر هم یک طلبی در ذمه خالد داشت، این شخص آن دَین را فروخته به این دَین که هم مبیع دَین است و هم ثمن دَین؛یـک وقت است که دَین با بیع حاصل می شود، مثل اینکه انسان یک کالایی را می فروشـد نسـیه، این فروش دَین نیست، این یک دَینی است که با فروش حاصل می شود، چه اینکه در سـلف فروشـی هم فروش دَین نیست، بلکه یک دَینی است که با فروش حاصل می شود؛ یعنی این فروشـنده و این سلف فروش که پیش فروش می کند، اول اینکـه چیزی در ذمه او نیست، مـبیع دَین نیست، مـبیع ده خروار گنـدم است که این ده خروار گنـدم را وقـتی فروخت، می شود دَین که دَین با بیع حاصل می شود نه اینکه بیع رویـدَین آمـده باشـد. «لَایُبَاعُ الـدَینُ بِالـدَین» می گوید اگر کسـی در ذمه دیگریـدَینی طلـب داشـت، این را بفروشـد به یـک ثمنی که آن ثمن دَینی است در ذمه دیگری، این بیعِ‌دَین به دَین است و از بحث خارج است؛ اما دَینی که با خود بیع حاصل بشود، از این خارج است که در بحث قبلی گذشت. روایت اول معتبر هست؛ ولی از بحث فعلی مـا بیرون است و مربوط به مبـاحث قبلی است که بیـان شـد. این روایتی که مرحوم کلینی نقـل کرد، مرحوم شیخ طوسی هم این روایت را نقل کرد، (۲) با یک سند معتبری هم هست. عمده روایت دوم و روایت سوم است.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۱۰۰.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۹.

روایت دوم که مرحوم کلینی نقل کرده است (۱) «عَنْأَحْمَدُبْنُمُحَمَّدٍعَنِالْحَسَنِبْنِعَلِیٍّعَنْمُحَمَّدِبْنِالْفُضَیْلِعَنْأَبِیحَمْزَةَ» که بعضی از راویان اینهـا مجهـول هسـتند، گذشـته از اینکـه علی بـن ابی حمزه بطـائنی آن شـبهه وقـف را دارد. «قَـالَ:سَأَلْتُأَبَـاجَعْفَرٍ(علیه السـلام)عَنْرَجُلٍکَانَلَهُعَلَیرَجُلٍدَین»؛سؤال کردم که زید یک طلبی در ذمه عمرو دارد، «فَجَاءَهُ رَجُلٌ»؛یک شـخص ثالثی آمده است بـه زیـدِ طلبکـار گفت شـما ایـن طلبی کـه در ذمّـه عمرو داری، ایـن طلب را بـه مـن بـه فلاـن مبلغ بفروشـید، «فَاشْتَرَاهُ مِنْهُ بِعَرْضٍ»،(عَرَضَ الْحَیاهِ الدُّنْیا)؛ (۲) یعنی کالا. با یک کالایی با یک مقدار گندمیا چیزیخرید، «ثُمَّ انْطَلَقَ إِلَی الَّذِی عَلَیْهِ الدَین»؛ این شـخص ثالث آمده به طلبکار گفته شـما طلبی که در ذمه زید داری آن طلب را به من به فلان شـیء یا فلان مبلغ بفروشید، او هم قبول کرد و آن طلبی که در ذمه زیـد دارد آن را به یک مبلغی فروخت؛ آن وقت این مشتری آمده به سـراغ آن بدهکار که وفـا کنـد و حق خودش را بگیرد، «ثُمَّ انْطَلَقَ إِلَی الَّذِی عَلَیْهِ الـدَین»؛ این مشتری به بـدهکار گفت: «أَعْطِنِی مَا لِفُلَانٍ عَلَیْکَ»؛ آن بـدهی که به زیـد داری به من بده، چون من آن بدهی شـما و طلب طلبکار را از شـما خریدم، «أَعْطِنِی مَا لِفُلَانٍ عَلَیْکَ فَإِنِّی قَدِ اشْتَرَیْتُهُ مِنْهُ»؛ من آنچه در ذمه شماست را از او خریدم. این را از وجود مبارک امام باقر(سلام الله علیه) سؤال کردند، «کَیْفَ یَکُونُ الْقَضَـاءُ فِی ذَلِـکَ»؛ حکم اینجـا چیست ؟ «فَقَـالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیهمـا السـلام) یَرُدُّ عَلَیْهِ الرَّجُـلُ الَّذِی عَلَیْهِ الـدَین مَالَهُ الَّذِی اشْتَرَاهُ بِهِ مِنَ الرَّجُلِ الَّذِی لَهُ الدَین»؛ (۳) فرمود این بدهکار آن مبلغی را که این مشتری به طلبکار داد، برابر همان مبلغ این دَین را به او بپردازد؛ یعنی مشتری هشتاد درهم داد به طلبکار، این بدهکار هم باید به اندازه هشتاد درهم به این مشتری بپردازد. این جواب سؤالی است که شـخص از وجود مبـارک امام باقر کرده است که «کَیْفَ یَکُونُ الْقَضَاءُ فِی ذَلِکَ؟فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (علیهما السـلام) یَرُدُّ عَلَیْهِ الرَّجُلُ الَّذِی عَلَیْهِ الدَین»؛ یعنی این بدهکار «مَالَهُ الَّذِی اشْتَرَاهُ بِهِ مِنَ الرَّجُلِ الَّذِی لَهُ الدَین»؛ همان مبلغی را که این شخص ثالث رفته از طلبکار خرید همان مبلغ را باید بپردازد.پس معلوم می شود که کل دَین را لازم نیست بپردازد.

۱- الکافی- ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۱۰۰.

۲- نساء/سوره۴، آیه۹۴.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۴۷، ابواب الدین و القرض، باب۱۵، ط آل البیت.

این روایت چون مشکل سندی دارد؛یک وقت است که یک روایتی است که ضعیف است و مورد تعرّض اصحاب نیست، فقط دلیل ردّ آن ضعفِ سند آن است، اصحاب تعرّض نکردند.یک وقت است که نه، نه تنها ضعیف است، اصحاب علیه آن بخلاف آن فتوا دادند که این ضعفِ آن متراکم می شود. این مسئله را اصحاب مطرح کردند، برخلاف آن هم فتوا دادند، مشهور بین اصحاب این است که بدهکار تمام دَین را بپردازد، چون اگر آن طلبکار آنچه که در ذمه بدهکار است، آن را به بیشتر می فروخت، باید این شخص همان دَین را بپردازد، حالا که به کمتر فروخت باید همان دَین را بپردازد، چون آنچه که در ذمه بدهکار است همان را فروخته به دیگری، حالا ـ یا بیشتر یا کمتر، او چکار دارد به اینکه ثمن چقدر است؟! این مبیع است؛ یعنی آنچه که در ذمه این بدهکار است کل این ذمه فروخته شده است، دیگر وجهی ندارد برای تبعیض.

چند وجه است برای اینکه این روایت را که اشاره شده، از حریم بحث بیرون نکنند ویک گوشه ای به آن نگاه کنند؛ گفتند ضمان هست،یک؛ کفاله و مانند آن را به آن وصل دادند، دو؛ این شراء مصطلح خودمان نیست، سه؛ که این روایت را از حریم بحث های حدیثی بیرون نکنند، مطلقا بگویند به هیچ وجه عمل نشده؛ اما همه آنها را این بزرگواراهایی که نقل کردند، گفتند خلاف ظاهر است، ما اگر یک چیزی را نفهمیدیم علم آن را به اهل آن واگذار می کنیم، خیلی از چیزهاست که آدم نمی فهمد، مگر همه چیز را آدم ادعا دارد که بفهمد! مگر همه چیز برای ما فهمیدنی است! مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) قبل از هزار سال بود، آنها قرائنی داشتند، شواهدی داشتند که به دست آنها رسیده و به دست ما نرسیده، این همه سوخت و سوزی که در کتابخانه ها اتفاق افتاده؛ نظیر همین سلفی و تکفیری که چه تاریخ های تلخی بر اسلام گذشته، چقدر کتابخانه ها را سوزاندند، چقدر نسخ خطی از بین رفته، اگر یک فتوایی را یک فقیهی قبل از هزار سال داد، برای ما قابل قبول نیست، نباید بگوییم چگونه این جور فتوا دادند؟ آن تعبیر مرحوم ابن ادریس و امثال ابن ادریس شاید تام نیست، برای اینکه بسیاری از قواعد و قرائن آن وقت بود که در دسترس ما نیست، ما آنچه را که نمی دانیم هم معذوریم،«رُفِعَ مَا لاَیَعلَمُونَ» [(۱)] آنچه که «ما غلب الله علی عباده فهو اولی بالحسن»؛ ولی منظور این است که این بزرگان چند تا توجیه کردند که یکی از آن توجیهات، همین مسئله اشتراء و ضمان و امثال ذلک است که این روایت را از حریم اعتبار خارج نکنند. بسیار خوب، هر تکلّفی بشود برای اینکه روایت طرد نشود، جای خاص خودش را دارد؛ ولی به بحث ما مرتبط نمی تواند باشد، برای اینکه این روایت مخالف با قواعد است و کسی هم به آن عمل نکرده.این روایت دوم را هم همان طوری که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرد. [(۲)]

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۵، ص۳۶۹، ابواب جهادوالنفس و ماىناسبه، باب۵۶، ط آل البیت.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۹.

روایت سوم را هم که کلینی نقل کرد، (۱) باز آن را هم مرحوم شیخ طوسی نقل کرد. (۲) روایت سوم را که «مُحَمَّدُبْنُیَحْیَیوَغَیْرُهُعَنْمُحَمَّدِبْنِأَحْمَدَعَنْمُحَمَّدِبْنِعِیسَیعَنْمُحَمَّدِبْنِالْفُضَیْلِقَالَ:قُلْتُلِلرِّضَا(علیه السلام)رَجُلٌاشْتَرَیدَیناًعَلَیرَجُلٍ»؛ یک کسی آمده به طلبکار گفته شما طلبی که در ذمه فلان شخص داری، من این طلب شما را به فلان مبلغ می خرم، حالا یا کمتر هست یا مساوی است یا بیشتر، اینجا نام نبردند. فرمود: «رَجُلٌ اشْتَرَی دَیناً عَلَی رَجُلٍ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَی صَاحِبِ الدَین فَقَالَ لَهُ ادْفَعْ إِلَیَّ مَا لِفُلَانٍ عَلَیْکَ فَقَدِ اشْتَرَیْتُهُ مِنْهُ قَالَ یَدْفَعُ إِلَیْهِ قِیمَهَ مَا دَفَعَ إِلَی صَاحِبِ الدَین وَ بَرِئَ الَّذِی عَلَیْهِ الْمَالُ مِنْ جَمِیعِ مَا بَقِیَ عَلَیْهِ»؛ (۳) فرمود اینکه شما سؤال کردی شخصی در ذمه زید طلبی داشت، شخص ثالثی آمده به این طلبکار گفت هر طلبی که شما دارید من آن را به فلان مبلغ می خرم، این طلبکار هم قبول کرد، وقتی از امام رضا(سلام الله علیه) سؤال می کنند که تکلیف چیست؟ فرمود این مشتری می آید نزد بدهکار، این بدهکار به اندازه ارزش پول او به این مشتری می دهد، بقیه مال خودش است. این یک ضعف مضاعفی دارد، بقیه چرا مال خودش است؟ کسی هبه کرده!؟ کسی ذمه اش را ابراء کرده؟! این دو تا اشکال دارد: یکی اینکه آن مشتری تمام طلبی که در ذمه خریده به فلان مبلغ، چرا به اندازه فلان مبلغ بدهد؟ چرا همه دَین را ندهد؟ ثانیاً به چه دلیل آن بقیه مال خود بدهکار باشد؟ کسی هبه نکرده که! کسی ابراء نکرده که! این حق مسلّم آن مشتری است.

۱- الکافی- ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص ۱۰۰.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص ۱۹۱.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۵، ص۳۴۸، ابواب جهادوالنفس و ماینامبه، باب۴۹، ط آل البیت.

بنابراین این راهی را که این روایت دوم نشان می دهـد با روایت اول فرق دارد، کمتر باشد یا بیشتر باشد این چنین نیست؛ لکن به قرینه جواب، معلوم می شود که کمتر خریـده، چون دارد بقیه، مـال خود بـدهکار است، گرچه در سؤال سائل این نیست که به اقـل خریـده، برخلاـف روایت دوم؛ در روایت دوم دارد که «سَأَلْتُأَبَاجَعْفَرٍعليه السلامعَنْرَجُلٍكَانَلَهُعَلَيرَجُلٍدَينفَجَاءَهُ رَجُلٌ فَاشْتَرَاهُ مِنْهُ بِعَرْضٍ»؛ او به اقل ذکر نکرد، او هم به اقل ذکر نکرده؛ اما از اینکه بقیه را بپردازد یا نپردازد، معلوم می شود به اقل خریـده. این روایت سوم هم همین طور است سؤال این نیست که به کمتر از آن مقـداری که در ذمه بدهکار است خرید؛ ولی چون در جواب، حضرت فرمود: بقیه مال بدهکار است، معلوم می شود خریدار به اقل خریده است.

این دو تا خلاف قاعـده دارد:یکی اینکه این بـدهکار باید حق مسلّم این مشتری را بپردازد، چون آنچه که در ذمه بدهکار بود مشتری خریده به کمتر؛ مشکل دومش این است که اگر بقیه را نداد چرا بقیه مال او باشد؟ بقیه مال طلبکار است نه مال او.

این روایت ها چون مشـکل سـندی دارد و اصحاب هم هیچ کدام به آن عمل نکردند و مرحوم شیخ طوسی هم اگر عمل کرده باشـد با مخالفت قاطع علما روبروست، معلوم می شود که جبران سـندی هم نـدارد، اگر چیزی دلالهً مخالف قواعد بود و سـنداً هم پشـتوانه ای نـداشت، مورد اعتمـاد نیست. از اینجـا معلوم می شودمنـاسب این بود که محقق در متن شـرایع که فرمود: «علی روایهٍ»، طرزی تعبیر بکنـد که معلوم شود این روایت مورد عمـل نیست و فتوا جور دیگری است، این یـک؛ در المختصـر النافع که فرمود: «علی تردّدٍ»، جـا برای تردّد نباشـد دو. صـاحب ریاض(رضوان الله علیه) بعـد از اینکه این نقاط ضـعف این روایت را می شـمرد می فرمایـد جا برای تردّد نیست، چرا تردّد کردید؟ نقد صاحب ریاض نسبت به مرحوم صاحب جواهر این است که اینجـا جا برای تردّد نیست. [(۱)] تردّد؛ یعنی دو تـا روایتی است یا مثلاً دو تا اصـلی است یا دو تا قاعـده ای است که اینها رو در روی هم هسـتند، معارض هسـتند و انسان توان ترجیح را ندارد، آنجا می گویند مردّد است؛ اما وقتی اینجا یک روایت ضعیفی است که مضـمونش مخالف قواعد اولیه است،یک؛ پشتوانه سندی ندارد، دو؛ جا برای تردّد شما نیست، سه. پس این نقدی که شارحان شـرایع و شارح مختصـر النافع نسبت به مرحوم محقق داشـتند این نقـد می توانـد وارد باشد. این مطلب مخالف قواعد اولیه است،یک؛ دلیل خاص بر اعتبار آن نیست، دو؛ حکم و فتوا مطابق با همان قواعـد اولیه است، سه؛ یعنی بدهکار تمام دَین را بایـد به این مشتری بپردازد، برای اینکه همه جوانب بیع رعایت شـد، آنجایی که سـخن از رباست ربا نبود آنجا که سـخن از صرف است قبض فی المجلس بود، سـخن از همه جوانب رعایت شده است، طلبکار مال خودش را که در ذمه زید بود، آن را فروخته به یـک کالاـیی، مشـکل ربـا نیست، مشـکل قبض نیست، مشـکل بیع «صَـرف» نیست و ماننـد آن و این حکم مطابق با قواعـد اولیه است و مطـابق قواعـد اولیه هم حمـل می شود. اگر روایت معتبری بود ممکن بود که تعبّـد کنـد که «علی الرأس و العین»؛ ولی چنین چیزی نداریم.

ص: ۱۴۳۴

۱- ریاض المسائل، السیدعلی الطباطبائی، ج۹، ص۱۸۳.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

مرحوم محقق در متن شرایعدر کتاب قرض سه مقصد را مطرح کردند: مقصد اول این بود که «القرض ما هو»؟ که بحثش گذشت. مقصد دوم این بود که «ما یصح إقراضه ما هو»؟ این هم گذشت؛ سوم احکام و فروعات مسئله قرض بود که آن را در هفت مسئله به پایان رساندند؛ (۱) ولی احکام قرض در همین هفت مسئله خلاصه نمی شود؛ لذا فقهای بعدی(رضوان الله علیهم) برخی از فروع و مسائل قرض را در شرح جداگانه ای بازگو کردند، مرحوم حسن بن جعفر کاشف الغطاء کاری کرد، چه اینکه صاحب جواهر(رضوان الله علیه) پیشگام بود در این قسمت ها. مسئله هشتم و نهم و دهم و یازدهم تقریباً چهار مسئله را مرحوم صاحب جواهر اضافه کردند، (۲) برخی را هم دیگران. از این مسائلیکه جزء ملحقات است و مرحوم صاحب جواهر و دیگران ذکر کردند، برخی از این مسائل در اثنای مباحث، فروعات و احکام قرض گذشت، بعضی ها مطرح نشد و احیاناً محل ابتلا هم هست؛ یکی از چیزهایی که قبلاً مطرح شد و حکمش روشن شد این بود که مرحوم صاحب جواهر به عنوان مسئله هشتم ذکر می کنند این است که باید بین این دو تا بیان کاملاً یک جمع فقهی کرد: یکی اینکه از وجود مبارک پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) رسید که «كُلَّ قَرْضٍ يَجُرُّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ» (۳) یکی هم از وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) رسید که «خَيْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ نَفْعاً». (۴) آنکه فرمود هر قرضی که در آن یک نفعی باشد این سحت است و حرام، با این بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود :«خَيْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ نَفْعاً»چگونه جمع می شود؟ چون در مسئله قرض اگر در متن عقد قرض شرط زیاده شد، این می شود ربا؛ ولی اگر شرط زیاده نشد که تحت انشا بیاید جزء قرض باشد، ولو درآمد بیشتری هم داشته باشد ربا نیست. آنجا که حضرت فرمود :«كُلَّ قَرْضٍ يَجُرُّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ»برای جایی است که در خود متن عقد قرض یک زیادی باشد: خواه این زیاده در عوض باشد یا در معوض؛ یعنی صریحاً این قرض دهنده بگوید من این مبلغ قرض می دهم بیش از این می گیرم از این طرف باشد که خود عوض زائد باشد، می گوید: من این ده تومان را می دهم دوازده تومان می گیرم، این در متن عوض قرار گرفت. یک وقت است که به صورت شرط است نه به صورت عوض، می گوید این ده تومان را می دهم به ده تومان به شرطی که دو تومان هم شما اضافه بدهی که این به عنوان شرط است نه به عنوان ثمن، اوّلی در متن معاوضه است، دومی شرطی است که به «احد العوضین» برمی گردد. تارةً ثالثه در ضمن یک عقد قرضی دیگر هست؛ هر کدام از اینها که به متن عقد قرض برگردد یا جزء عوض قرار بگیرد یا شرط خودِ عقد باشد، این مصداق «كُلَّ قَرْضٍ يَجُرُّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ» است. اما آن بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود: «خَيْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ نَفْعاً» آن همان است که مستحب است مقترض؛ قرض گیرنده هنگام ادایدَین خود، یک چیزی اضافه بدهد، حالا این اضافه دادنی که بدهکار به طلبکار می دهد این صور فراوانی دارد:یک وقت است که طلبکار در متن عقد می داند که بدهکار اضافه می دهد، اما شرط نکرده. این «مما لاریب فیه جوازه» است، صرف علم بدهکار به این دستور استحبابی عمل می کند، چون مستحب است که بدهکار هنگام ادایدَین چیزی اضافه بدهد طلبکار فقط می داند، این یک؛ فرع دوم آن است که نه تنها می داند داعی هم دارد که بدهکار، هنگام ادایدَین خود یک چیزی اضافه بدهد. سوم اینکه نه تنها می داند و داعی هم دارد، بلکه اسباب کار را هم فراهم می کند مقدمات دادن دَین را هم فراهم می کند به او پیشنهاد وام می دهد که این سبب می شود

که آن بدهکار، هنگام ادایدَینیک چیزی اضافه می دهد. پس فرع اول آن است که طلبکار فقط عالم است، دوم اینکه گذشته از اینکه عالم است داعی هم دارد، سوم اینکه گذشته از اینکه داعی دارد سبب این کار را هم فراهم می کند، هیچ کدام از اینها مشمول قرض حرام نیستند:«کُلَّ قَرْضٍ یَجُرُّ مَنْفَعَةً» شامل اینها نیست؛ بلکه مشمول آن حدیث امام صادق(سلام الله علیه) است که فرمود: «خَیْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ نَفْعاً».

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی،ج۲، ص ۶۱ و ۶۳.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص ۱ و ۶۹.

۳- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۵.

۴- المقنعه، الشیخ المفید، ص۶۱۱.

و اما شرط کردن، تعهد سپردن، این گاهی در ضمن خودِ این عقد قرض است، این بله هم محرم است که اشاره شد. یک وقت است که در ضمن یك عقد دیگر است، در ضمن عقد دَین می گویند که این کالا را ما از شما می خریم به شرط اینکه شما فلان مبلغ به ما قرض بدهی، این کالایی را که از او دارد می خرد یک مقداری با مسامحه می خرد؛ یعنی خیلی چانه نمی زند یک قدری حاضر است نفع بیشتری بدهد که این محابات بشود؛ یعنی سهل انگاری در ثمن و مثمن که چیزی عائد این فروشنده بشود، به شرطی که فروشنده یک وامی به خریدار بدهد، این هم چون به عقد قرض برنمی گردد، نه عوض زائد است نه شرط زائد است، باز هم آن قرض بعدی را حرام نمی کند. این گونه از امور جایز است.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، در شرط قبل القبض هم چون به نظر ما شرط لازم نیست در متن عقد باشد، شرطی که به عقد برگردد: خواه قبل از عقد، خواه بعداز عقد، خواه اثنای عقد، هر سه حال مشمول شرط هست. مرحوم شیخ(رضوان الله علیه) و همفکران او می فرمودند: شرط «عهد فی عهد» است،یک تعهد و گرهی است وابسته به گره دیگر؛ لذا تعهدات ابتدایی را شرط نمی دانستند. [(۱)] الآن مثلاً بیمه و امثال بیمه بر اساس نظر اینها چون شرط ابتدایی است لازم نیست؛ ولی به نظر ما چیزی که تعهد متقابل را به همراه دارد خواه قبل از عقد باشد و خواه بعد العقد، خواه اصلاً ارتباطی به عقد نداشته باشد، مشمول «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» [(۲)] است، این راه را هم مرحوم آقا سید محمد کاظم(رضوان الله علیه) در نقدی که نسبت به فرمایش مرحوم شیخ در بحث «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» داشتند این راه را ایشان هم انتخاب کردند، بنابراین مسئله بیمه و امثال بیمه همین تعهدات ابتدایی مشمول این «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَشُرُوطِهِمْ» است. شرط اگر به خود عقد برگردد: خواه قبل باشد، خواه بعد باشد، خواه متن آن، هر سه حال اشکال دارد، یک وقت است قبل العقد است عقد «مبنیاً علیه» واقع می شود، این مشمول :«کُلَّ قَرْضٍ یَجُرُّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ» است. این فروعات در اثنای مسئله قرض و احکام قرض بیان شد.

۱- کتاب المکاسب، الشیخ مرتضی الانصاری، ج ۳، ص۵۶.

۲- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

قبل از اینکه وارد مسئله بعدی بشویم عبارت هایی که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) با جلال و شکوه از اساتیدشان نقل می کنند این عبارت ها را توجه بفرمایید، بعد - إن شاء الله - وارد مسئله بعد بشویم، چون این مسئله را گرچه ایشان مبسوطاً اینجا بحث کردند برای ما در اثنای فروع قبض همه این شقوقش بحث شد. مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) به عنوان «المسأله الثامنه»، چون مرحوم محقق در متن شرایع تا هفتمین مسئله را بازگو کرد اما ایشان مسئله هشت و نه و ده و یازده؛ این چند مسئله را هم اضافه می کنند. عبارت های ایشان این است که «المسأله الثامنه الأقوی حرمه القرض بشرط البیع محاباه» یک وقت است که در متن عقد قرض می گوید این کالا را من به شما قرض می دهم به شرطی که شما آن چیز را به من بفروشی به یک قمیت ارزان تری؛ بالاخره این یک نفعی است که به سود قرض دهنده برمی گردد، قرض دهنده به قرض گیرنده می گوید، من این مال را به شما قرض می دهم به شرطی که شما فلان کالا را ارزان تر به من بفروشی این هم یک رباست. «حرمه القرض بشرط البیع محاباه أو الإجاره أو غیرها من العقود» که نفعش به قرض دهنده برمی گردد «فضلا عن الهبه و نحوها» اگر بگوید من این مال را به شما قرض می دهم به شرطی که شما فلان مال را به من هبه بکنی، این یقیناً حرام است،اگر بگوید به شرطی که فلان کالا را به من بفروشی، ارزان تر بفروشی، این هم حکم آن را دارد. پس بیع محاباتی، اجاره محاباتی، سائر عقود محاباتی، حکمِ شرطِ هبه را دارد، شرط هبه بیّن الغی است که حرام است. شرط آن عقودِ محاباتی؛ یعنی خیلی چانه نزدند،یک مقدار ارزان دادن، آن هم حکم شرط الهبه را دارد.

ص: ۱۴۳۸

عبارت هایی که مرحوم صاحب جواهر ذکر می کنند این فروع قبلاً- گذشت، منظور ما تعبیری است که صاحب جواهر از بزرگان فقهی دارد. می فرماید این مطلبی که ما گفتیم «وفاقا للأستاد الأکبر الشیخ جعفر»؛ ببینید دیگران به همان اسم عادییاد می کنند از مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء به عنوان استاداکبر یاد می کنند. «وفاقا للأستاد الأکبر الشیخ جعفرو شیخه الفاضل المتبحر الآقا محمد باقر» که آقا محمد باقر وحید بهبهانی است :«علی ما حکاه عنهما شیخنا فی مفتاح الکرامه، قال: و خالفهما فی ذلک أستادنا الإمام العلامه أستاد الکل فی عصره السید محمد مهدی»؛ یعنی بحر العلوم. از اینها که مفاخر شیعه و استوانه های فقه هستند؛ می دانید صاحب جواهر سلطان فقه است در مدیریت و تدبیر مسائل فقهی، از این بزرگان با این جلال و شکوه یاد می کند می فرماید: اینها یک رساله جداگانه ای در این زمینه نوشته اند؛ ولی این چیزی که بیشتر محل ابتلاست و به همین صراط مستقیمی که می گویند :«أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدُّ مِنَ السَّیْف» (۱) همین است که از مو باریک تر است. تشخیص اینکه چه چیزی حلال است، چه چیزی حرام است، چه چیزی راه بهشت است چه چیزی راه جهنم؟ کار آسانی نیست. گاهی اینها مطالب را در همان کتاب های رسمی فقهی شان می نگاشتند، گاهی هم برای اینکه خیلی محل ابتلا بود، رساله جداگانه ای مرقوم می فرمودند. ایشان می فرماید که «بل حکی فیه أیضا أن الأستاد الآقا المزبور قد صنف رساله فی تحریم ذلک، مدعیا اتفاق الأصحاب» و مانند آن که این فروع در بحث های سابق مخصوصاً گذشت. (۲)

ص: ۱۴۳۹

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۸، ص۳۱۲.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج ۲۵، ص۶۱.

مسئله نهمی که مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) ذکر می کننـد این است که «المسألة التاسعة: لو اقترض دراهم ثم أسقطها السلطان و جاء بدراهم غیرها لم یکن علیه إلا الدراهم الأولی، وفاقا لصریح جماعه و ظاهر آخرین»، (۱) این مسئله آن است که اگر یک پولی را قرض دهنده به قرض گیرنـده وام داد، بعد حکومت وقت آن پول را از سکه انداخت، این شخص قرض گیرنـده بایـد همـان پول قبلی را بپردازد یـا چیز دیگر را؟ قبلاً- این طور بود که گـاهی اسکناس هـای درشت چـاپ می کردنـد بعـد می دیدنـد که مصرف آن کم است این را حـذف می کردنـد، از اعتبار می انداختند جمع می کردند. یک وقتی اسکناس صـد تومانیچاپ کرده بودنـد، دیدند که رواجی ندارد و جمع کردند و از اعتبار انداختند. در آنجا که فلز باشد سکه باشـد، آن هم خود آن مـاده یک قیمتی دارد؛ ولی آن سکه اگر از ارزش رواجی افتاد ارزش آن کم می شود. پس گاهی آن اوراق بهـادار مثل اسکناس بله از اعتبار می انـدازد و یک تکه کاغـذ بی ارزش می شود، یک وقتی نظیر فلزات و مسکوکات است که اینهـا را از رواج می اندازنـد؛ ولی بالاـخره آن جرمش مـالیت دارد. حالاـ اگر قرض دهنـده ای به قرض گیرنـده یک درهمی را یـک مـالی را وام داد که آن دیگر از ارزش افتـاد، تکلیف آن چیست؟ او بایـد مثـل همـان را بپردازد بـا اینکه الآـن ارزش ندارد یا باید ارزش آن وقت را بدهد یا این نظیر مثلی است که به قیمت تبدیل می شود؟ راه حل آن چیست؟

۱- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج ۲۵، ص۶۶.

یـک وقت است که اینها عالماً، عامـداً هر دو می داننـد که این تا چهار ماه یا دو ماه بیشتر رواج نـدارد، بعـد سـکه از رواج می افتـد، این یـک حکم دارد. یـک وقت است که قرض گیرنـده اطلاعی نـدارد از این، این روی احتمال خیار عیب مطرح است، چون جریان خیار عیب؛ نظیر خیار مجلس تعبـدی نیست که مخصوص بیع باشد هر جا که یک لفظی است و یک عیبی است و ضرری در کار هست خیار عیب می تواند راه داشـته باشد. گرچه ارش گیری جزء تعبدیات خیار عیب است؛ ولی بالاخره سـند خیار عیب که همان «لَاضَرَرَ» (۱) است و امثال ذلک و تخلف شـرط ضمنی و مانند آن در این گونه از امور راه دارد. پس اگر قرض گیرنـده عالم نبود که این بعـد از یک مـدتی از رواج می افتد، ممکن است خیار عیب داشـته باشد معامله را اصـلاً فسـخ کند.پرسـش: ...؟ پاسخ: اینجا هم معاوضه است؛ منتها ضمان، ضمان ید است نه ضمان معاوضه. اینجا امانت که نیست، طلبکار یـک مـالی را به بـدهکار می دهـد عوض آن را می خواهـد، عوض این گـاهی ضـمانِ معاوضه است؛ نظیر بیع و اجاره و امثال ذلک، گاهی ضـمان یـد است مثل خود قرض، بالاخره معاوضه است؛ لـذا او حق نـدارد فسـخ کنـد بگوید من فسخ کردم مال خودم را می خواهم پس بگیرم؛ قبلاًـ گـذشت که این عقـد لاـزم است و قرض دهنـده حق نـدارد فسـخ کنـد و مال خودش را بگیرد. نعم، هر وقتی خواست می توانـد آن ضـمان یـد را آن عوض را از او بگیرد، بگویـد آقا بـدهی مرا بده! نه اینکه مال مرا بده، بگوید بدهی مرا بده. بنابراین این چون روی قرض هست می تواند چنین شـرطی داشـته باشد.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، عیب آن بعـد ظهور کرده است؛ یعنی الآن اینها نمی دانسـتند که دو ماه بیشتر مهلت نـدارد، مثل یک بیماری که در درون آن بود و اینهـا اطلاع نداشـتند، بعـد از دو ماه ظهور کرده است این هم ارزش آن را آنها که اقتصاد مملکت دسـتشان است از همان اول قرار می گذارنـد که این تـا دو مـاه باشـد بعـد از دو ماه اعلام بکننـد؛ ولی به هر تقـدیر مسـئله خیار عیب در آن مطرح است و عمـده همان مسـئله «لَاضَـرَرَ» و امثال ذلک است که اگر عنوان خاصـی برای خیار نباشد، این «لَاضَـرَرَ» و امثال ذلک می گوید شما می توانی فسخ کنی. حالا باید به حسب قاعده بحث بکنیم تا ببینیم روایات خاصه چه خواهد گفت.

ص: ۱۴۴۱

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۹۳.

برخی از فقها(رضوان الله علیهم) گفتند که این نظیر مثلی است که از قیمت افتاده، الآن باید قیمت آن را داد. مرحوم آقا سید حسن کاشف الغطاء ایشان می فرمایند که اگر در تابستان یک کسییک آب خنکی،یک برفی را از کسی قرض بگیرد بعد در زمستان که برف رایج است بخواهد قرض بدهد این که دارد ادا می کند آن را این چنین نیست این مثل آن است که یک مِثلی را به وام گیرنده وام دادند، بعد این متعذّر شد مِثلی اگر متعذر بشود تبدیل می شود به قیمی، باید قیمتش را بپردازند یا اگر این دو نفر در یک منطقه کویری سوزان بودند آب پیدا نمی شد یکییک مقدار به دیگری وام داد، حالا آمدند شهر پُر از آب است، این شخص باید به او آب پس بدهد یا قیمت آن را باید پس بدهد؟ در آنجا گرچه مثلی بود آب مثلی است؛ ولی وقتی آمدند در شهر از ارزش افتاد، به منزله آن است که ما یک مثلی داشتیم از بین رفته، حالا باید قیمت آن را بپردازیم. اینجا از نظر قیمت آیا قیمت «یوم القرض» است،«یوم التلف» است،«یوم المطالبه» است،«یوم الادا» است، چیست؟ که گفتند که «یوم المطالبه» بهترین فرصت است یا «یوم الادا» بهترین فرصت تبدیل مثل به قیمت است. پس به حسب قواعد اوّلیه اگر پولیا درهمی از رواج افتاد، این به منزله آن است که یک مِثلی تلف شده است و الآن مثل آن وجود ندارد باید قیمت آن را بپردازند.

مرحوم صاحب جواهر می فرمایـد روایات باب چهار طایفه است، ما آن دو تا روایت اول را مقـدم می داریم به حسب نقلی که اول می کنـد و معارض آن را مطرح نمی کنیم؛ حالا ما این روایت ها را ببینیم که از خود ائمه(علیهم السـلام) سؤال کردند که اگر درهمی را وام گرفتنـد، وام دادنـد، بعـد سلطان؛ یعنی دسـتگاه حکـومت اقتصـادی و مـالی آن را از ارزش انـداخت حکم چیست؟ مرحوم صاحب وسائل(رضوان الله علیه) این روایت ها را در جلـد هجدهم، صـفحه ۲۰۶، باب ۲۰ از ابواب صرف نقل می کند. باب بیستم این است:«بَابُ حُکْمِ مَنْ کَانَ لَهُ عَلَی غَیْرِهِ دَرَاهِمُ فَسَقَطَتْ حَتَّی لَا تُنْفَقُ بَیْنَ النَّاس»؛ (۱) کسی طلبی داشت از دیگری، چنـد درهم طلب داشت، بعـد از یک مدتی این درهم ها از سـکه افتاد و از رواج افتاد دیگر با آن معامله نمی شود، «تُنْفَقُ بَیْنَ النَّاس»؛ عین بـا آن معامله می شود «لا تُنْفَقُ»؛ یعنی با آن معامله نمی شود، مصـرف نـدارد خرج نمی شود. این عنوان باب است. در این باب چهار تا روایت نقل می کنند.

روایت اول که مرحوم کلینی نقل کرد (۲) این است که «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَی الرِّضَا(علیه السـلام) أَنَّ لِی عَلَی رَجُلٍ ثَلَاثَهَ آلَافِ دِرْهَمٍ»؛ من سه هزار درهم طلب داشتم از کسی «وَ کَانَتْ تِلْکَ الـدَّرَاهِمُ تُنْفَقُ بَیْنَ النَّاس» این سه درهمی که من طلب داشـتم، سـکه رایـج مملکت بـود رواج داشت خرج می شـد، اینکه می گویند نفقه نفقه هست؛ یعنی نفقه عمومی بود، هزینه می شد، خرج می شد. «وَ کَانَتْ تِلْکَ الدَّرَاهِمُ تُنْفَقُ بَیْنَ النَّاسِ تِلْکَ الْأَیَّامَ وَ لَیْسَتْ تُنْفَقُ الْیَوْم»؛ امروز خرج نمی شود از سـکه افتـاد: «فَلِی عَلَیْهِ تِلْـکَ الـدَّرَاهِمُ بِأَعْیَانِهَـا أَوْ مَـا یُنْفَقُ الْیَوْمَ بَیْنَ النَّاس» آیا من همـان درهم ها را بایـد از او مطالبه کنم ولو خرج نمی شود یا درهم هایی که خرج می شود بایـد بگیرم؟ «قَالَ فَکَتَبَ إِلَیَّ لَکَ أَنْ تَأْخُـذَ مِنْهُ مَـا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاسِ کَمَـا أَعْطَیْتَهُ مَا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاس»؛ (۳) شـما یک درهم رایـج دادی الآن هم یک درهم رایج می خواهی، شـما یک سـکه مقبول مردمی دادی، الآن هم یک سـکه مقبول مردمی طلب داری اسـکناس همین طور است کالا هم همین طور است. حالا جریان وام دادنِ یـخ در تابسـتان و گرفتن در زمسـتان همین حکم را دارد آب در کویر و در شـهر همین حکـم را دارد، هر کالاـ یـا چیزی که در ظرف وام دادن ارزشـمند بـود، مشـابه آن یـک کالاـی ارزشـمند را در زمـان ادا بـاید بپردازد. حالاـ این به عنوان مثـال است اگر کالاـیی از ارزش افتاد، بـدهکار بایـد کالای صاحب ارزش و رواج را بپردازد. «قَالَ فَکَتَبَ إِلَیَّ لَکَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ مَا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاسِ کَمَا أَعْطَیْتَهُ مَا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاس»؛ شـما یک سکه رایج به او وام دادی او هم سکه رایـج باید بپردازد، این هم مسئله ارزش افزوده یا مسئله فرق بین مال و مالیت، اینها را اگر این بانک ها رعایت بکنند مقداری از آن خطر ربا نجات پیدا می کنند؛ یعنی این شـخص می گوید من این مال را وام می دهم این اسکناس، مالیت آن را وام می دهم که اگر تورّمی شد و ارزش کمتری پیدا کرد شما باید همین مقدار بدهید؛ یعنی الآن که من این یک میلیون را به شما وام می دهم، بـا این یـک میلیون می توانی مثلاًـ فلان بخش از زمین را فلان بخش از خانه را تهیه کنی، شـما هم بعـد از یک سال معـادل این پولی به من بدهیـد که من بتوانم همـان کـاری را بکنم که الآـن می توانم بکنم، همان قـدرت را به من بدهیـد. اگر مالیت باشد ارزش آن ملحوظ باشد این دیگر ربا نیست، اما اگر متن مال را وام بدهد بگوید من این مال را به شما وام می دهم فلان مبلغ را باید اضافه بکنید، بله این می شود ربا. این روایت اول را مرحوم شیخ طوسی هم نقل کرد. (۴)

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۶، ابواب الصرف، باب۲۰، ط آل البیت.

۲- الکافی- ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۲.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۶، ابواب الصرف، باب۲۰، ط آل البیت.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۶.

اما روایت دوم از «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ»، اینها روایتی است معتبر، «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (علیه السلام) أَنَّهُ كَانَ لِي عَلَى رَجُلٍ دَرَاهِمُ» من چند درهم طلب داشتم، «وَ أَنَّ السُّلْطَانَ أَسْقَطَ تِلْكَ الدَّرَاهِمَ»؛ آن درهم ها دیگر از ارزش مالی افتاد، «وَ جَاءَتْ دَرَاهِمُ أَعْلَى مِنَ الدَّرَاهِمِ الْأُولَى»،یک درهم های بهتری آمد بازار. گاهی این سکه که عوض بشود پایین تر می آید، گاهی مساوی می آید، گاهی بالاتر می آید، بالا و پایین این هم به همان مقدار نقره یا طلایی که داشتند این نقره ای که بود فرق می کرد. «وَ أَنَّ السُّلْطَانَ أَسْقَطَ تِلْكَ الدَّرَاهِمَ وَ جَاءَتْ دَرَاهِمُ أَعْلَى مِنَ الدَّرَاهِمِ الْأُولَى وَ لَهَا الْيَوْمَ وَضِيعَه»؛ برای این دارهم قبلییک کمبودی هست. «فَأَيُّ شَيْءٍ لِي عَلَيْهِ الْأُولَى الَّتِي أَسْقَطَهَا السُّلْطَانُ أَوِ الدَّرَاهِمُ الَّتِي أَجَازَهَا السُّلْطَانُ»؛ من چگونه طلب دارم باید از او مطالبه بکنم؟ همان دارهم قبلی را که به او وام دادم یا این دراهم بعدی که سلطان این را رواج داد و ارزش این بیش از آن است؟ «فَكَتَبَ لَكَ الدَّرَاهِمُ الْأُولَى»؛ (۱) شما اعلی حق نداری، همان دراهم اول را باید بگیری، آن ارزش که دارد، منتها ارزش دراهم جدید را ندارد. یک وقت است که از ارزش افتاد نظیر همان آبی که مثال زده می شد آن مثل مثلی است که ساقط است و باید قیمت آن را داد؛ یک وقت است که همان طور است، منتها حالا رواج ندارد؛ ولی ارزش دارد.یک وقت است که با این نمی شود معامله کرد یک وقت است که نه، ارزش طلایی آن هم از بین رفته ارزش نقره ای آن هم از بین رفته، این ارزش نقره ای آن از بین نرفته، این یک سکه یک مثقال نقره بود الآن هم همان است، منتها قبلاً با آن معامله می کردند الآن نمی شود با آن معامله کرد از رواج انداخت نه از قیمت افتاده باشد. «فَكَتَبَ لَكَ الدَّرَاهِمُ الْأُولَى»،برای اینکه این دراهم ثانیه اعلی است، شما اعلی بخواهید بگیری می شود ربا.پرسش: ...؟ پاسخ: بسیار خوب، چون مکیل و موزون بود احتمال ربا هست.مکیل و موزون بودن در ربای بیعی است نه قرضی؛ در ربای قرضی«كُلَّ قَرْضٍ يَجُرُّ مَنْفَعَةً فَهُوَ فَاسِدٌ» چه مکیل و موزون باشد چه نباشد، آدم چیزی را وام بدهد بخواهد اضافه بگیرد اضافه چه عینی باشد چه حکمی باشد می شود ربا. گرچه در درهم و دینار مکیل و موزون اند، موزون هستند؛ ولی اینجا بیع نیست قرض است در ربای بیع شرط آن است که مکیل یا موزون باشد؛ ولی ربای قرضی که شرطش این نیست.چون ربای قرضی است بنابراین نباید بگوییم وزن دارد یا وزن ندارد، ارزشش محفوظ است منتها رواج ندارد، با این سکه نمی شود معامله کرد؛ ولی آن ارزش درهمی اش محفوظ است چون آنیکه را سلطان رواج داده است اعلی است. اعلی را بخواهد بگیرد می شود ربا.اعلی را نمی شود گرفت. اگر چنانچه خودِ قبلی از بین رفته باشد، بله معادل قبلی را باید بپردازند؛ ولی وقتی اصل قبلی هست منتها حالا رواج ندارد، این یک مثقال نقره بود الآن هم هست. اینکه الآن رواج دارد اعلای از آن است، چون اعلای از آن است شما بخواهید اعلی را بگیرید مشکل است.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۶، ابواب الصرف، باب۲۰، ط آل البیت.

روایت سوم این باب که دارد «ثُمَّ قَالَ کَانَ شَیْخُنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ یَرْوِی حَدِیثاً فِی أَنَّ لَهُ الدَّرَاهِمَ الَّتِی تَجُوزُ بَیْنَ النَّاسِ. قَالَ وَ الْحَدِیثَانِ مُتَّفِقَانِ غَیْرُ مُخْتَلِفَیْنِ فَمَتَی کَانَ لَهُ عَلَیْهِ دَرَاهِمُ بِنَقْدٍ مَعْرُوفٍ فَلَیْسَ لَهُ إِلَّا ذَلِکَ النَّقْدُ وَ مَتَی کَانَ لَهُ عَلَیْهِ دَرَاهِمُ بِوَزْنٍ مَعْلُومٍ بِغَیْرِ نَقْدٍ مَعْرُوفٍ فَإِنَّمَا لَهُ الدَّرَاهِمُ الَّتِی تَجُوزُ بَیْنَ النَّاسِ وَ نَحْوَهُ ذَکَرَ الشَّیْخُ»؛یک فرمایش ذیلی که این جزء روایت های مستقل محسوب نمی شود این را مرحوم صاحب وسائل نقل کرد، (۱) ببینیم این به کدام قسمت ها می تواند مزاحم باشد.

تاکنون طبق روایت اول و دوم ثابت شد که اگر چنانچه آن کلاً ساقط شد و دیگر حالا رواج ندارد این چیزی که آمد اصلاً ارزش ندارد، این نظیر مثلی است از بین رفته باید قیمتش را بپردازند، چون نمی شود بی ارزش را بجای ارزشمند داد. یک وقت است نه، یک شیء باارزش تری را آوردند دیگر بدهکار موظف نیست که آن باارزش تر را بپردازد.

در روزهای چهارشنبه که می دانید بحث های اخلاقی هم ذکر می شود گرچه همیشه ما محتاج به این تذکره های اخلاقی هستیم، این ماه پُربرکت شعبان تقریباً آخر سال حساب می شود، آنهایی که سالهایشان از اول فروردَین شروع می شود، اینها معمولاًـ به فکر همان طراوت بهار و امثال ذلک هستند؛ ولی آنها که اهل سیر و سلوک هستند اول سالشان از ماه مبارک رمضان شروع می شود، برای اینکه ادعیه ای که مربوط به ماه مبارک رمضان است، از یک طرف؛ روایاتی که درباره ماه مبارک است، از طرف دیگر؛ ماه مبارک رمضان را یا «فَغُرَّةُ الشُّهُورِ» (۲) می دانند یا «رَأْسُ السَّنَهِ»، (۳) دعاهایی که مربوط به اول ماه مبارک رمضان است، گاهی تعبیر آن به عنوان «فَغُرَّةُ الشُّهُورِ» است گاهی به عنوان «رَأْسُ السَّنَهِ»؛ یعنی سال که ۱۲ ماه است، اولین ماه آن ماه مبارک رمضان است، سال که ۳۶۵ روز است اولین روز آن اولِ ماه مبارک رمضان است، تعبیر «رَأْسُ السَّنَهِ»یا تعبیر «فَغُرَّةُ الشُّهُورِ» بخشی در ادعیه ماه مبارک رمضان است، بخشی در روایات ماه مبارک رمضان. بر این اساس ماه شعبان می شود آخر سال. آنهایی که اهل سیر و سلوک اند حساب های خودشان را در ماه شعبان خیلی بررسی می کنند، مثل یک کاسبی که آخر سال تجاری هست کاملاً دفترش را ورق می زند که سود و زیان سال مشخص بشود؛ لذا ماه شعبان خیلی ها در انقلاب و تحوّل و حول و ولا هستند که ببینند امسال چکار کردند. ماه شعبان آخر سال است؛ لذا تمام کوشش های آنها این است که ببینند چکار کردند و خیلی نمانده به سال جدید؛ لذا ماه شعبان این دعاهای آن نشان می دهد که انسان باید طرزی جامه تکانی کند چیزی در دامن او نباشد.

ص: ۱۴۴۵

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۷، ابواب الصرف، باب۲۱، ط آل البیت.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۴، ص۶۶.

۳- إقبال الأعمال (ط - القدیمه)، السیدبن طاووس، ج ۱، ص۴.

این دعاهایی که در تعبیرات گوناگون هست تا برسیم ماه شعبان که آخرین دعاهاست، این است که گاهی انسان می گوید از خدای سبحان می خواهد که مرا به طرف خودت جذب بکند! که به طرف تو جذب بشوم. گاهی در دعاهای معمولی این است که مرا هدایت بکن در این دعاها هدایت به معنای ایصال به مطلوب است گاهی به این است که مرا جذب بکن :«وَ ارْزُقْنِی» (۱) این دعای عرفه سید الشهداء است که مرا جذب بکن به طرف خودت جذب بکن که من بشوم مجذوب. انسان مجذوب سریع تر می رود و احساس خستگی نمی کند. گاهی از ذات اقدس الهی درخواست می شود که توفیقی بدهد که من قطع علاقه کنم؛ از این بالاتر گاهی از خدا خواسته می شود که مرا منقطع کن که از دنیا ببّرم، دیگر به این فکر باشم که قطع علاقه کنم یک رنجی است برای من این نیست، وقتی آدم منقطع است دیگر به فکر مطلب دیگر هست به این فکر نیست که آدم از این جدا بشود. قله این مراتب و بالاترین مرتبه آن کمال انقطاع است. پس یک وقت قطع علاقه است،یک وقتی انقطاع است یک وقتی کمال انقطاع. تفاوت اساسی انقطاع و کمال انقطاع، آن است که در انقطاع شخص منقطع شد از غیر خدا؛ ولی این انقطاع را می بیند که من منقطع هستم. کمال انقطاع، این فضیلت را دارد که دیگر آن شخص به این انقطاع هم نگاه نمی کند؛«هَبْ لِی کَمَالَ الِانْقِطَاعِ إِلَیْک»؛منتها حالا این چون «الف» و «لام» آن، «الف» و «لام» وصل است باید طرزی باشد اگر کسی بخواهد در نماز یا غیر نماز بخواند که غلط نشود اگر بگوید «رب هب لی کمال الانقطاع» این «الفی» انقطاع، «الفِ» وصل است در حالی که آدم این جوری بخواند «کمال انقطاع» این می شود همزه قطع، باید طرزی بخواند اگر در نماز می خواند که این همزه، همزه وصل است باید «الف» و «لام» ساقط بشود،«کَمَالَ الِانْقِطَاعِ إِلَیْک» در غیر نماز بخواند که حالا عیب ندارد. باید دیگر این انقطاع را نمی بیند، انقطاع را که ندید، فقط هدف را مشاهده می کند؛ اما به هر تقدیر «هَبْ لِی کَمَالَ الِانْقِطَاعِ إِلَیْکَ وَ أَنِر» حالا این جنبه سلبی است؛ یعنی مزاحم ها را ما دفع کردیم توفیقی دادی که از غیر تو بریدیم، اما چه چیزی می خواهیم ببینیم؟«حَتَّی تَخرَقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّور»؛وقتی غیر تو را ندیدیم این صحنه نورانی قلب شفاف و وسیع، این تمام پرده ها را کنار می زند دیگر انسان محجوب نیست، این پرده ها را که کنار زد «حَتَّی تَخرَقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّور»؛حجب نورانی؛ حجب گاهی حجب ظلمانی است، مثل همین غرور و خودخواهی ها و امثال ذلک، گاهی حجاب نورانی است؛ مثل «معرفه الله» مثل خود زهد، اینها حجاب هست برای کسانی که کمالی را ببینند همین رؤیت کمال حجاب است؛ منتها این حجاب، حجاب نورانی است حجاب ظلمانی نیست، چون اگر کسی اهل حجاب ظلمانی باشد دیگر به این بخش دعای نورانی مناجات شعبانیه یقیناً نمی رسد، این دیگر حجاب های ظلمانی را قبلاً گذاشته کنار. «حَتَّی تَخرَقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّور فَتَصِلَ إِلَی مَعْدِنِ الْعَظَمَهِ وَ تَصِیرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَهً بِعِزِّ قُدْسِک»؛ (۲) وقتی همه این حجاب ها و فرشته ها و فرشته خویی ها را کنار زد انسان چیزی را مشاهده نمی کند نمی بیند مگر جمال و جلال الهی را، آن وقت به همان جا متوسل و متمسک می شود و معلق است به عزّ قدس پروردگار و به جایی هم مرتبط نیست؛ نه به خود مرتبط است نه به دیگری مرتبط است؛ آن وقت این «لا إله إلا الله» آنجا خوب ظهور می کند. اینها را گفتند که برای سالکان مطرح است. درست است که ائمه(علیهم السلام) این را می خواندند جزء مناجات ائمه(علیهم السلام) است، اختصاصی به حضرت امیر(سلام الله علیه) ندارد؛ ولی ترغیب کردند که شما هم این را بخوانید. بالاخره این راه باز هست حالا هر کسی را به اندازه سعه هستی او عطا می کنند، آن وقت انسان بوی بدِ دنیادوستی را هم استشمام می کند، می گوید اینها دنبال چه دارند می گردند؟ اینها که سیگار می کشند، این چوب سیگار را می اندازند حالا یک عده دارند جمع می شوند این چوب سیگارها را جمع می کنند، هر عاقلی که دارد عبور می کند می گوید اینها دنبال چه دارند می گردند؟ چه چیزی را دارند جمع می کنند؟ اینها همین ته سیگار است، اگر – إن شاء الله – انسان به آن مقام برسد این من و ماهایی که به دنبال او هستیم می بیند که همین مثل ته سیگار است، مثل

همین کبریت سوخته است، به دنبال چه چیزی داریم می گردیم؟ «حَتَّی تَخرِقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَی مَعْدِنِ الْعَظَمَهِ وَ تَصِیرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَهً بِعِزِّ قُدْسِک».

۱- بحار الأنوار، العلامه المجلسی، ج ۹۵، ص۲۳۴.

۲- بحار الأنوار، العلامه المجلسی، ج ۹۱، ص۹۹.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

مرحوم محقق در متن شرایع در کتاب قرض سه مقصد را طرح کردند که بحثش گذشت؛ مقصد اول این بود که «القرض ما هو؟» دوم اینکه «ما یصح اقراضه ما هو؟» سوم این بود که احکام و فروع قرض «ما هی»؟ در مقصد سوم فقط به هفت مسئله از مسائل قرض اکتفا کردند؛ (۱) البته بعضی از این مسائل به عنوان قرض بود، بعضی هم به عنوان مطلق دَین، چون مسائل مربوط به قرض و دَین بیش از این مقدار بود؛ لذا شارحان شرایع که یکی از آنها مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیهم اجمعین) است، به طرح برخی از آن احکام پرداختند. مرحوم صاحب جواهر مسئله هشتم و نهم و دهم و یازدهم را بر آن مسائل هفت گانه محققِ صاحب شرایع افزودند. (۲) هفتمین مسئله ای که مرحوم صاحب شرایع (۳) ودیگران هم مطرح کردند این است که اگر مالی را که مقرِض به مقترِض قرض داد،یک سلسله دراهم معروف یا دنانیر معروف بود و این درهم ها از سکه افتاد؛ یعنی دیگر رواج ندارد آیا آن بدهکار باید همان سکه هایی که وام گرفته است را بپردازد یا سکه های رایج روز را؟ اگر حکومت وقت آن سکه های قبلی را از رواج انداخت و سکه های دیگر را رایج کرد، بدهکار در موقع تأدیه باید همان سکه هایی که فعلاً از رواج افتاد را بپردازد یا سکه ای رایج کنونی را؟ «وجهان بل قولان»؛ آنچه که به صراحت یا ظاهر عبارت های بسیاری از فقها برمی آیداین است که همان سکه های قبلی را باید بپردازد. آنچه که از مقنع مرحوم صدوق استفاده می شود این است که سکه رایج را بپردازد. (۴) شاید منشأ این دو قول دو طایفه از نصوصی باشد که در مسئله وارد شد: ظاهر یک طایفه آن است که آن سکه های قبلی را باید بپردازد. ظاهر طایفه دیگر آن است که سکه رایج کنونی را باید بپردازد. ما قبل از اینکه به این دو طایفه از نصوص بپردازیم، باید هم صورت مسئله را خوب تحریر کنیم، هم مقتضای قواعد و عمومات و اطلاقات اولیه را مشخص کنیم، تا بعد از تبیین این دو سلسله از مطالب، وارد این دو طایفه از نصوص بشویم که جمع اینها چگونه است.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص ۶۱ و ۶۳.

۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص ۱ و ۶۹.

۳- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط- اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۴.

۴-

صورت مسئله این است که فعلاً به عنوان مطرح کردند، اما آیا این اختصاصی به خصوص قرض دارد یا مطلق دَین است؟ اگر در خصوص قرض باشد، یا بالصراحه یا به عنوان شرط ضمن عقد یا قرارهای قبلی که این عقد مبنی بر آن شروط است باید مشخص بشود که در هنگام تأدیه بدهکار همان سکه های قبلی را باید بپردازد یا سکه های رایج را؟ اگر هیچ کدام از اینها در کار نبود، ما باید بدانیم اینکه سکه از رواج می افتد، این قرض دهنده یا دخیل در این کار است؛ یعنی خود حکومت است و

خود شخصیت حقوقیو خود سلطان است، خود حاکم است یا عالِم به این کار است؛ اگر خودش در این کار دخیل یا عالِم به این کار بود که این سکه از رواج بیافتد یک حکم دارد و اگر خودش دخیل نبود و هیچ اطلاعی از این کار نداشت در اثنای این مدت، سکه از رواج افتاد، یک حکم دیگر دارد. الآن این سکه های بهار آزادی، نیم سکه، ربع سکه، اینها تفاوت قیمت پیدا می کند، برخی ها رایج است، بعضی ها رایج نیست. بعضی ها در اثر تاریخ قیمت دارد، بعضی از نظر تاریخ قیمت آن کمتر می شود. اینها محل ابتلای روز است؛ اگر این تاجرها خرید و فروشی دارند یا مثلاً وامی می گیرند و وامی می دهند به کدام معیار باید که این وام ها تأدیه بشود؟

اگراین طلبکار عالِم بود به اینکه این سکه از رواج می افتد یا خودش دخیل بود در اینکه این سکه از رواج می افتد، او نمی تواند با اینکه دخالتی در سقوط دارد یا علم به سقوط دارد، سکه هایی را وام بدهد، بعد آن سکه های رایج فعلی را طلب بکند، با اینکه می داند این سکه از رواج می افتد یا خودش دخیل در سقوط از رواج است. پس اگر وام دهنده خودش در سقوط این سکه از رواج دخیل بود،یا عالِماً عامداً این سکه را دارد با اینکه می دانست این سکه از رواج می افتد، حق مطالبه سکه بعدی و سکه رایج ندارد. این همان سکه های قبلی را که از رواج افتاده دارد. اما اگر نه دخیل در سقوط بود، نه عالِم به سقوط بود، این سکه از رواج افتاد، مقتضای قاعده اولی به اطلاقات این است که این شخص باید آن مقداری که گرفته بدهد، چرا؟ برای اینکه این خسارتی است که در مال او اتفاق افتاد، آن سکه آن وقتی را که وام گرفت فلان مبلغ می ارزید، الآن هم باید همان مبلغ را بدهد. اگر خسارتی هست دامنگیر خود او شد، چون گاهی حوادثی پیش می آید که مال انسان از ارزش می افتد و وام گیرنده به مجرّد اینکه وام گرفت، این ملک طلق اوست و وام دهنده که در سقوط این از رواج دخیل نداشت، عالِم به سقوط هم نبود، این ملک طلق وام گیرنده بود که از رواج افتاد، اگرکسیمالی داشته باشد از رواج افتاده باشد، کسی که قبلاً این را به او داده بود، حالا یا به او فروخت یا به او وام داد، این چه دخالتی دارد؟ چرا باید متضرر بشود؟ حادثه ای در کشور پیش آمد مال برخی ها تنزّل پیدا کرده است. اینکه مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) مطرح کرده اند اگر معامله بشود خیار عیب دارد، چون خیار عیب را درباره قرض به کار نبرد، خیار عیب از آن جهتی که مسئله ارش را به همراه دارد،یک امر تعبدی است؛ نظیر خیار غبن و امثال آن نیست، چون در خیار عیب مسئله ارش است که ارش یک امر تعبدی است. تعبیر مرحوم صاحب جواهر درباره قرض و امثال آن نیست گفت اگر با او معامله کردند، او خیار عیب دارد. این عیب است، این عیب از کجا پدید آمد؟ اگر قبلاً زمینه آن بودو آن شخص می دانست عیب است؛ اما یک حادثه ای در اثنای این مدت پیش آمد و دامنگیر صاحب مال شد، کسی تقصیری ندارد. عیب آن است که زمینه این ویروس و بیماری قبلاً در این حیوان بود بعد از اینکه به دست مشتری رسید خودش را نشان داد.پرسش: ... ؟ پاسخ: نه، یا تصریح یا «مبنیاً علیه» باشد، اگر «مبنیاً علیه» هم باشد حکم تصریح است؛ یعنی من این به همین سکه رایج را فروختم؛ یعنی آن که در قباله ها رایج بود این بود که من این زمین را به فلان شخص و به فلان مبلغ به سکه رایج فروختم، او هم گرفت، این در خصوص بیع بود؛ در وام و امثال وام ما چنین سندی، قباله ای، تحریری نداریم که مثلاً بگویند من این را به سکه رایج وام دادم. در خرید و فروش قباله ها می نوشتند که فروشنده فلان شخص است این زمین را فروخت به فلان مبلغ به سکه رایج مملکت؛ اما در موقع ادا چه باید بپردازد، این اصلاً در این قباله ها نیست. در موقع ادا اگر در این وسط ها سقوط کرده است، باید به چه سکه ای بپردازد؟ این اصلاً در این نوشته ها نیست. اگر آن فروشنده می دانست که چنین چیزی است، ممکن است که در ضرر سهیم باشد؛ اما وقتی که نمی دانست یک حادثه تلخ اقتصادی پیش آمد که دامنگیر این شخص شد، این مال، مال بدهکار است و ارزشش افتاد، طلبکار چه

تـأثیری دارد؟ چرا بایـد متضـرر بشود؟! طلبکـار مـالی را به بـدهکار وام داد، این مال و این سـکه ملک طلق بـدهکار شـد، بعد حادثه ای پیش آمـدودر اثر حکم حکومتی این سـقوط کرد، مثل اینکه مال از دست او افتاد و شـکست، دیگر طلبکار چرا باید متضرر بشود؟!

ص: ۱۴۴۹

مقتضای قاعـده اولیه این است که هیـچ آسـیبیو هیـچ ضـرری متوجه طلبکار نخواهد بود. بدهکار باید همان ارزش قبلی را باید بپردازد. حالاـ گاهی این ارزش وآسـیب دامنگیر هر دو می شود؛ الآن همین جا قول اول این است که بایـد همان سـکه قبلی را بپردازد؛ این ضـرر دامنگیر اوّلی شـد؛ یعنی قرض دهنـده و طلبکار شـد، چرا؟ برای اینکه این همان را که بـدهکار شد همان را باید بپردازد و چیز دیگر را که نباید بپردازد. در حقیقت بازگشت این به ضـرر همان طلبکار شد، چرا؟ برای اینکه طلبکار وقتی سکه ای را با ارزش مشـخص وام داد، همین را می طلبـد، چون مسـئله معامله و عقـد قرض؛ نظیر عقـد بیع نیست که ضـمان در آنجا ضـمان معاوضه باشد، نباید گفت که این سـکه فلان مبلغ رایج بود، الآن باید فلان مبلغ را بدهید! ضمان معاوضه که نبود عوض بکننـد که این را به چیز دیگر عوض بکننـد، بلکه این به ضـمان یـد بود؛ یعنی این سـکه را طلبکار به بدهکار داده بود، همین را می خواهد. ضـمان در عقد قرض و سایر دیون، ضـمان ید است نه ضمان معاوضه. طلبکار این را به بدهکار داده بود، همین را می خواهـد، حالا وقتی سـقوط کرده دامنگیر خود طلبکار هم می شود؛ ولی مالی بود از دست بدهکار افتاد و آسـیب دید؛ ولی بدهکار غیر از این مال چیز دیگری به طلبکار بدهکار نبود، زیرا ضمان، ضمان ید است، نه ضمان معاوضه. آن سکه رایـج که قبلاً به فلان مبلغ می ارزیـد، این شـخص این سـکه را به فلان مبلغ نفروخت، بلکه این شـخص این سـکه را وام داد و همین سـکه را می خواهـد؛ حالا این سـکه از رواج افتاد بیافتـد. این سـکه از رواج بیافتـد چرا بـدهکار بایـد سـکه رایج را عطا بکنـد؟! فعلاً از رواج افتاد،یک آسـیبی است که دامنگیر این شـخص بدهکار شد و او اگر بخواهد معامله کند با این نمی تواند معامله کنـد؛ ولی اگر خواست طلب طلبکار را هم بدهـد بایـد همین را باید بدهد. غرض آن است که آنچه که نقداً دامنگیر او می شود خود بـدهکار است، برای اینکه این سـکه در دست او است و از رواج افتاد؛ ولی اگر بدهکار خواست طلب طلبکار را بدهد باید همین را بدهد نه چیز دیگر را، چرا؟ چون همین را عهده دار است بپردازد. بدلِ همان را که گرفت به عنوان ضـمان یـد بـدهکار است. در عقـد قرض که طوری نیست که این سـکه را طلبکار به معادل بفروشـد! به معادل نفروخت، همین را می خواهـد، آن وقت این شـیء اگر خـودش موجود است موجود و اگر نیست که قیمت آن را بایـد بـپردازد، قیمت آن را در «یوم القبض» باید بپردازد که بحث آینده است که خواهیم گفت.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، فرق نمی کند، کاغذها هم همین طور است که ارزش دارد، به اعتبار آن پشـتوانه ای که دارد، چون مالیت یک امر اعتباری است.پرسش: ...؟ پاسخ: اگراز مالیت انداخت، این خـارج از بحث است، بحث در این است که این را از رواج انـداخت، نه از اصل مالیت. اگر از اصل مالیت بیانـدازد او باید معادل همان مالی را که گرفته است یا «یوم القبض» بپردازد، اما اگر از رواج انـداخت یا نظیر همین که یمقداری قیمت آن کم شـد، مثل این سـکه ها و نیم سـکه ها و ربع سـکه ها که اگر عکس فلان باشـد کمتر است، اگر عکس فلان باشـد بیشتر است، اینهـا فرق می کنـد، این ضـرری است که دامنگیر «احـدهما»یـا «کلاهمـا» می شود که محـل بحث همین این است، نه آنجا که اصـلاً از مالیت بیافتد.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، اگر از مقدار مالیت آن کم شد، آسیب نقدش دامنگیر بدهکار است، چه از رواج افتاد که فعلاً نمی توانـد با آن معامله آن چنانی بکند و دامنگیر خود طلبکار هم شد، برای اینکه این باید به او برگردد با ارزش کمتر؛ مال او بود که از ارزش افتاد.

ببینید یک وقت است که این را می فروشد، ضمان می شود ضمان معاوضه، می گوید من این سکه را به شما فروختم، دیگر هیچ ارتباطی با من ندارد و من بدلش را از شما می خواهم، من یک سکه رایج به شما فروختم و یک سکه رایج می خواهم، حالا این فعلاً از کار افتاد، به من چه؟ نه من دخیل بودم،یک؛ نه عالِم بودم تا شما خیار عیب داشته باشید در خصوص بیع، این دو؛ من این سکه ای که رایج بود را به شما فروختم به یک سکه رایجه، پس هیچ ارتباطی بین من و این سکه از رواج افتاده نیست؛ بله اگر بایع در سقوط آن از رواج دخیل بود، یا عالِم بود، در این دو حال، مشتری خیار عیب دارد و مانند آن، البته در بحث بیع نه در بحث قرض، چون خیار عیب برای بیع است؛ اما اگر فروشنده یا آن صاحب مال که می خواست بفروشد یا قرض بدهد، نه دخیل بود و نه عالِم بود، در خصوص بیع این سکه رایج را به یک سکه رایج روز فروخت، مشتری باید آن سکه رایج روز را بپردازد، این ضمان، ضمان معاوضه است، ضمان ید نیست؛ ولی در باب قرض ضمان، ضمان معاوضه نیست بلکه ضمان، ضمان ید است؛ یعنی من این سکه را دادم، همین سکه را از شما می خواهم، چه سقوط قیمت و چه ثبوت آن؛ بله بین قرض و دَین فرق است، اگر کسی در طلیعه ای که آن سکه رواج داشت رایج بود، مال او را تلف کرد، این «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» [(۱)] بود، این «من اتلف مال الغیر» مِثلی است که حالا مماثل ندارد باید قیمت آن را ادا کند، اینجاست که باید خسارت بپردازد، چرا؟ چون آن شخصی که مال مردم را تلف کرده، یک سکه رایج را تلف کرد، الآن سکه رایج در عهده تلف کننده است و تلف کننده در هنگام ادا باید سکه رایج بپردازد؛ این درست است. اینکه گفته شد بین باب قرض و دَین فرق است که دَین اعم از قرض است و بعضی از احکام قرض درباره دَین نیست، برای همین جهت است.

۱- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج ۱، ص ۲.

یکی از اقسام دَین قرض است، اما قرض عقدی است که حسابی، کتابیو شرایطی دارد، دَین بر اساس «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» و «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ» (۱) و مانند این است؛ ضمان، ضمان ید هست، بر اساس «من اتلف مال الغیر» یا «عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّی تُؤَدِّیَ»، قرض برابر شروط خاص خود یک عقد خاص است، او می تواند در حین عقد قرض شرط کنند که سکه رایج باید بدهید، بله می تواند بدهد. اما وقتی که چنین شرطی نکردند، باید عوض همین سکه رایج را بدهد. حالا این دو طرف آسیب دیدند، بدهکار آسیب دید برای اینکه نمی تواند با آن معامله کند؛ یعنی آنچنان رواج ندارد، گرچه اصل مالیت محفوظ است. طلبکار هم هنگام دریافت، باید معادل همان سکه قبلی را بگیرد، نه سکه رایج فعلی را. پس صورت مسئله مشخص شد که چیست، فرق بین قرض و بیع هم مشخص شد؛ اینکه مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) فرمودند اگر معامله کرده است خیار عیب ثابت می شود؛ یعنی بیع، نه در قرض. اگر روی این معامله ای شد، خیار عیب هست؛ یعنی بیع، نهقرض؛ آن هم در صورتی که خودش تأثیر داشته باشد یا بداند، وگرنه چه عیبی؟! اینکه عیب نیست، عیب آن است که این ویروس، بیماری، میکروب و مانند آن در درون این حیوان بود و بعد از مدتی سر درآورد یا این کِرم زدگی در این میوه بود بعد روشن شد؛ اما هیچ عاملی در این سکه نبود، اینکه معیب نبود. این سالم محض بود، بعد در اثنا حادثه ای پیش آمد، اینکه خیار عیب نیست. بله اگر آن فروشنده در این کار دخیل بود یا عالِم بود، این یک نحوه غبنی و مانند آن هست و می شود بگوییم خریدار خیار دارد؛ اما وقتی که هیچ کدام دخیل نبود جزء آفات سماوی است و کسیدر این کار دخیل نبود؛ نه جوهره خود این بیع آسیب پذیر بود و نه طرفین دخیل بودند؛ یک وقت است که یک زمینه آفت و آسیب ویروسی در این شیء هست و بعد از یک مدت خود را نشان می دهد این می شود عیب؛ یک وقت فروشنده عالِم و آگاه بود که چنین حادثه تلخی در راه است، این هم مثلاً خیار غبن و امثال آن را ممکن است همراه داشته باشد و بشود این را فرضاً جزء عیب به حساب آورد؛ اما وقتی که در گوهر این شیء هیچ آفتی نبود، فروشنده نه اطلاع داشت و نه دخیل بود، این چه خیاری است برای مشتریبا چه خیاری است برای طرف معامله چه خیاری دارد؟! این جزء آفات سماوی است که اتفاق افتاده است.

۱- مستدرک الوسائل، المیرزا حسین النوری الطبرسی، ج۱۴، ص۸.

بنـابراین جـا برای خیار عیب در این گونه از موارد اگر به صورت معامله هم باشـد نیست، حالا سـکه از رواج افتاد که افتاد. بله اگر طرفین شـرط کردنـد در ضـمن عقـد که اگر چنین حـادثه ای افتاد ما ضامن هستیم، آن مطلب دیگری است؛ ولی در طبقه اولی هیچ وجهی برای ضمان نیست، هیچ وجهی برای خیار نیست.

پس صورت مسئله این است که قرض دهنده یک سکه رایجی را قرض داد و عوض همین را می خواهد، حالا عوض این اگر به حسب قیمت باشـد، اگر افت کرده است، مشتری بایـد قیمت این را بپردازد، ولو قیمت آن الآن این قـدر نیست. اوقیمت «یوم القرض» را بایـد بپردازد، چرا؟ چون ضـمان او ضـمان ید است؛ منتها ضـمان ید دو گونه است: یک وقت با قرارداد است، مثل قرض، یـک وقت بی قرارداد است مثـل دَین؛ یعنی براسـاس «من اتلف مـال الغیر» یا«عَلَی الْیَدِ مَا أَخَذَتْ»یک وقت کسـی مال مردم را می شـکند، خود این مـال در ذمه تلف کننـده است تـا روز ادا،؛ روز ادا وقتی این مال مِثل آن وجود نـدارد تبـدیل می شود به قیمت؛ لذا در تمام این مدت غرائز عقلایی این است که این ظرف مرا بده، این ظرف خود را در ذمه دیگری مستقر می بینـد، نمی گویـد قیمت ظرف مرا بـده. در هنگام ادا چون آن ظرف در خارج وجود نـدارد و مماثل هم ندارد، تبدیل به قیمت می شود می گویند قیمت «یوم الاداء» را باید بدهد؛ اما در مسئله قرض از همان اول می گویند که این سکه یا این ظرف را من به شـما وام دادم، در قبـال عـوض آن را بایـد بدهیـد، عـوض آن عبـارت از قیمت آن است. بنـابراین قیمت همـان روز را بـاید بپردازد، اگر الآن قیمتش کم شد نباید بپردازد، باید قیمت همان روز را بپردازد. همان سکه را باید بپردازد حالا قیمت نه، همان سکه چون مثلی است همان سـکه را بپردازد. از این جهت است که البته طلبکار آسـیب می بیند. در خصوص این جهت آسیب می بیند اگر قیمت باشد که طلبکار آسیب می بیند. اما در اینجا چون ضـمان، ضمان ید هست و باید قیمتش را بپردازد، قیمت الآن را بایـد بپردازد یا قیمت آن روز را؟ اگر قیمت آن روز را که قیمت «یوم القرض» است بایـد بپردازد، طلبکار آسـیب نمی بیند، اما اینکه هم مرحوم صاحب جواهر هم مرحوم آقا شـیخ حسن اینها فرمودند آیا قیمت «یوم القرض» را بپردازد، قیمت«یوم القبض» را بایـد بـپردازد،«یوم التلف» را بایـد بپردازد،یعنییوم سـقوط از ارزش، یـا یوم مطـالبه را بایـد بپردازد یـا «یوم الاداء» را بپردازد، «فیه وجوه»، این شاید تام نباشد، در دَین،«یوم الاداء» را باید بپردازد؛ اما در قرض باید ببینیم چه شـرط کردند چه تعهد کردنـد؟ اگر همان قیمتِ «یوم القبض» به ذمه بدهکار آمده است، همان را باید بپردازد؛ اینها جزء قواعد اولیه است. اما این دو تـا طـایفه از نصوص، طـایفه اولی مورد عمل بسـیاری از اصـحاب است و طایفه ثانیه مورد عمل مرحوم صـدوق در مغنع است؛ جمع بین این دو طـایفه چگونه است؟ آیـا حق بـا «مـا هو المعروف» است یا حق با آن چیزی است که مرحوم صـدوق در مغنع فرمود؟ راه حـل دارد یـا نه؟ روایـاتی که در بحث قبـل خوانـده شـد روایـات بـاب بیست از ابواب صَـرف بود؛ یعنیوسائل، جلد هیجدهم، صفحه ۲۰۶، باب بیست از ابواب صَـرف. چند تا روایت هست که روایت سوم چیز تازه ای ندارد، روایت اول و دوم و چهارم است که محل بحث است. این روایات از نظر سند معتبر است؛ منتها عمل دلالتش فرق می کنند.

روایت اول را مرحوم کلینی (۱) «عن مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرِّضَا(علیه السلام)» که این به این صورت نقل می کند: «أَنَّ لِي عَلَى رَجُلٍ ثَلَاثَةَ آلَافِ دِرْهَم»؛ من سه هزار درهم طلب دارم،«وَ كَانَتْ تِلْكَ الدَّرَاهِمُ تُنْفَقُ بَيْنَ النَّاسِ تِلْكَ الْأَيَّامَ» آن درهم هایی که من طلب داشتم سابقاً سکه رایج مملکت بود، «وَ كَانَتْ تِلْكَ الدَّرَاهِمُ تُنْفَقُ بَيْنَ النَّاسِ تِلْكَ الْأَيَّامَ وَ لَيْسَتْ تُنْفَقُ الْيَوْمَ»؛ امروز رواج ندارد، خرج نمی شود، «فَلِي عَلَيْهِ تِلْكَ الدَّرَاهِمُ بِأَعْيَانِهَا أَوْ مَا يُنْفَقُ الْيَوْمَ بَيْنَ النَّاسِ؟»؛ آیا من همان سکه های قبلی را طلب دارم یا سکه رایج کنونی را؟ الآن همین بهار آزادی نیم سکه ها ربع سکه ها اینها را اگر وام دادند و این سکه هایبا نیم سکه ها یا ربع سکه ها را که وام دادند، آن روز یک قیمت بیشتری داشت ویک رواج بیشتری داشت و امروز آن رواج را ندارد، این بدهکار باید همان سکه های قبلی را بپردازد یا آنچه را که امروز رواج بیشتری دارد؟ «أَوْ مَا يُنْفَقُ الْيَوْمَ بَيْنَ النَّاسِ؟ قَالَ فَكَتَبَ إِلَيَّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ مَا يُنْفَقُ بَيْنَ النَّاسِ كَمَا أَعْطَيْتَهُ مَا يُنْفَقُ بَيْنَ النَّاسِ»؛ (۲) تو یک سکه رایج دادی، اکنون سکه رایج طلب می کنی، همین؛ نه اینکه سکه رایج داده باشی و سکه غیر رایج را بگیری. این روایت همان است که مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) در مغنع برابر این فتوا داد. (۳) این روایت اول را که مرحوم کلینی نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی هم با سند خاص خود نقل کردند. (۴)

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۲۵۲.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۶، ابواب الصرف، باب۲۰، ط آل البیت.

۳-

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۱۱۶.

روایت دوم، «بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ» نقل کرد این است که «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا(علیه السلام)». قبلاً هم به عرض رسید که این کنیه مبارک «ابی الحسن» برای پنج امام(علیهم السلام) گفته می شود؛ منتها برای دو امام خیلی رواج ندارد، برای وجود مبارک حضرت امیر که ابی الحسن است، برای وجود مبارک امام سجاد هم ابی الحسن است، برای وجود مبارک امام کاظم هم ابی الحسن است، وجود مبارک امام رضا هم ابی الحسن است، وجود مبارک امام هادی هم ابی الحسن؛ رواج همان امام کاظم و امام هادی و وجود مبارک امام رضا(سلام الله علیهم) است. این دعای توسّل نشان می دهد که به همه این پنج بزرگوار به عنوان «یا ابی الحسن» گفته می شود، در حین دعای توسّلی که خواند می شود از این پنج هُمام به عنوان «یا ابی الحسن» گفته می شود. (۱) «بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا(علیه السلام) أَنَّهُ كَانَ لِي عَلَى رَجُلٍ دَرَاهِمُ»؛ من یک چند درهمی از کسی طلب داشتم، «وَ أَنَّ السُّلْطَانَ أَسْقَطَ تِلْكَ الدَّرَاهِمَ»؛ آنها را سلطان و حکومت وقت این سکه ها را از رواج انداخت، «وَ جَاءَتْ دَرَاهِمُ أَعْلَى مِنَ الدَّرَاهِمِ الْأُولَى»؛ یک سکه هایی را که ارزش بیشتری دارد آنها را رایج قرار داد، «وَ لَهَا الْيَوْمَ وَضِيعَةٌ»؛ امروز آن سکه های قبلی از ارزش افتاد ارزش آنها کم آمد کوتاه شد، «فَأَيُّ شَيْ ءٍ لِي عَلَيْهِ»؛ من طلبکار از او چه چیزی طلب دارم، آیا سکه های رایج قبلیا سکه های رایج فعلی؟ «فَأَيُّ شَيْ ءٍ لِي عَلَيْهِ الْأُولَى الَّتِي أَسْقَطَهَا السُّلْطَانُ أَوِ الدَّرَاهِمُ الَّتِي أَجَازَهَا السُّلْطَانُ»؛ آیا آن سکه های قبلی که از رواج افتاد از سکه افتاد، آنها را طلب دارم یا سکه هایی که دولت فعلاً رایج کرده است؟ «اجاز»، یعنی «أنفذ»؛ «جواز»، یعنی «نفاذ»، آن سکه را نافذ کرد آن سکه را رایج کرد، «فَكَتَبَ لَكَ الدَّرَاهِمُ الْأُولَى»؛ (۲) فرمود شما همان دراهمی که وام دادی، همان ها را طلب داری، چون ضمان، ضمان ید است مشابه آن را طلب داری، شما که به سکه رایج نفروختی! شما اگر آن سکه را به سکه رایج فروخته باشی، بله سکه رایج را طلب را داری، اما شما همان را دادی، چون ضمان عقد قرض، ضمان معاوضه نیست ضمان ید است، شما آن را که به سکه رایج نفروختی، همان را طلب داری و او هم باید همان را به شما بپردازد.این روایت، یعنی روایت دوم را هم مرحوم صدوق نقل کرد. (۳) پرسش: ...؟
پاسخ: اگرقرینه بر تقیه و امثال آن باشد این است اگر یک فتوای اهل سنتی رواج داشته باشد در مقابل، و آن عصر هم عصر نفوذ آن فقیه اهل سنّت باشد و حکومت هم با او باشد، در چنین فضایی اگر روایتی مطابق با آنها باشد، این را حمل بر تقیه می کنند؛ در حمل روایت بر تقیه، این قیود باید کاملاً ملحوظ بشود. مرحوم آقای بروجردی(رحمه الله علیه) در این قسمت ها خیلی تلاش و کوشش می کردند می فرمودند که صرف اینکه روایتی موافق با فتوای معروف بین اهل سنت باشد این را نمی شود حمل بر تقیه کرد، برای اینکه اگر آن فقیه؛ یعنییکی از ائمه چهارگانه اهل سنّت، در یک شهر دیگری است و منطقه نفوذش شهر دیگری است، اینجا که وجود مبارک امام صادق یا امام باقر(سلام الله علیهما) است آن فقیه اصلاً اینجا نفوذ ندارد؛ روایتی از حضرت صادر شد که موافق با آن است این را نمی شود بر تقیه حمل کرد. اگر در یک زمان و در یک زمین که امام این فتوا را داد، در زمان یا زمین یک فقیه اهل سنتی که دستگاه حکومتی از او حمایت می کرد و او نافذ بود، اگر در آن زمان و زمین صادر می شد، این زمینه حمل بر تقیه هست؛ اما در جایی که این طور نیست؛ فرض فتوای آن ابی حنیفه مال پنجاه سال قبل بود آن هم در دیار دیگر، الآن وجود مبارک امام صادق فتوایی می دهد، کسی ارتباطی با او ندارد، نه او زنده است و نه نفوذ دارد، بنابراین چه دلیلبر حمل تقیه است؛ جایی روایت حمل بر تقیه می شود که خوف فتنه و امثال آن باشد. صرف مکاتبه بودن دلیل بر ضعف نیست.

۱- [۱۱]البلد الأمین و الدرع الحصین، ابراهیم بن علی کفعمی عاملی، ص۳۲۵.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۶، ابواب الصرف، باب۲۰، ط آل البیت.

۳- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۱۹۱.

روایت چهارم این باب«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ صَفْوَانَ» که این روایت معتبر است. حالا اگر تعبیر فقها(رضوان الله علیهم) از اینها به عنوان صحیحه هست، اگر هم در برخی از این افراد بزرگانی باشند که در صحیح بودن آن حدیث تأملی باشد؛ نظیر «علی بن ابراهیم عن ابیه ابراهیم» به نام هاشم، تأملی باشد؛ ولی معتبر هست حالا یا موثقه یا حسنه است، دراعتبار سندی این حرفی نیست. «قَالَ: سَأَلَهُ مُعَاوِيَهُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ رَجُلٍ اسْتَقْرَضَ دَرَاهِمَ مِنْ رَجُلٍ»؛ این مضمره است، معاویه بن سعید سؤال کرده است مردی است که چند درهم قرض کرد «وَ سَقَطَتْ تِلْكَ الدَّرَاهِمُ أَوْ تَغَيَّرَتْ»؛ آن دراهمی که وام گرفتند یا کلاً از ارزش افتاد یا مقداری از ارزش سقوط کرد، «وَ لَا يُبَاعُ بِهَا شَيْءٌ»؛ با آن چیزی خرید و فروش نمی شود، یعنی از رواج افتاد، «أَ لِصَاحِبِ الدَّرَاهِمِ»؛ ولی اصل مالیت هست، چون نقره است؛ منتها نقره مسکوک بو این سکه از رواج افتاد یک سکه دیگر آوردند وگرنه اصل نقره اش، آن ماده اش که قیمت دارد و محفوظ است. «أَ لِصَاحِبِ الدَّرَاهِمِ الدَّرَاهِمُ الْأُولَى أَوِ الْجَائِزَةُ الَّتِي تَجُوزُ بَيْنَ النَّاسِ؟»؛ آیا همان سکه های قبلی را طلب دارد، یا سکه «جائزه»؟ یعنی نافذه، جواز؛ یعنی نفوذ، «السکه الجایزه»؛ یعنی «السکه النافذه»؛ «تجوز بین الناس»؛ یعنی «تنفذ بین الناس». «أَوِ الْجَائِزَةُ الَّتِي تَجُوزُ بَيْنَ النَّاسِ فَقَالَ علیه السلام لِصَاحِبِ الدَّرَاهِمِ الدَّرَاهِمُ الْأُولَى»؛ (1) یعنی طلبکار همان دراهم اولیه را می خواهد نه سکه رایج را.

ص: ۱۴۵۶

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۲۰۷، ابواب الصرف، باب۲۱، ط آل البیت.

بنابراین اینکه حضرت در آنجا فرمود: «فَکَتَبَ إِلَیَّ لَکَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ مَا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاسِ کَمَا أَعْطَیْتَهُ مَا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاسِ»که روایت اولی بودو مورد عملمرحوم محققمرحوم صدوق است در مغنعه؛ روایت دوم و چهارم این باب سندی است برای آنچه که فقهای دیگر گفتند. مقتضای قاعده اولیه این است که آنچه را که وام داد همان را می خواهد، آسیبی بین راه رسیده است، اگر شرط کرده باشند که ما سکه رایج به شما می دهیم، شما سکه رایج به ما برگردانید، بالصراحه چنین شرطی شده باشد، معتبر است، شرط در ضمن عقد باشد که عقد «مبنیا علیه» واقع شده باشد، معتبر است؛ اما اگر نه این بود و نه آن، وجهی ندارد که سکه رایج را بپردازد. بنابراین آنچه که معروف بین اصحاب است، گذشته از آنکه قواعد و اطلاقات اولیه همان را تصحیح می کند، روایت دوم و چهارم، یعنی این دو صحیحه این را تأیید می کند و روایت اولی می ماند که باید محمِل برای آن درست کنیم. آن محمِل این است که چون مستحب است که قرض گیرنده، بیش از آن مقداری که گرفته است بپردازد، چون «خَیْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنْفَعَةً» [(۱)] این بیان نورانی امام صادق(سلام الله علیه) که فرمود بهترین قرض آن است که منفعت همراه داشته باشد «خَیْرُ الْقَرْضِ مَا جَرَّ مَنْفَعَةً» و مستحب است که بدهکار هنگام تأدیه چیزی اضافه بدهد، این حمل، حمل بر مستحب می شود، احسانی است برای از طرف بدهکار نسبت به طلبکار، این خوب هم هست.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، دارد به اینکه همان چیزیکه گرفتی باید بدهی، رواج دارد، وگرنه او که معلّل نکرده بود که من رایج بدهکارم! من این سکه را گرفتم و این سکه یک خصوصیت داشت حالا ندارد، این سکه که من گرفتم این سکه را من باید بپردازم، بدل همین این را باید بپردازم آنچه که به ذمه بدهکار می آید بدل همین است؛ یعنی ضمان ید است نه ضمان معاوضه. اگر قاعده اتلاف بود این «رائج بما أنّه رائج» در ذمه این تلف کننده بود، آن گاه در «یوم الاداء» باید رایج بپردازد؛ ولی در قرض که عقد است از همان اول قرار گذاشتند که این سکه و بدل همین را من می خواهم به شما بدهم، حالا این آسیب دید، این آسیبی که دید بخشی دامنگیر خود بدهکار می شود و بخشی دامنگیر طلبکار، در روایت هم شرط نکرد؛ در روایت اولی:«فَکَتَبَ إِلَیَّ لَکَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ مَا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاسِ کَمَا أَعْطَیْتَهُ مَا یُنْفَقُ بَیْنَ النَّاسِ»؛ این را شما می توانی بگیری، نه اینکه «علیه أن یعطی»، بلکه «لک أن تعطی» تو می توانی بگیری، ربا نیست. اینکه فرمود می توانی بگیری، غیر از آن است که او باید بپردازد! شما می توانی بگیری؛ یعنی ربا نیست، نه اینکه بر او واجب است که سکه رایج به شما بپردازد. بنابراین روایت اولی، صحیحه اولی تحمّل این را دارد که بر مستحب و استحباب حمل بشود.

۱- الکافی-ط الإسلامیه، الشیخ الکلینی، ج ۵، ص۲۵۵.

نتیجه اینکه صورت مسئله مشخص شد که چیست، اطلاقات و قواعد اولیه مشخص شد که باید همانی را که قبلی گرفته بدهد. روایت دوم و چهارم هم همین را تأیید می کند، روایت اولی که مطابق با فتوای مرحوم صدوق است حمل بر استحباب می شود. (۱)

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

مقصد سوم از مقاصد سه گانه کتاب قرض، مسائل فراوانی داشت که مرحوم محقق در متن شرایع به هفت مسئله از آن مسائل پرداخت. (۲) مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) چند مسئله هم افزود؛ (۳) چه اینکه پسر مرحوم کاشف الغطاء، مرحوم آقا شیخ حسن بر این مسائل افزود. (۴) یکی از مسائلی که مرحوم صاحب جواهر افزود آن است که در مسئله قرض،دَین و مانند آن، اگر کسی طلبکار بود و به بدهکار گفت: «إذا مِتُّ و أنت فی حلّ» (۵) و اگر گفت: «إن متّ فأنت فی حلّ»؛ بین اینها فرق است اگر بگوید: «إذا متّ»؛ یعنی هنگامی که من مُردم تو حلال هستی، این وصیت است؛ یعنی از ثلث من به حساب ثلث من محسوب خواهد شد و اگر بگوید: «إن مِتًّ» این ابراء است؛ یعنی در ظرف مرگ من ذمه تو را تبرئه کردم؛ این حرف را مرحوم علامه در بعضی از کتاب های خود زدند. (۶) مرحوم صاحب جواهر دارد که «قال الفاضل کذا و کذا». بعد فرمودند که رازش آن است که «اذا» ظرف است و «إن» شرط است، اگر بگوید «إذا متّ فَأنت فی حلّ»؛ یعنی در آن ظرف، من حلال کردم؛ یعنی از مالم به عنوان ثلث می گیرم و به تو عطا می کنم و ذمه تو بخشوده می شود و اگر بگوید «إن متّ» این شرط است و چون شک را به همراه دارد می تواند به صورت تعلیق دربیاید و معنای آن ابراء است و این منافات ندارد که مرگ یك امر یقینی باشد، اما این تعلق که امری به عنوان شرط است در آن راه پیدا کند؛ یعنی اگر مُردم، اگر این اتفاق افتاد، این اتفاق یقینی است و بازگشتش هم در حقیقت به معنای «اذا» است. این عصاره فرقی که مرحوم علامه در بعضیاز کتاب ها گذاشتند.

-۱

-۲ شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط – اسماعیلیان)، المحقق الحلی،ج۲، ص ۶۱ و ۶۳.

-۳ جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص۱ و ۶۹.

-۴

-۵ جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج ۲۵، ص۶۶.

-۶

بعد مرحوم صاحب جواهر(رضوان الله علیه) نمی پذیرند که «إذا» حتماً به معنای ظرف باشد و «إن» حتماً به معنی شرط باشد و

تفاوت جوهری بین این دو تا کلمه باشد. (۱) این نقد مرحوم صاحب جواهر تام است؛ ولی اصل این مسئله فقهی ما نیست، مگر همه وصیت کننده ها، همه طلب کنندگان عرب زبان هستند که با «إن» و «إذ» حرف بزنند! اگر در یک لغت و فرهنگی، تازیبا فارسی، عبریبا عربی، یک مسلمان لفظی بگوید که معنای ظرفیت دارد، از آن استفاده وصیت خواهد شد و اگر معنای شرطیت دارد، از آن استفاده ابراء خواهد شد، آن هم در صورتی که در آن فضا این الفاظ چنین ظهوری داشته باشد، چون مستحضرید حجیت ظهور یک امر تعبدیو تأسیسی نیست، بلکه امضای بنای عقلاست، بنای عقلا، قبل از اسلامو بعد از اسلام، بعد از اسلام در حوزه مسلمین و در حوزه غیر مسلمین این بود که به ظواهر اسناد، ظواهر اقوال، ظواهر وصیت نامه ها، ظواهر اقرارنامه ها، ظواهر وقف نامه ها، ظواهر ادله استناد می کردند، الآن هم همین طور است. حجیت ظاهر یک امر عقلایی است و شارع امضا کرد و از اینجا شما قدری جلوتر بروید می بینید که اصول و فنّ شریف اصول، جلد اول را که مباحث الفاظ است، آن را عقل دارد اداره می کند؛ حالا ـ صَرف نظر از جلد دوم که بخشی از روایات در آنجا حضور دارد. در جلد اولِ کفایه مباحث الفاظ از اول تا آخِر از آخر تا اول، نه آیه ای است که بتوان با آن مسئله اصولی را حل کرد و نه روایتی، عقل دارد این فنّ را رهبری می کند. از اول تا آخرِ مباحث الفاظ این طور است، امر دلالت بر وجوب دارد، امر دلالت بر طبیعت دارد، امر دلالت بر مرّه و تکرار ندارد، امر دلالت بر فور و تراخی دارد، چرا؟ چون اگر مولا ـ به عبد بگوید، اگر آن نافذ به این زیر مجموعه خود بگوید، عقلا این چنین می فهمند؛ رفتنِ در محاورات مردم، استنباط رهآورد محاورات مردم، از یک سو؛ این را تا عصر اهل عصمت(علیهم السلام) رساندن، از سوی دیگر؛ و اینکه خود معصومین(علیهم السلام) هم با همین سیره عمل می کردند یا این سیره را امضا می کردند و یا بنای عقلا را ترویج می کردند یا با سکوتشان تقریر می کردند، این حجیت را به دست آدم می دهد؛ یعنی بررسی ِاوضاع عقلاکه یک تجربه ادبی است، یک؛ بعد این را به محضر ائمه(علیهم السلام) بردن، دو؛ آنها همین روش و روال را می دیدند و اعتراضی نداشتند، سه؛ این می شد حجت؛ خودِ آنها هم به همین روال حرف می زدند و نمی گفتند ظاهر حجت است؛ با شاگردانشان حرف می زدند، جواب مسائل را با همین کلمات و ظواهر می دادند. این استدلال عقلی است که حجیت ظواهر را تثبیت می کند، البته کشف عقلی است. مطلق بر مقید حمل می شود، عام بر خاص حمل می شود، فلان جمله مفهوم دارد، فلان جمله مفهوم ندارد، نهی دلالت بر تکرار دارد، چون عدم شیء به عدم جمیع افراد است، همه اینها استنباطات عقلی از بنای عقلا ـ است، نه عقلی از برهان های عقلی. عقل، این قسمت از مباحث اصول را به روش عقلا رهبری می کند، این روش را شارع مقدس هم دارد و حجت است و امضا کرده است؛ لذا مرحوم صاحب جواهر خیلی روی این مسئله تکیه نمی کند که اگر «اذا» گفته شد می شود وصیت و اگر «إن» گفته شد می شود ابراء؛ عمده مسئله بعدی است.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، ابراء امر قصدی است، ابراء مثل هبه یک امر قصدیو عنوان قصدی است؛ اگر قصد ابراء نکند چگونه دَین از ذمه بدهکار ساقط می شود و اگر قصد نکند، یعنی این لفظ را بدون قصد بگوید، اینکه نمی شود.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، آن تعبدی نیست، دَین نه از این طرف تعبدی است مثل عبادت، نه از آن طرف؛ اگر خواست ثواب ببرد البته قصد قربت می کند، وگرنه دَین جزء امور توصّلی است که در صحتش قصد قربت شرط نیست، اما قصد عنوان لازم است. اگر کسی به انسان سلام کرد، آدم قصد جواب نداشته باشد و آن جواب را نداد، کار واجب را ترک کرد و باید قصد جواب داشته باشد؛ حالا «قربه الی الله» باشد یا نباشد، در آن ثواب فرق دارد.دَین، معاملات و امثال اینها امر توصّلی است و تعبدی نیست.

۱- جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفى الجواهرى، ج ۲۵، ص ۶۶ و ۶۷.

در اصل مسئله دَین، فرق بین قرض و دَین مشخص شد و اینکه وارد شد که دَین از طرف بدهکار که انسان بخواهد مدیون بشود مکروه است و از طرف طلبکار بخواهد وام بدهد «قرض الحسنه» بدهد مستحب است، این گذشت. گاهی کار از هر دو طرف واجب است، گاهی کار از هر دو طرف مستحب است، گاهی از یک طرف مستحب نیست، امر عادی است و از طرف دیگر مستحب است، گاهی هم ممکن است از یک طرف حرام باشد حالا ـ ببینیم طرف دیگر هم حرام است یا نه؟ اصل وام گرفتن مکروه است که «هَمٌّ بِاللَّیْلِ وَ ذُلٌّ بِالنَّهَارِ» [(۱)] در روایات ما همین است. روایات ما این است که انسان وقتی ضرورتی ندارد، زیر بار قرض برود، ذلت روز است و بی خوابی شب:«هَمٌّ بِاللَّیْلِ وَ ذُلٌّ بِالنَّهَارِ»؛ لذا مکروه است. اینکه گفتند «قرض الحسنه» ثواب دارد، برای کسی است که نیاز ندارد و با اینکه از طرف این استقراض مکروه است، از طرف دهنده قرض الحسنه مستحب است یا اگر از این طرف نیاز بود و از آن طرف قرض الحسنه مستحب است؟ پس این چنین نیست که قرض الحسنه شبیه نافله یا ذکر خدا باشد که مطلقا ثواب داشته باشد. قرض الحسنه وقتی ثواب دارد که آن مستقرِض نیازمند باشد، اگر کار او کار مباحی است، نه کار واجب یا کار مستحب، چه فضیلتی برای چنین قرض الحسنه ای است؟ او می خواهد قدری راحت تر زندگی کند،یک اتومبیل بهتری تهیه کند، این چه استحبابی دارد تا ما بگوییم این قرض الحسنه مستحب است؟!یک وقت است که کسی بیمار است و نیازمند به پول است، آن وقت چنین قرض الحسنه ای مستحب است، گاهی هم حتی به وجوب می رسد.

ص: ۱۴۶۱

۱- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج ۳، ص۱۸۲.

پس جریان استحباب و امثال آنبرایعقد است یک فعل اختیاری است؛ اما دَین که اعم از فعل اختیاریبا غیر اختیاری است چنین حکمی ندارد،«من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (۱) یا «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ»، (۲) این گونه از دیونی که راه های قهری و امثال می آیند یا دیه، دیه خطئی و مانند آن، چه استحبابی دارد یا چه کراهتی دارد؟! مالی را انسان اشتباهاً برخورد کردو مال کسی تلف شد در ذمه او هست، در این گونه از موارد سخن از استحباب یا کراهت نیست، چون او عمداً این مال را در ذمه خود قرار نداد؛ برخلاف قرض که یک عقد است و مالی را عمداً در ذمه خود قرار می دهد، آنجاست که سخن از استحباب و کراهت و امثال آن مطرح است.

حالا بحث در قرض است نه در دَین؛ یعنی آنجا که با عقد، کسی خود را بدهکار می کند. اگر برای کار مستحب باشد و توان آن را داشته باشد که بپردازد مخصوصاً برای سفر حج که منصوص است؛ چنین قرضی جایز است، بلکه خالی از رجحان نیست. اما محور اصلی این مسئله آن است که اگر کسی ندارد بدهد و دَین بدهکار را ادا کند، در چنین صورتی قرض جایز است یا جایز نیست؟ کسی نیازمند است و به حدّ ضرورت نرسید، بخواهد یک کار مستحب یا کار خیری انجام بدهد؛ ولی در قبال آن پولی که بتواند جواب این طلبکار را بدهد ندارد، چنین قرضی جایز است یا جایز نیست؟ این مسئله مربوط به آن است؛ «فیه وجهان بل قولان بل اقوال»؛ برخی ها بر آن هستند که جایز است؛ زیرا اطلاقات ادله قرض به ضمیمه فتواهایی که از فقها(رضوان الله علیهم) رایج و برخی از نصوص هم این را تجویز می کند. برخی بر آن هستند که جایز نیست، بیان ابی الصلاح حلبی(رضوان الله علیه) این است که اگر کسی مالی که جواب طلبکار را بدهد ندارد، چنین قرضی حرام است؛ (۳) این مال مردم خوردن است. برخی ها هم گفتند به نحو اقوا حرام نیست، بلکه به نحو احوط حرام است، برخی ها هم گفتند که نه به نحو اقوا حرام است و نه به نحو احوط حرام است، بلکه کراهت دارد.

ص: ۱۴۶۲

۱- فقه(۰۱۷)، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ج۱، ص۲.

۲- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۴، ص۸.

۳- الکافی فی الفقه، ابی صلاح تقی بن نجم الحلبی، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

منشأ این اقوال متعـدّد، تعـدّد نصوص است، چون روایات متعـدّد و متعارض است در جمع بین روایات، فقها نظرهای گوناگون دارند؛ برخی ها تصرف در هیأت می کنند و می گویند آن طایفه ای که نهی می کنند حمل بر کراهت می شود، آن طایفه ای که تجویز می کنـد که مطابق با اطلاقات است. برخی ها تصـرف در ماده می کننـد و می گوینـد آن روایتی که نهی می کنـد، درباره کسی است که اصلاً نیاز ندارد و هیچ پشتوانه هم ندارد، آن روایتی که تجویز می کند این است که گرچه ممکن است کسـی نیاز نداشـته باشد؛ ولی پشتوانه دارد؛ ولیّ ای دارد که او ادا بکند و اگر هیچ کدام از این اولیا نبودند که دَین او را تأدیه کننـد، حکومت اسـلامی بایـد تـأدیه کنـد، برای اینکه این شـخص جزء غارمین است ویکی از مصارف هشت گانه صـدقات و زکـات همین غـارمین است:(إِنَّمَـا الصَّدَقـاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَسـاکین) تـا می رسـد به (الْغـارِمین) (۱) غارمین؛ یعنی بـدهکارها. حکومت اسلامی موظف است یکی از مصارف هشت گانه زکات را که غارمین است از آن بودجه بگیرد و دَین این بدهکار را ادا کند. پس منشأ تعدّد اقوال تعارض نصوص است، از یک سو؛ و کیفیت جمع بندی این نصوص است، از سوی دیگر.

این روایـات هم در کتـاب شـریف وسائـل در کتـاب دَین هست. به تدریـج این روایـات را می خوانیم. برخی از فقهـا به صـدر روایتی تمسک کردنـد که دلالت بر منع دارد. نقد مرحوم صاحب جواهر این است که شـما صدر روایت را دیدی ذیل روایت را هم ببینیـد! مرحوم صـاحب وسائل(رضوان الله علیه) این روایت را تقطیع می کنـد؛ گاهییک روایت صـدرش را در یک باب ذکر می کنـد، ذیـل آن را در بـاب دیگر. فرمـایش صـاحب جواهر این است که شـما اگر تمام این ابواب را می دیدیـد و ذیل همین حـدیث که در باب دیگر آمـده است آنرا هم بررسـی می کردید، عنایت می کردید که صدرش ناظر به حرمت نیست و حمل بر کراهت می کردید. حالا اصل این روایات را به ترتیب بخوانیم.

ص: ۱۴۶۳

۱- توبه/سوره۹، آیه ۶۰.

وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۳۲۰، باب دو از ابواب «کتاب الدَین»؛ این روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ»، نقل کرد که خیلی نه تصحیح شد و نه توثیق؛ اینکه می بینید مرحوم صاحب جواهر از موسی بن بکر به عنوان خبر موسی بن بکر نقل می کند، برای اینکه نه صحت این روایت پیش ایشان ثابت شد و نه وثاقت او، فقط تعبیر به خبر می کند، برخلاف موثقه بعدی که در راه است. این روایت دارد که «قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ(عَلَيهِ السَّلام) مَنْ طَلَبَ هَذَا الرِّزْقَ مِنْ حِلِّهِ لِيَعُودَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَ عِيَالِهِ كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ اگر کسی طلب رزق بکند که خودو عائله اش را تأمین کند و آبروی خود را حفظ بکند، مثل جهاد در راه خداست، چون کاسب حبیب خداست (۲) بر او واجب است که کسانی که تحت عیلوله او هستند آنها را تأمین بکند «كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ غلِبَ عَلَيْهِ»؛ اگر آن دَین و این کار بر او غالب شد و او زیر بار هزینه ماند، «فَلْيَسْتَدِنْ»؛ برود وام و قرض بگیرد، قرض بگیرد که چه کسی بپردازد؟ «فَلْيَسْتَدِنْ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ(صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم)»؛ به عهده خدا و پیامبر است. این به عهده خدا و پیامبر بودن؛ یعنی چه؟ چون(إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكين)،این را الله فرمود و رسول الله(صلی الله علیه و آله و سلم) به ما ابلاغ کرد.یکی از مصارف هشت گانه این صدقات، غارمین هستند؛ چه زکات مال و چه زکات فطر، یکی از مصارف هشت گانه اش بدهکارها هستند، چون این چنین است شخصی که نیازمند است می تواند وام بگیرد، ولو ندارد بپردازد و مسئول آن حکومت اسلامی است؛«فَلْيَسْتَدِنْ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ(صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم)مَا يَقُوتُ بِهِ عِيَالَهُ»؛ (۳) که قوت عیال خودش را تأمین بکند. این روایت مرحوم کلینی را حمیری در قرب الاسناد نقل کرد، (۴) مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هم با سند خاص خود از استادخود احمد بن محمد نقل کرد. (۵) پرسش: ...؟ پاسخ: نه، اگر بر اساس ولایت فقیه و حکومت اسلامی است حکم همین خواهد بود؛ منتها الآن اینکه می بینید به بهانه های گوناگون جمع می کنند، این زندانی های بدهکار را آزاد می کنند، اینها بر اساس وجوه شرعی این کار را می کنند و از مراجع خود اجازه می گیرند که ما می توانیم از باب زکات و از باب وجوب بپردازیم؟ آنها هم می گویند بپردازید! بعد می روند و در آن مؤسسه پول می دهند و این بدهکارها را آزاد می کنند.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، دَین او را «عَلَى اللَّهِ» بگیرد، خود حکومت وام داد که حساب دیگری است؛ اما این وام می گیرد «عَلَى اللَّهِ» به عهده آنها؛ یعنی بر حکومت اسلامی لازم است که این را تأدیه کند.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۹۳.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۱۱۳.

۳- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۳۲۰، ابواب الدین و القرض، باب۲، ط آل البیت.

۴- قرب الإسناد، ابی العباس عبدالله بن جعفرالحمیری، ص۱۴۶.

۵- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۴.

در همین باب دو، روایت پنج به این صورت آمده است که منع می کند. روایت دو، باب دو که از موسی بن بکر بود منع می کرد؛ روایت پنج همین باب نظر دیگری دارد. آن روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله تعالی علیه) (۱) «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سَمَاعَةَ» - که موثقه است - نقل می کند، «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(عَلَيهِ السَّلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ(عَلَيهِ السَّلام): لَا يَسْتَقْرِضْ عَلَى ظَهْرِهِ إِلَّا وَ عِنْدَهُ وَفَاءٌ»؛ کسی مال را وام بگیرد بگوید به عهده من، جایز نیست مگر اینکه توان تأدیه داشته باشد، «وَ لَوْ طَافَ عَلَى أَبْوَابِ النَّاسِ فَرَدُّوهُ بِاللُّقْمَهِ وَ اللُّقْمَتَيْنِ وَ التَّمْرَهِ وَ التَّمْرَتَيْنِ»؛ «وَ لَوْ طَافَ» به اینجا هم برسد حق وام گیری ندارد، «إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ وليٌّ يَقْضِی دَينهُ مِنْ بَعْدِهِ»؛ ولو شخص برود تکدّی بکند، نمی تواند دَین بگیرد، برای اینکه مال مردم خوری است؛ آن تکدّی، مردم با میل خود دارند می دهند ولو با ذلت همراه است؛ ولی کسی وام بگیرد نتواند بدهد این اکل مال به باطل است. پس در آنجا فرمود: «لَا يَسْتَقْرِضْ عَلَى ظَهْرِهِ إِلَّا وَ عِنْدَهُ وَفَاءٌ وَ لَوْ طَافَ عَلَى أَبْوَابِ النَّاسِ فَرَدُّوهُ بِاللُّقْمَهِ وَ اللُّقْمَتَيْنِ وَ التَّمْرَهِ وَ التَّمْرَتَيْنِ»؛ ولو تکدّی هم بکند، حق وام گیری ندارد، البته این معارض دارد حمل بر کراهت شده و مانند آن. «إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ وليٌّ يَقْضِی دَينهُ مِنْ بَعْدِهِ»؛ ی کسی داشته باشد که دَینش را ادا کند.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۹۵.

اما در ذیل فرمود: «وَ لَیْسَ مِنَّا مِنْ مَیِّتٍ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ لَهُ وَلِیّاً یَقُومُ فِی عِدَتِهِ وَ دَینِهِ فَیَقْضِی عِدَتَهُ وَ دَینَهُ»؛ (۱) مگر اینکه ولیّ داشته باشد و فرمود:هیچ کدام از ما نیست مگر اینکه ولیّ داشته باشد،برای اینکه حکومت اسلامی«ولیّ له» است و یکی از مصارف هشت گانه زکات هم غارمین است؛ چه زکات مال و چه زکات فطر و مانند آن و آن عِدَه و وعده هایی که ما دادیم و عمل نشد، بدهکاری هایی که داریم و عمل نشد، اینها را حکومت می پردازد. بنابراین اگر کسی نداشت، می تواند وام بگیرد. بین روایت پنج و روایت دو تعارض است. در روایت دو فرمود که اگر نداشت وام بگیرد، اینجا دارد که وام نگیرد ولو به این صورت که تکدّی کند؛ لکن در ذیل آن فرمود که می تواند برای اینکه ولیِّ شرعی او دَین او را ادا می کند.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، بدهکار در بحث هاییکی از مسائلی بود که خود مرحوم محقق در متن شرایع داشت که واجب است بر بدهکار که همیشه نیت ادا را داشته باشد، جزء واجبات است. حالا یک وقت است که غفلت دارد که یک بحث دیگر است، این جزء واجبات است که آدم در صدد ابراء ذمه خود باشد که بعد در آنجا هم بحث شد که اختصاصی به «حق الناس» ندارد،«حق الله» هم هست؛ اگر زکات،دَین یا وجوهات شرعی در ذمه انسان بود واجب است که قصد ادا داشته باشد، این مسئله را در متن مرحوم محقق در شرایع هم بود.پرسش: ...؟ پاسخ: چرا دیگر، اول دارد که این کار را نکند، ذیل روایت دوم مطلب دیگر است، روایت اول دارد که اگر بدهکار شد برود وام بگیرد؛ صدر روایت پنجم دارد که ولو گدایی هم بکند وام نگیرد. حرف مرحوم صاحب جواهر این است که شما چرا ذیل را نمی بینید؟ ذیل روایت پنج دارد که ولیّ بدهد و حکومت اسلامی ولیّ اوست. نقد مرحوم صاحب جواهر این است که شما صدر روایت پنج را دیدید، صدر روایت موثقه سماعه را دیدید، صدر روایت موثقه سماعه می گوید ولو آدم تکدّی هم بکند، حق وام گیری ندارد؛ ولی ذیلش دارد که ولیّ دارد پس می تواند بگیرد. آن وقت ذیل این با روایت دو هماهنگ می شود، پس تعارضی در کار نیست. اینها روایات باب دو بود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۲۱، ابواب الدین و القرض، باب۲، ط آل البیت.

اما روایت باب چهار، آنجا از سماعه که این هم همان موثقه سماعه است؛ منتها سماعه خدمت حضرت بود و مطالب فراوانی را سؤال می کرد و هر چه حضرت می فرمود او یادداشت می کرد که نمی شود گفت مضمره سماعه، گرچه غالباً یاد می کنند و می گویند مضمره سماعه، وقتی حضرت بود، اول می گفت «سألت ابا الحسن(عَلَیهِ السَّلام) بعد در نقل سایرِ اسئله «سألته، سألته» اینها همه در محضر حضرت بود؛ منتها اول اسم ظاهر بود بعد ضمیر، اینها را نمی شود به حساب مضمره آورد.

روایت سوم، باب چهار بازتر،بیان کرد و راه جمع را نشان داد که آن را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) نقل کرد (۱) و مرحوم صدوق هم نقل کرد (۲) و مرحوم ابن ادریس هم در مستطرفات سرائر نقل کرد (۳) و مرحوم شیخ طوسی با سند خاص خود از حسن بن محبوب نقل کردند (۴) این است: «وَ عَنْهُمْ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ سَمَاعَةَ» که این موثقه است، «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) الرَّجُلُ مِنَّا یَکُونُ عِنْدَهُ الشَّیْ ءُ»؛ این «منّا»؛ یعنی از برادران اهل شیعه، چیزی پیش او هست که «یَتَبَلَّغُ بِهِ»؛ که بتواند مشکل روزانه خود را حل کند، «وَ عَلَیْهِ دَیْن»؛ بدهکار هم هست، «أَ یُطْعِمُهُ عِیَالَهُ حَتَّی یَأْتِیَهُ اللَّهُ بِمَیْسَرَةٍ فَیَقْضِیَ دَینهُ»؟ فعلاً چیزی دارد که غذای عائله اش را بپردازد و بدهی هم دارد، آیا این را صرف بدهی بکند یا نکند؟ «أ یُطْعِمُهُ عِیَالَهُ حَتَّی یَأْتِیَهُ اللَّهُ بِمَیْسَرَةٍ فَیَقْضِیَ دَینهُ أَوْ یَسْتَقْرِضُ عَلَی نَفْسِهِ فِی خُبْثِ الزَّمَانِ وَ شِدَّةِ الْمَکَاسِبِ أَوْ یَقْبَلُ الصَّدَقَةَ»؛ شما راه حل نشان بدهید،یک مختصر آذوقه ای دارد که عائله خود را می خواهد تأمین کند،دَین هم دارد، حالا چه کار کند که کمبود خود را تأمین کند؟ آیا وام بگیرد؟ آیا صدقه قبول بکند؟ آیا بسوزد و بسازد؟ چه کار کند؟ «أ یُطْعِمُهُ عِیَالَهُ حَتَّی یَأْتِیَهُ اللَّهُ بِمَیْسَرَةٍ فَیَقْضِیَ دَینهُ أَوْ یَسْتَقْرِضُ عَلَی نَفْسِهِ فِی خُبْثِ الزَّمَانِ»؛ با روزگار بد، زمان چه وقت طیّب و طاهر بود که حالا آن روز خُبث داشته باشد! زمان و روزگار همین است شبیه هم هستند «وَ شِدَّةِ الْمَکَاسِبِ أَوْ یَقْبَلُ الصَّدَقَةَ»؛ چه کار بکند؟ «قَالَ(عَلَیهِ السَّلام) یَقْضِی بِمَا عِنْدَهُ دَینهُ»؛ آنچه را که دارد این را اول صرف ادایدَین بکند، «وَ لَا یَأْکُلُ أَمْوَالَ النَّاسِ إِلَّا وَ عِنْدَهُ مَا یُؤَدِّی إِلَیْهِمْ حُقُوقَهُمْ»؛ بخواهد وام گیری بکند، شرطش این باشد که در هنگام تأدیه وام چیزی داشته باشد که مال را ادا کند، اگر به هیچ وجه مالی ندارد که دَین خود را ادا کند مالی نگیرد، این مال مردم خوری است. «وَ لَا یَأْکُلُ أَمْوَالَ النَّاسِ إِلَّا وَ عِنْدَهُ مَا یُؤَدِّی إِلَیْهِمْ حُقُوقَهُمْ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی یَقُولُ(لَا تَأْکُلُوا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْکُمْ) (۵) الحدیث» (۶) این روایت را مرحوم صدوق نقل کرد، ابن ادریس هم در سرائر نقل کرد ابن ادریس هم از مخالفین جواز هست. اینجاست که مرحوم صاحب جواهر می فرماید که این موثقه همان موثقه ای است که ما ذیلش را در روایت قبل خواندیم، (۷) در روایت موثقه که فرمود: هر کسی وام بگیرد وامش را اولیای الهی ادا می کنند، همان است چیز دیگری نیست، یعنی روایت پنج باب دو ذیل همین است؛ هر دو برای سماعه است، این سماعه روایات فراوانی دارد که «سألته سألته» عنوان می شود، ذیل آن به عنوان روایت پنج باب دو نقل شد، صدرش به عنوان روایت سه باب چهار نقل شد.

ص: ۱۴۶۷

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۹۵.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۳، ص۱۸۴.

۳- السرائر، ابی جعفرمحمدبن منصوربن احمدبن ادریس الحلی، ج۳، ص۵۹۰.

۴- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۵.

۵- نساء/سوره۴، آیه۲۹.

۶- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۲۵، ابواب الدین و القرض، باب۴، ط آل البیت.

۷- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص ۶۷ و ۶۸.

روایتی هم در روایت یک، باب سه که آن را مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرد به این صورت است «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْمِیثَمِیِّ عَنْ أَبِی مُوسَی قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) جُعِلْتُ فِدَاکَ یَسْتَقْرِضُ الرَّجُلُ وَ یَحُجُّ»؛ آیا انسان برای حج مستحبی می تواند وام بگیرد و برود حج را انجام بدهد؟ «قَالَ نَعَمْ، قُلْتُ یَسْتَقْرِضُ وَ یَتَزَوَّجُ»؛ می خواهد وام بگیرد و ازدواج کند؟ «قَالَ نَعَمْ إِنَّهُ یَنْتَظِرُ رِزْقَ اللَّهِ غُدْوَةً وَ عَشِیَّةً»؛ (۱) «غُدُوّ و عَشیّ»، بامداد و شامگاه منتظر روزی الهی است و خدا هم تأمین می کند. در جریان ازدواج فرمود: (إِنْ یَکُونُوا فُقَراءَ یُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه) درباره ازدواج است؛ درباره حج مستحبی هم گفتند جایز است وام بگیرد و برود مکه.

بنابراین روایت موثقه سماعه که به عنوان پنج، باب دو بود با روایت موثقه سماعه که به عنوان روایت سه، باب چهار هست، صدر و ذیل اینها ناهماهنگ است اینها را قرینه هم قرار می دهند؛ حالا یا تصرف در هیأت کردند یا تصرف در ماده کردند، یا این نهی و نفی را بر کراهت حمل کردند، آن اثبات را بر جواز حمل کردند که این تصرف در هیأت است، یا این نفی را در صورت عدم اضطرار و عدم نیاز ذکر کردند، آن اثبات را در صورت اضطرار و نیاز حمل کردند، این تصرف در ماده است. به هر تقدیر برخی ها مثل حلبی(رضوان الله علیه) فتوا به حرمت دادند، برخی ها فتوا به کراهت دادند، اما بسیاری از بزرگان(رضوان الله علیهم) فرمود که حرام نیست.

ص: ۱۴۶۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۲۳، ابواب ابواب الدین و القرض، باب۳، ط آل البیت.

در روایت دوم بـاب نُه، از ابواب کتاب دَین، این روایت را مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ مُوسَـی بْنِ بَکْرٍ» نقل کرد که این نظیر روایت سـماعه موثقه نیست و صحیحه هم نخواهد بو.د موسـی بـن بکر می گویـد: «قَالَ لِی أَبُو الْحَسَـنِ(عَلَیـهِ السَّلام) مَـنْ طَلَبَ هَـذَا الرِّزْقَ مِنْ حِلِّهِ لِیَعُـودَ بِهِ عَلَی نَفْسِهِ وَ عِیَالِهِ کَانَ کَالْمُجَاهِـدِ فِی سَبِیـلِ اللَّهِ»؛ که صـدر آن قبلاًـ در روایت اوائـل گـذشت، «فَإِنْ غُلِبَ عَلَیْهِ»؛ اگر این دَینیا هزینه بر او غالب شـد، «فَلْیَسْتَدِنْ»؛ وام بگیرد به عهده چه کسی است؟ «عَلَی اللَّهِ وَ عَلَی رَسُولِهِ(صلی الله علیه و آله و سلم)».

مستحضـرید در اسـلام مـا فقیر طبیعی داریم؛ ولی فقیر اقتصـادی نـداریم.بیان آن این است که فقر طبیعی در عـالم دنیا یک امر عـادی است یـک کسـی که نوزاد است یـا فرتوت و از کار افتاده است یا تصادفی و بستری است یا بیماری های خاص دارد او فقیر طبیعی است؛ ما بخواهیم در دنیا زنـدگی کنیم که کودک نداشته باشـیم، سالمند و فرتوت نداشـته باشـیم، مریض نداشـته باشیم، تصادفی نداشته باشیم، این دیگر دنیا نیست، فقر طبیعی «امرٌ ضروری مما لاریبَ فیه» و خاصیت دنیا همین است؛ اما فقیر اقتصـادی نـداریم؛ یعنی کسـی که تـأمین نشود و سـفره اش خـالی باشـد ما در اسـلام نـداریم. این را دَین تأمین کرد، اگر جزء صدقات واجب بود که می پردازند، جزء فقرا و مساکین و امثال آن است. اگر همه کسانی که دَین آنها واجب بود دادند، هیچ بـدهیو وجوه شـرعی ندارنـد، نه خمس بدهکارند، نه زکات بدهکارند، نه زکات فطر بدهکارند، کسـی که مطلع است که این آقـا در زحمـت است بر او واجب عینی است، اگر چنـد نفر مطلع انـد بر آنهـا می شـود واجب کفـایی؛ مسئول اجرای آن هم حکومت اسـلامی است. کجا پس انسان مانده است؟ ما فقر اقتصادی که کسی گرسنه باشد نداریم، فقر طبیعی در عالم طبیعت «مما لابـد منه» است آن که عیب نیست؛ اما فقر اقتصادی نـداریم. این بیان نورانیحضـرت امیر(سـلام الله علیه) که این در کتاب صوت العداله آمده که حضرت فرمود: «لو تَمثّل لِی الفقر رجلاً لَقَتلتُهُ»؛ (۲) الآن شما تمام این کره زمین از تاشکند تا واشنگتن از واشنگتن تا تاشکند هر جا زندگی بکنید، هر جا بروید، چه مسلمان باشند چه ملحد باشند، چه کمونیست باشند، چه مشرک باشـند،یک کمیته امـداد دارنـد و از افراد بی سـرپرست حمایت می کننـد، کدام کشور است که حمایت از افراد بی سرپرسـت ندارد؟! یعنی روی کره زمین شما دولتی نشان دارید، کشوری نشان دارید که اینها از افراد بی سرپرست حمایت نداشته باشند؟ اینکه نیست همه دارنـد؛ چه کـافر، چه ملحـد، چه کمونیست؛ امـا اسـاس کـار مـا این است که بیان نورانی حضـرت امیر است، فرمود کمک به فقیر را کافر هم می کنـد، بت پرست هم به فقیر کمک می کند، اینکه هنر نیست، این یک امر عاطفی است و مـا به دنبـال کـار عقلی هسـتیم، فرمـود: «لـو تَمثّل لِی الفقر رجلاًـ لَقَتلتُهُ»؛ من اگر فقر را ببینم، گردن فقر را می زنم، نه به فقیر کمـک می کنـم. این تولیـد همین است، اشـتغال همین است،تولیـد کـار همین است. فرق مـا و آنهـا این است، فرق حکـومت اسـلامی کمیته امداد حمایت از افراد ضـعیف این است که بکوشـند به اینها کار بدهند که دست اینها در کنار سـفره خود دراز بشود وگرنه به فقیر کمک کردن یک امر عاطفی است ویک امر عقلی نیست؛ البته عقل این را امضا می کنـد، دل می سوزد و ایـن کـار را می کننـد، امر عـاطفی کـه بـه حسـاب امر عقلی نمی آیـد. امر عقلی این است که انسـان جلـوی فقر را بگیرد. چرا مزدوری در اسلام مکروه است؟ حالا روایات آن را حمل بر کراهت کردند وگرنه روایاتش خیلی تند و تیز است. کار قداست دارد وجود مبارک پیغمبر(صـلی الله علیه و آله و سـلم) دست کارگر را بوسید؛ (۳) اما نه دست مزدور را! چند تا روایت اسـت که مرحوم صـاحب وسائـل اینهـا را در بـاب اجـاره نقل کرده است (۴) اینهـا حمـل بر تنزیـه شـده که مکروه است آدم مزدور دیگری باشد باید کاری کرد که افراد اشتغال داشته باشند با سرمایه مختصری که دارند، با وامی که می گیرند، بدون ربا باشد، بـدون خطرهای دیگر باشـد تا بتوانند کار تولید بکنند. هم تدبیر در امور و هم وام دادن و امثال آن، وگرنه مزدوری در اسـلام

مکروه است که انسان مزدور دیگری باشد و نان برای زن و بچه اش بیاورد. آن بیان نورانی حضرت امیر هم این است که «لو تَمثّل لِی الفقر رجلاً لَقَتلتُهُ» این معنای زندگی آبرومندانه و کریمانه است.

ص: ۱۴۶۹

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۹۳.

۲- محاضرات عقائدیه، المستشار الدمرداش بن زکی العقالی، ج۱، ص۷۷.

۳- اسد الغابه ط الفکر، ابن الاثیر،ابوالحسن، ج۲، ص۲۶۹.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۹، ص۱۰۳، ابواب احکام العیوب، باب۴، ط آل البیت.

در اینجا حضرت فرمود که«فَإِنْ غُلِبَ عَلَيْهِ فَلْيَسْتَدِنْ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ(صلی الله علیه و آله و سلم) مَا يَقُوتُ بِهِ عِيَالَهُ فَإِنْ مَاتَ وَ لَمْ يَقْضِهِ»؛ اگر این بدهکار مُرد و دَینش را ادا نکرد، «كَانَ عَلَى الْإِمَامِ قَضَاؤُهُ»؛ بر حکومت اسلامی لازم است که دَین او را ادا بکند. «فَإِنْ لَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهُ»؛ اگر حکومت اسلامی دَین این فقیر را ادا نکرد، این مال مردم خوری گناه است، این گناه به عهده حکومت اسلامی است؛ این می شود حکومت اسلامی. مال مردم خوردن حرام است یا نیست؟ گناه وِزر است، وزر آن به عهده آن فقیر بیچاره آبرومند که نیست، بلکه وزرش به عهده حکومت اسلامی است «فَإِنْ لَمْ يَقْضِهِ كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهُ»، چرا؟ برای اینکه خدا بودجه ای را برای اینها تعیین کرد فرمود:(إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا إِلَى قَوْلِهِ وَ الْغَارِمِينَ) غارم چه کسی است؟ «فَهُوَ فَقِيرٌ مِسْكِينٌ مُغْرَمٌ». (۱) یا «مُغَرَّم» است تغریم شده. این روایت را حمیری در قرب الاسناد نقل کرد، مرحوم شیخ طوسی(رضوان الله علیه) هم نقل کردند، (۲) این از جهات متعدّدی قابل اعتماد هست؛ آن وقت این روایت متعارض را برخی ها تصرف در هیأت کردند و گفتند این نهی ها حمل بر کراهت می شود، برخی تصرف در ماده کردند و گفتند آنجایی که منع است در صورتی است که هیچ احتیاج نداشته باشد در حالی که این روایات موردش جایی است که مورد نیاز است و اگر نیاز نباشد مثلاً ممنوع است، اگر نیاز باشد ممنوع نیست.

ص: ۱۴۷۰

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص ۳۳۵ و ۳۳۶، ابواب الدین و القرض، باب۹، ط آل البیت.

۲- [۳۲]تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۴.

«و الـذی ینبغی أن یقـال» این است که اگر این شـخص ضـرورتی در کار نیست و تحمّل آن عادی است، این اگر اگر او بمیرد کسی نیست که ادا بکند ولو این مال این احکام دستورها آمده، او احتیاط این است که این کار را نکند.

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

یک نکته از بحث قبل مانده است و آن این است که فرمودند اگر کسیفعلاً قدرت پرداخت دَین ندارد، می تواند در اثر اعتماد اینکه یکی از مصارف هشت گانه زکات، غارمین و بدهکارها هستند وام بگیرد، با اینکه قدرت پرداخت ندارد؛ ولی می تواند بگیرد. (۱) دو طـایفه روایـات در بحث قبـل بود که یـک طـایفه نفی می کرد،یـک طایفه تجویز می کرد، در جمع بین این دو طایفه متعارض، دو نظر وجود داشت: یکی تصـرف در هیأت می کردنـد،یکی تصـرف در ماده؛ آنها که تصـرف در هیأت می کردند این نهییا نفی را بر کراهت حمل می کردند، می گویند اگر کسـی مقدورش نیست که وام را ادا کند وام گیری برای او مکروه است. برخی ها تصرف در ماده می کردند که باید خیلی مورد اضطرار باشد در غیر مورد اضطرار نمی شود و مانند آن.

روایت این بود که اینها می تواننـد وام بگیرنـد:«فَلْیَسْتَدِنْ عَلَی اللَّهِ» (۲) این «فَلْیَسْتَدِنْ عَلَی اللَّهِ»؛ یعنی رویسـهمی که در زکات دارند می توانند به اسـتناد آن وام بگیرند. تعبیر روایت این بود که روایت دوم باب نُه از ابواب دَین این بود موسی بن بکر «قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ (علیه السلام) مَنْ طَلَبَ هَذَا الرِّزْقَ مِنْ حِلِّهِ لِیَعُودَ بِهِ عَلَی نَفْسِهِ وَ عِیَالِهِ کَانَ کَالْمُجَاهِدِ فِی سَبِیلِ اللَّهِ فَإِنْ غُلِبَ عَلَیْهِ» این «مغلوب علیه» شد یا «غلب» آن دَینیا هزینه بر او «فَلْیَسْتَدِنْ عَلَی اللَّهِ» این دَین بگیرد وام بگیرد. این «فَلْیَسْتَدِنْ عَلَی اللَّهِ»؛ یعنی چه؟؛ یعنی بر حکومت لازم است که فقط حکم تکلیفییا نه، حکومت بدهکار می شود. اگر بر حکومت فقط حکم تکلیفاً لازم باشـد؛ ولی اطمینانی به وصول ما نیست صِـرف تکلیف ادا بر حکومت شاید کافی نباشد؛ اما اینکه فرمود: «فَلْیَسْتَدِنْ عَلَی اللَّهِ وَ عَلَی رَسُولِهِ (صـلی الله علیه و آله و سـلم) مَا یَقُوتُ بِهِ عِیَالَهُ فَإِنْ مَاتَ وَ لَمْ یَقْضِهِ کَانَ عَلَی الْإِمَامِ قَضَاؤُهُ»؛ آیا این صِـرف تکلیف حکومت را بیان می کنـد یا وضع را هم به همراه دارد؟ آیا این اسـتدلالی که حضـرت کرده است به آیه سوره «توبه» که (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ)تا به غارمین؛ (۳) یعنی بر حکومت لازم است که مقداری از سهم زکات را درباره این بدهکار مصرف کند بر او واجب است یا نه، از نظر حکم تکلیفی این شـخص سـهمی در این زکات خواهد داشت. ظاهرش این است که بدهکاران ولو واجـد نباشـد، یکی از مصـارف هشت گانه چون بدهکارنـد سـهمی هم از زکات دارنـد در بیت المال دارنـد، اگر سـهمی دارند تنها حکم تکلیفی نیست، پس اینها واجد و دارا هسـتند می توانند وام بگیرند. این «فَلْیَسْتَدِنْ» گرچه امر غائب است؛ ولی در مقام توهم حـذر است نه اینکه بر او واجب است دَین بگیرد او می تواند دَین بگیرد، برای اینکه بودجه برای او هست؛ یعنی در بیت المال اموالی است که سهمی از آن اموال مال بدهکارها است؛ البته اگر حکومت اسلامی مستقر باشد این وضع هست، اما اگر نباشد – معاذ الله – خب آن بدهکار راهی برای تأدیه ندارد.

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط– اسماعیلیان)، المحقق الحلی، ج۲، ص۶۳.
۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۳۵، ابواب الدین و القرض، باب۹، ط آل البیت.
۳- توبه/سوره۹، آیه ۶۰.

پس اگر چنانچه حکم تکلیفی باشد خیلی روشن نیست که ذمه این بدهکار ادا می شود؛ اما از ظاهر «فَلْیَسْتَدِنْ عَلَی اللَّهِ»که فرمود دَین بگیرد، وام بگیرد و خدای سبحان؛ یعنی حکومت اسلامی بدهکار است، بعد به آیه (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ)هم استدلال می کند، این است که نه تنها تکلیفاً حکومت اسلامی زیر سؤال است، بلکه وضعاً هم زیر سؤال است؛ یعنی سهمی از غارمین به این شخص بدهکار می رسد، پس او مال دارد وقتی مال دارد می تواند وام بگیرد.پس این «فَلْیَسْتَدِنْ» که در این روایات آمده اگر فقط حکم تکلیفی باشد، کار به آسانی حل نمی شود؛ اما اگر مجموع تکلیف و وضع باشد که اصلش در اینجا وضع است و حکومت موظف است که یکی از سهام هشت گانه صدقات که غارمین است از این بودجه بگیرد و دَین این بدهکار را ادا کند، پس این شخص مال دارد چون مال دارد فرمود: «فَلْیَسْتَدِنْ» این نکته مربوط به بحث قبل.

اما یکی از مسائل دیگری که در این مقام، حالا آنچه که مرحوم صاحب جواهر مطرح کرده بودند یازده مسئله بود که گذشت دیگر چیزی در جواهر از این جهت نیست. اما آنکه در انوار الفقاهه مرحوم آقا شیخ حسن کاشف الغطاء پسر مرحوم کاشف الغطاء و سایر فقها(رضوان الله علیهم) در همین مقصد ثالثِ شرایع مطرح است این است که البته این را در کتاب دَین بحث می کنند، حالا_ اینها در کتاب قرض هستند، در مستثنیات دَین گفتند خانه مستثناست،زندگی اولیه که لوازم زندگی باشد مستثناست. اینها که در منطقه عرب زندگی می کنند نیازهای خودشان را مشخص کردند حالا ببینید تعبیر ایشان چیست، ایشان می فرماید لوزام زندگی، خانه اینها جزء مستثنیات در دَین است،انوار الفقاهه، جلد ششم، صفحه۷۴ می فرمایند: «و أما الکتب العلمیه فیقوی القول باستثنائها لأنها أقوی حاجه من الدار و الخادم»؛ وقتی در روایات خانه و خدمتگزار را جزء مستثنیات در دَین می دانند کتاب علمی مهم تر از خانه است،یک عالِم حوزوی کتاب را لازم تر از خانه می داند، اینها این جور بودند فرمود: «و أما الکتب العلمیه فیقوی القول باستثنائها» در مسئله دَین «لأنها اقوی حاجه» است از دار و خادم؛ منتها روی همان خلق و خوی عرب برخی از امور را جزء نیازها شمردند که دیگر نیست و آن عبارت از این است که فرمودند که «و یُستثنی» آب وضو و تمکین و مانند آن قوت و اینها مستثناست و «یلحق بالقوت قهوته و تنباکه فی وجه»؛ اینها چون از قلیان و تنباکو نمی گذرند، می گویند اینها جزء مستثنیات دَین است، این خیلی فرق می کند با خصوصیات فلان. خوردن قهوه، کشیدن قلیان اینها جزء مستثنیات نیست؛ حالا ممکن است یک کسی معتاد باشد برای او خیلی لازم باشد؛مانند آن اینها جزء مستثنیات نیست؛ پس اولی آن است که ما بگوییم مستثنیات هر قومی به حسب نیازهای همان قوم است این چه کاری است؟

مسئله بعدی که جزء همین مسائل مقصد سوم است این است که البته مربوط به باب قرض نیست و مربوط به بحث قبل هم هست آن کسی که ندارد چگونه می تواند وام بگیرد؟ در مسائل سابق یکی از فروعات این بود که اگر کسی قصد ادایدَین ندارد این قرض صحیح نیست؛ مثل اینکه سلف فروشی که نمی خواهد بدهد، نسیه بخری که نمی خواهد بدهد، این بیع صحیح نیست، چرا؟ چون اگر در حین بیع آن سلف فروش که می گوید «بعت»، یا مشتری گفت «اسلمت» این بایع بگوید پذیرفتم، در حین انشای صیغه قصد دادن ندارد، این جدّش متمشی نمی شود برای تملیک، او چه چیزی را دارد تملیک می کند؟ وقتی جدّش متمشی نشد برای تملیک، این عقد صحیح نیست. اینکه یا اگر قصد دارد از راه حرام بدهد، این به منزله قصد عدم است این درست نیست در مسئله غسل و اینها هم همین حرف گذشت. جدّش متمشی نمی شود. آنچه که به نکته ای که به فرع قبل برمی گردد این است اگر کسی ندارد و می داند به اینکه کسی هم به فکر او نیست، این شخص چگونه می تواند قصد تملیک بکند؟ جدّ او متمشی نمی شود. اگر داشته بود می داد؛ اما الآن جدّش متمشی نمی شود ندارد، وقتی ندارد چگونه بگوید من می خواهم بدهم! بالفعل که ندارد از بالقوه باخبر است که در توان او نیست او چگونه می تواند بگوید «اقترضت»؟ چگونه می تواند بگوید «قبلت»؟ وقتی ندارد چگونه می تواند بگوید من می خواهم بپردازم اینکه صورت سازی نیست پس جدّش متمشی نمی شود.پرسش: ....؟ پاسخ: نه، دو تا حرف است:یک وقت است که در آنجاها یک مهمان سراییبا مهمان پذیر و مانند آن هست.پرسش: ...؟ پاسخ: یک وقت است که اوحدی از «للناس»؛ نظیر آنچه که در بعضی از تواریخ نقل شده است که اوحدی از ناس حرکت کردند به سمت زیارت بیت الله، این شخصی که با این توکل دارد حرکت می کند مطمئن است که ذات اقدس الهی او را رها نمی کند:(مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ)، (۱) آن اوحدی از بندگان الهی مطمئن اند که خدا اینها را رها نمی کند، این یک طمأنینه است جدّ متمشی می شود؛ اما یک فرد عادی نه بالفعل دارد نه بالقوه، این جدّش متمشی نمی شود تا بگوید «اقترضت»، پس صحت قرض او مشکل است. نعم همین که دست روی مال مردم گذاشت بر اساس «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْحَتَّى تُؤَدِّيَ» (۲) می شود مدیون. اگر گفته شد قرض صحیح نیست؛ معنایش این نیست که مال تحت عهده او نیست؛ معنایش این است که عقد قرض صحیح نیست؛ ولیدَین سر جایش محفوظ است، چون «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ» که قصوری ندارد.

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۲.

۲- مستدرک الوسائل، المیرزاحسین النوری الطبرسی، ج۱۴، ص۸.

پس یکی از نکات مربوط به فرع دیروز که فرمود:«فَلْيَسْتَدِنْ عَلَى اللَّهِ»هم این مطلب است و اگر کسی واقعاً ندارد به منزله آن است که نمی خواهد بدهد، آنکه نمی خواهد بدهد، دارد و نمی خواهد بدهد این یکیاصلاً ندارد، وقتی ندارد جدّش متمشی نمی شود. در نسیه خریدن او بشرح ایضاً، سلف فروشی او بشرح ایضاً، وقتی جد متمشی نمی شود چگونه بگوییم این عقد صحیح است؟ اختصاصی به دَین ندارد در اجاره هم همین طور است اگر کسی نه بالفعل دارد نه بالقوه، هیچ راهی ندارد چگونه می تواند بگوید من مال اجاره را به شما تملیک کردم، به موجر بگوید من این مال الاجاره را به شما تملیک کردم ندارد چه چیزی را تملیک کند؟؛مانند آن وقتی که رفت نشست براساس «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ»یا «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» (۱) این ضمان ید می آید. پس قصد ادایدَین واجب است و آنجا مشکل او با همین حل می شود و اگر قصد ادا نداشت این مشکل جدی آن را همراهی می کند.

مطلب بعدی آن است که گفتند اگر کسی بدهکار بود و مُرد، دَین او حال می شود با مرگِ مدیون، دَین های زمان دار و تاریخ دار حال می شود نقد می شود. اگر کسی چیزی را نسیه خرید یا اقساطی خرید یا سلفی فروخت، همین که مُرد، آن زمان دار حال می شود، باید از مال او گرفت و داد. در قبال آن اگر کسی طلبکار بود و مُرد و آن طلبش زمان دار بود آیا آن هم حال می شود یا نه؟ قاعده اولی در هر دو این است که صِرف مرگ، آن مأجل را؛ یعنی زمان دار را معجّل نمی کند نقد نمی کند این روی قاعده است. استصحاب بقای آن هست این دَینی که زمان دار بود باید یک ماه بعد ادا بشود، حالا طلبکار الآن مُرد یا بدهکار الآن مُرد، چرا این حال بشود؟ قاعده اولی این است که برابر همان تعهدی که هست سر موقع باشد؛مانند آن؛ولی روایات خاصه درباره کسی که مدیون است می گویند وقتی که شخص مُرد دیگر ذمه او اعتبار ندارد، این دَین از ذمه او به عین منتقل می شود و عین درگیر است. حالا انتقال از ذمه به عین یک مطلب است، تبدیل مؤجّل به حال مطلب دیگر است؛ الآن باید از همین این مال جدا بشود؛ البته قبل از ثلث و قبل از میراث،(مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصي بِها أَوْ دَين) (۲) گرچه کلمه دَین در این تعبیرات دَین بعد از وصیت ذکر شده است؛ ولی حکم فقهی آن این است اول دَین میت را خارج می کنند از اصل مال بعد ثلث او را خارج می کنند از اصل مال، بقیه را بین ورّاث توزیع می کنند. این برابر نصوصی است که باید آن نصوص ارزیابی بشود؛ ولی اگر کسی طلبکار بود و مُرد آیا این طلب او هم که زمان دار بود مأجّل بود حال می شود یا نه؟ این هم در بعضی از روایاتی که قبلاً هم خوانده شد و به باب خودش ارجاع داده شد و اینجا همان بابی است که ارجاع داده شده، این است که ببینیم آن قسمتی که مربوط به بدهکار بود که برخلاف اصل بود روایت دلالت داشت، مورد عمل اصحاب بود، این هم مثل همان است یا مثل آن نیست.

۱- نشریه معرفت(۱۰۶)، معرفت، ج۱، ص۶.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

روایاتی که نقل می کنند این است؛وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۳۴۴، باب ۱۲ از ابواب دَین و قرض، عنوان باب ۱۲ این است :«بَابُأَنَّمَنْمَاتَحَلَّدَینهُ»؛ (۱) کسی که بمیرد دَین او که زمان دار است حال می شود «حَلَّ دَینهُ»، حالا این اضافه به فاعل باشد یا اضافه به مفعول باشد دَینی که او طلب دارد یا دَینی که او بدهکار است. روایت اول که مرحوم کلینی نقل کرد: (۲) «عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ» که این هم مرسله است البته، «عَنْ خَلَفِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ أَبِی قُرَّهَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ» نقل کرد این است که «قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(علیه السلام) إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَیْهِ مِنَ الدَین»؛ اگر کسی بمیرد اگر بدهکار است آن مأجل می شود حال، اگر طلبکار است آن مؤجل می شود حال؛ در حالی که اگر بدهکار بود مأجل حال می شود؛ ولی اگر طلبکار بود محل بحث است و اصحاب فتوا نمی دهند. «إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَیْهِ مِنَ الدَین». این روایت را مرحوم شیخ طوسی هم نقل کردند، منتها مرحوم شیخ طوسی با اسناد خودشان از مرحوم کلینی نقل کردند. (۳)

قبلاً هم به عرضتان رسید که مهم ترین کار ما در حدیث شناسی آن پیدا کردن حلقه ارتباطی بین کتب اربعه و اصول اربع مئه است، این از مهم ترین خدماتی است که انسان می تواند به حدیث بکند، چون در خیلی از موارد الآن شما می بینید،یک مطبی که مربوط به یکی از مسائل اسلامی است شاید هزار تا کتاب درباره آن نوشته شده؛ از مقاله، پایان نامه ها و رساله های عادی و تا کتاب های اصلی. وقتییک قدری عبور می کنیم از الآن به صد سال قبل می بینیم خیلی ریزش می کند این هزار تا کتاب می شود پانصد تا کتاب، چون همه اینها از بعضی از منابع مشترک نقل می کنند. وقتی می رسیم به عصر مرحوم مجلسی اول و دوم و اینها می بینیم که این پانصد تا کتاب می شود صد تا کتاب، چون این پانصد تا غالباً از بحار مرحوم مجلسی بود از کتاب پدر بزرگوارشان نقل می کنند. وقتییک قرن جلوتر می رویم می بینیم که این صد تا کتاب می شود پنجاه تا کتاب، چون مشترکات فراوان هستند همه از چند تا کتاب مشخص نقل می کنند، یک قرنی جلوتر نزدیک تر می رسیم تا به عصر مشایخ ثلاث می رسیم می بینیم که سند همه این روایت ها همان کتب اربعه است که چهار تا کتاب می شود. یک قدری که بررسی می کنیم می بینیم که این چهار تا کتاب از سه نفر است از چهار نفر نیست،زیرا تهذیب و استبصار مال شیخ طوسی است، پس این هزار تایی که از اول شروع کردیم شده سه نفر. مرحوم شیخ طوسی است و مرحوم کلینی است و مرحوم صدوق(رضوان الله علیهم)یک قدری تحقیق که می کنیم می بینیم که مرحوم شیخ طوسی این روایت را یا از صدوق نقل کرده یا از کلینی مثل همین روایت بحث ما، این هزار تا می شود دو تا، یک قدری که جلوتر می رویم می بینیم که خود مرحوم صدوق و مرحوم کلینی هر دو از زراره نقل می کنند، این هزار تا شد یکی. الآن ما ادعای تواتر می کنیم می گوییم چشمما پر است، بعد وقتی جلوتر می رویم می بینیم که این هزار تا شد یکی، می شود خبر واحد. آن وقت یک مسئله از مسائل اساسی اسلام را که الآن هزار تا کتاب برایش نوشته شده، ریشه آنیک نفر است و تواتر را عرض کردم تمام حلقات سلسله تواتر باید باشد نه اینکه هر چه جلوتر برویم ریزش بکند،یکی از مهم ترین خدماتی که فنّ حدیث باید بکند این است که رابطه بین کتب اربعه و اصول اربع مئه را حفظ بکند، چون خیلی ها به خبر واحد عمل نمی کردند؛ ولی به فلان خبر عمل می کردند، چون از بس قرائن حافه همراه آن بود که یقین آور بود. فرق نمی کند خبر یا متواتر باشد یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه. یک وقت است که می گویند فلان شخص رحلت کرده است یک نفر گفت،یک وقت است صدها نفر می گویند فلان شخص رحلت کرد خب آنها که صدها نفر هستند می شود متواتر. اما یک وقت است که انسان در همان کوی و محل می نشیند یک نفر آمده گفته که فلان شخص رحلت کرده،اما می بینیم اماره می آورند، دارند بنر می زنند، سیاه

پـوش می کننـد، دهها قرینه در این کـار است، اعلامیه پخش می کننـد برای مجلس عزا و سوگ؛ همه اینهـا قرینه است برای مرگ، این می شود خبر واحـد محفوف به قرینه قطعیه، انسان یقین پیـدا می کند. پس گاهی خبر متواتر است گاهی خبر واحد است؛ ولی محفـوف به قرینه قطعیه است؛ در خیلی از مـوارد مـا می بینیم فتـوای مرحـوم ابن ادریس بـا سـایر فقهـا(رضـوان الله علیهم) یکی است با اینکه او خبر واحـد را حجت نمی دانـد و تعبیر تنـدی هم در سـرائر نسـبت به خبر واحد دارد. سرّ آن این است که این خبر واحد که در عصر او یک مقدار نزدیک تر بودند به عصر حضور با قرائن حافه همراه بود که مفید قطع است. در این گونه از موارد که ببینیم شـیخ طوسـیاز مرحوم کلینی نقـل می کنـد؛ یعنی این سه نفر می شود دو نفر. اطمینان تواتریـدر مسائل کلامی وماننـد آن که ما نیازمنـد به تواتر هستیم کار آسانی نیست، مسائل فقهی حل می شود؛ ولی آن مسائل کلامی و اعتقـادی و اینهـا به این آسـانی حـل نمی شود. در اینجـا این روایت اول که دارد که «حَـِلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَیْهِ مِنَ الـدَّین»این را هم مرحوم شیخ طوسی از کلینی(رضوان الله علیه) نقل کرده است.

ص: ۱۴۷۷

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۴۴، ابواب ابواب الدین و القرض، باب۱۲، ط آل البیت.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۹۹.

۳- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۹۰.

روایت دوم که «عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ»نقل کرد گفت: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍأَقْرَضَ رَجُلًادَرَاهِمَ إِلَی أَجَلٍ مُسَمًّی»؛ یک کسییک وامی به دیگری داد تـا مثلاًـ شـش ماه، «ثُمَّ مَاتَ الْمُسْتَقْرِضُ»؛ این بـدهکار مُرد، «أَیَحِلُّ مَالُالْقَارِضِ عِنْدَمَوْتِالْمُسْتَقْرِضِ مِنْهُأَوْلِلْوَرَثَهِمِنَ الْأَجَلِ مِثْلُمَالِلْمُسْتَقْرِضِ فِی حَیَاتِهِ»؛ چون زمان دار بود این بـدهکاری که بعـد از شـش ماه بپردازند، اگر خود بدهکار زنده بود که شـش ماه مهلت داشت، حالا که مرد آیا ورثه هم شـش ماه مهلت دارنـد یا ندارنـد؟ «أَیَحِلُّ»؛ حلول می کند، «مَالُالْقَارِضِ»؛ یعنی طلبکـار «عِنْدَمَوْتِالْمُسْتَقْرِضِ مِنْهُ» یـا نه، ورثه این کار را می تواننـد بکننـد؟ فرمود که «إِذَامَاتَفَقَدْحَلَّمَالُالْقَارِضِ»؛ (۱) اگر مستقرض بمیرد؛ یعنی بدهکار بمیرد، مال طلبکار که مأجل بود زمان دار بود حال می شود الآن او می تواند مطالبه بکند؛ ولی درباره طلبکار این طور نیست که اگر طلبکار بمیرد مأجل بشود حال، این فقط بدهکار است بدهکار درست است.

روایت سوم این بـاب که آن را هم بـاز مرحـوم کلینی(رضوان الله علیه) نقـل کرده است از وجود مبـارک امـام صـادق که آن حضـرت از وجود مبـارک امـام بـاقر(سـلام الله علیهمـا) نقل کرد، فرمود: «إِذَا کَانَ عَلَی الرَّجُلِ دَیْنٌ إِلَی أَجَلٍ وَ مَاتَ الرَّجُلُ حَلَّ الـدَّیْنُ»، «إِذَا کَانَ عَلَی الرَّجُلِ دَیْنٌ إِلَی أَجَلٍ»؛ یعنی اگر بـدهکار بمیرد، این هم درست است. پس این روایت با روایت دوم که می گوید اگر بدهکار بمیرد دینِ مأجل می شود حال، این مطابق با همان است که معروف بین اصحاب است و از اصل خارج می شود. عمده اطلاق روایت اول است که باید توجیه شود.

ص: ۱۴۷۸

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۴۴، ابواب ابواب الدین و القرض، باب۱۲، ط آل البیت.

این روایت سوم را هم مرحوم صدوق(رضوان الله علیه) نقل کرده و یک مرسله ای هم دارد؛ مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) (۱) که«قَالَ وَ قَالَ الصَّادِقُ (علیه السلام) إِذَا مَاتَ الْمَيِّتُ حَلَّ مَا لَهُ وَ مَا عَلَيْهِ»،گرچه قبلاً گذشت که مرسلات این محدثان یکسان نیست؛ یک وقت است که مرحوم کلینی یا مرحوم صدوق(رضوان الله علیهم) می فرمایند که «روی عن الصادق (علیه السلام)»، این یک نحوه ارسال است که خیلی طمأنینه به همراه ندارد. یک وقتی مستقیماً می گوید: «قال الصادق (علیه السلام)»، این معلوم می شود که نزد مرحوم کلینی یا مرحوم صدوق تقریباً ثابت شده است.

این هم از همان قبیل روایات است که مرحوم کلینی دارد که «قال الصادق(علیه السلام)»، این با سایر مرسلات فرق می کند؛ ولی مخالف با قواعد و اصول اولیه است، برای اینکه «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (۲) می گوید شما تعهد کردید که این بعد از شش ماه باشد و الآن که شش ماه نشده است، استصحاب هم که پیامش این است که الآن شما طلب ندارید، قبلاً حق مراجعه نداشتید الآن کماکان. اگر برخلاف روایت است، برخلاف اصل است و روایت هم مرسله است، شما چگونه می توانید برخلاف اصل و قاعده و روایت فتوا بدهید؟! معروف بین اصحاب هم اعراض از همین است و به این روایت هم اصلاً عمل نکردند.بنابراین اگر کسی بدهکار بود، هم روایت دلالت دارد و هم مورد عمل اصحاب است، آن دینش حلول می کند و عرف ذمه□ به آن معنا را برای میت قائل نیست که او بدهکار باشد و از مال می گیرد؛ اما اگر طلبکار باشد، با مرگ طلبکار، دین زمان دار و مأجل، مؤجّل و حال نمی شود.پرسش: ...؟ پاسخ: مفلس هم همین طور است؛ در مفلّس یک وقت کسی ورشکست می شود، وقتی ورشکست شد، تا به محکمه نرفته و حاکم شرع «فلّست» را انشا نکرده، او ذمه اش بدهکار است؛ اما وقتی که به محکمه مراجعه کرده و برای حاکم شرع ثابت شد که این ورشکسته بی تقصیر است و حکم «فلّست» را انشا کرد، تمام دیون او از ذمه به عین منتقل می شود؛ لذا در حق غرماء شریک است و او دیگر نمی تواند این مال را به فلان بدهکار بدهد و آن مال را به فلان بدهکار بدهد.پرسش: ...؟ پاسخ: نه، قاعده اولی این است «و علیه الفتوی». در جریان مفلّس این طور است، در جریان دینی که شخص می میرد همین طور است؛ اگر از ذمه به عین آمده، دیگر حق غرماء است و مادامی که در ذمه است او خودش می تواند بخشی از اموال را به فلان طلبکار بدهد؛ ولی وقتی از ذمه به عین آمده، به همه غرماء تعلق می گیرد و او حق ندارد که یک مال را به یک طلبکار خاص بدهد.

ص: ۱۴۷۹

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۴۵، ابواب ابواب الدین و القرض، باب۱۳، ط آل البیت.

۲- تهذیب الأحکام، الشیخ الطوسی، ج۷، ص۳۷۱.

مطلب دیگر آن است که ادای دینِ بدهکار، امری نیست که مخصوص خود او باشد؛ اگر دینی در ذمه کسی باشد، اعم از حق الله و حق النـاس، این دین را می توان تبرئه کرد،اسـقاط کرد و ذمه را از این دین تبرئه کرد، خواه آن شـخص بدانـد یـا ندانـد، راضـی باشد یا راضـی نباشد. الآن یک کسـی از دنیا رفت که نماز قضا به عهده اوست، دیگری «قربةً الی الله» نماز قضای او را انجام بدهد یا روزه قضای او را بگیرد، این ذمه او تبرئه می شود؛ ولو نشناسد و نداند و در زمان حیاتش او را نمی شناسد. دین مالی هم بشـرح ایضاً، اگر کسـی بدهکار بود و دیگری بدون اطلاع او یا بدون رضایت او دین او را ادا کند، ادا می شود. خود طلبکار بخواهد ابراء کند هم ابراء می شود، این هست. ابراء کردنِ ذمه، تأدیه دین و مانند آن، به رضایت مدیون وابسته نیست، این یک حق الناسی است که از هر راهی می شود آن را ادا کرد؛ اما اگر امری باشد که قصد شخصی او معتبر باشد، بله حرف دیگری است؛ امـا قصـد شخصـی او در اینجـا معتبر نیست. در آن جریانِ کسب کردن، مرحوم کاشف الغطاء اینها را دارنـد که شخص بـدهکار درست است که باید دینش را ادا کند، اما حالا هدایا قبول کند، زکات قبول کند، خمس قبول کند و از همان راه بخواهد دین خودش را ادا کند، بر او واجب نیست، چون ادای دین نسبت به اینها واجب مطلق نیست، واجب مشروط است. واجب مطلق نیست؛ یعنی چه؟ یعنی ادای دین واجب نیست که نسـبت به این مشـروط نباشـد تـا بر انسـان واجب باشـد که دین خود را از هر راهی که بالاخره به حیثیت او آسـیب نرسانـد ادا کنـد. واجب مشـروط این است که اگر داشتی بـده؛ ولی واجب مطلق این است که بـده، ولو نـداری برو تهیه کن. فرمـایش مرحوم کـاشف الغطاء، مرحوم آقا شـیخ محمـد حسن این است که ادای دین نسبت به خیلی از این امور، قبول هدیه، قبول زکات و قبول خمس و قبول سـهام دیگر، نسبت به اینها واجب مشروط است و واجب مطلق نیست. اثبات اینها کار آسانی نیست؛ حق الناس و مال مردم را باید بدهید. یک وقت انسان کار می کند و ایشان این را قبول دارد که اگر کسـی صاحب صـنعت است باید کار کند؛ اما نسـبت به اینها واجب مشـروط است. اثبات اینکه این واجب نسبت به او واجب مشـروط است یـا نه، کـار آسـانی نیست. نعم، اگر در قبـول این یـک ذلّتی، یـک اهـانتی، یک حقـارتی باشـد، بله نسبت به این واجب نیست؛ امـا اگر حقارتی و چیزی نباشـد، واجب است. حالا برخی از فروعات مربوط به مقصد ثالث مانده است که إن شاء الله مطرح می شود.

ص: ۱۴۸۰

قرض مبحث بیع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قرض

مرحوم محقق در متن شرایع ده فصل برای کتاب تجارت و بیع و یاد کرده است که آخرین فصل مربوط به قرض بود، چون عنوان بحث ایشان «کتاب التجاره و البیع» است خصوص بیع نیست؛ لذا برخلاف آنچه که در مکاسب آمده است، کتاب قرض را هم در مسئله تجارت ذکر کردند. کتاب قرض را با سه مقصد به پایان رساندند که مقصد اول این بود که «القرض ما هو؟» ماهیت قرض چیست؟ مقصد دوم این بود که «ما یصح اقراضه» چیست؟ چه چیزی را می توان قرض داد؟ مقصد سوم مسائل و فروع متعلق به قرض بود؛ (۱) منتها برخی از این فروع متعلق به مطلق دَین اعم از قرض یا غیر قرض بود. چون بحث های مربوط به دَین را هم در کتاب قرض ذکر کردند و دَین احکام فراوانی دارد که صبغه تجاری و مالی هم دارد؛ لذا فقهای بعدی آن کمبود مباحث شرایع را به صورت مسائل جداگانه ذکر کردند. مرحوم صاحب جواهر تا چهار مسئله؛ یعنی هشت و نه و ده و یازده را اضافه کرد فرمود: مسائل هفت گانه مقصد سوم. (۲) مرحوم آقا شیخ حسن پسر مرحوم کاشف الغطاء در انوار الفقاهه، فروع فراوانی را ذکر کرد؛ (۳) سایر فقهاء هم به نوبه خود چند فرع را افزودند. در بخش پایانی بحث امسال که همین تتمه‌ فروع است این سه چهار تا مسئله مانده است که اجمالاً از اینها می گذریم.

ص: ۱۴۸۱

۱- شرائع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام (ط— اسماعیلیان)، المحقق الحلی،ج۲، ص ۶۱ و ۶۳.
۲- جواهر الکلام، الشیخ محمد حسن النجفی الجواهری، ج۲۵، ص ۱ و ۶۹.
۳-

یکی از آن مسائل مربوط به دَین که اختصاص به قرض ندارد، مسئله ضمان است؛ شخص بدهکار ذمه اش مشغول است و باید بپردازد، اگر کسی ضامن شد این ضمان در صورتی که شخص مُرده باشد، ذمه‌ او تبرئه می شود. تبرئه‌ ذمه مدیون مربوط به علم یا اذن او نیست، یعنی اگر کسی بدهکار بود و دیگری می تواند «قربةً الی الله»دَین او را ادا کند، چه او بداند چه نداند؛ چه اینکه اگر طلبکار بود می تواند ذمه‌ او را ابراء کند.

بنابراین ابراء ذمه‌ بدهکار یا تبرئه‌ ذمه‌ بدهکار، نیازی به اذن او ندارد. در مسئله ضمان هم همچنین است، یعنی اگر کسی ضامن شد که دَینرا ادا کند، آن طرف،چه زنده باشد که در حال حیات بخواهند ذمه او را ادا کنند، چه مرده باشد که بعد از مرگ بخواهند ذمه او را تبرئه کنند، رضاو علم او شرط نیست. در مسئله ضمان، فقط دو تا عنصر هست: یکی راضی بودنِ ضامن، یکی راضی بودنِ «مضمون له». اما رضای«مضمون عنه» شرط نیست. اگر «مضمون له» و ضامن راضی بودند، این ضمان محقق می شود.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، در مسئله ادایدَین فرعش گذشت که اگر بخواهد دَین را ادا کند، حتی قبول هبه، قبول زکات، قبول صدقه و امثال آن، اینها اگر منّت داشته باشند، این بزرگان گفتند واجب نیست، اما اسقاط ذمه و تبرئه ذمه

او، به قبول او نیاز ندارد، چه بداند چه نداند، ذمه او تبرئه می شود.قبول او شـرط نیست تا ما بگوییم این کار منت است یا منت نیست؛ فعل او شرط نیست قبول او شـرط نیست. طلبکار می گویـد که من ذمه او را تبرئه کردم ولو او ندانـد یا شـخص ثالثی بگوید من ضامن هستم، این پول را به شما طلبکار بدهم و ذمه او تبرئه می شود؛ اصلاً او اطلاع هم ندارد تا اینکه برای او وهن باشد یا نه. در مسـئله ضمان فقط همین دو عنصر معتبر است: رضای ضامن و رضای«مضمون له»؛ اما «مضمون عنه» راضی باشد یا نه، یا اطلاع داشته باشد یا نه، معتبر نیست.

ص: ۱۴۸۲

نصوص باب ضمان، این را تأیید می کند. بخشی از اینها در کتاب دَین مطرح است، بخشی هم در کتاب ضمان. کتاب ضمان،وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۴۲۲، باب دو از ابواب ضمان این است، این روایت را مرحوم کلینی نقل کرده (۱) و مرحوم صدوق (۲) و شیخ طوسی (۳) (رضوان الله تعالی اجمعین) اینها هم نقل کردند: «مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ» که این سند معتبر است، «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام) فِی الرَّجُلِ یَمُوتُ وَ عَلَیْهِ دَین»؛ کسی می میرد و بدهکار است، «فَیَضْمَنُهُ ضَامِنٌ لِلْغُرَمَاءِ»؛ کسی ضامن می شود و به طلبکارها می گوید من دَین او را به شما می پردازم؛ آیا این درست است یا نه؟

وجود مبارک امام صادق(سلام الله علیه) فرمود: «إِذَا رَضِیَ بِهِ الْغُرَمَاءُ فَقَدْ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْمَیِّتِ»؛ (۴) یعنی بیش از این دو عنصر معتبر نیست: عنصر سوم که مرده است، علم او بعد از مرگ راه ندارد، چه رسد به رضای او. پس دو عنصر است که در مسئله ضمان لازم است: یکی رضای ضامن و دیگری رضای«مضمون له». اگر شخص ثالث ضامن بشود که دَین میت را به طلبکارها بدهد و طلبکارها به او راضی بشوند، ذمه میت تبرئه می شود. اما مسئله دَین آن قدر مهم است که گفتند اولاً زیر بار دَین نروید مگر در حال ضرورت؛ ثانیاً گذشته از اینکه قصد ادا واجب است، تلاش و کوشش برای تأدیه دَین هم لازم است و اگر کسی از اصحاب حضرت مدیون بود و می مُرد، حضرت خود بر او نماز میت نمی خواند، به دیگران می گفت شما بخوانید.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی،ج۵، ص۹۹.

۲- من لا یحضره الفقیه، الشیخ الصدوق، ج۴، ص۲۲۵.

۳- تهذیب الاحکام، الشیخ الطوسی، ج۶، ص۱۸۷.

۴- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۳۴۶، ابواب الدین و القرض، باب۱۴، ط آل البیت.

روایت دوم که مرحوم کلینی (۱) نقل کرد«عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنْ یَحْیَى الْحَلَبِیِّ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ» این است «قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام)ذُکِرَ لَنَا»؛ به ما گفته شد: «أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ مَاتَ وَ عَلَیْهِ دِینَارَانِ»؛ یک مرد انصاری مُرد و دو دَینار و دو مثقال طلا بدهکار بود، «فَلَمْ یُصَلِّ عَلَیْهِ النَّبِیُّ(صَلَّی الله عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم)»؛ پیغمبر بر او نماز نخواند، فرمود: «وَ قَالَ صَلُّوا عَلَى صَاحِبِکُمْ»؛فرمود شما بروید نماز بخوانید، من نماز نمی خوانم. همه علاقمند بودند که وجود مبارک حضرت بر او نماز بخواند، وقتی حضرت فرمود: «صَلُّوا عَلَى»؛ شما نماز بخوانید و حضرت نماز نخواند؛ فهمیدند که باید ذمه او را تبرئه کرد. «حَتَّى ضَمِنَهُمَا بَعْضُ قَرَابَتِهِ»؛ بعضیاز بستگان و ارحام او ضامن شدند و ذمه میت تبرئه شد. آن گاه «فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(عَلَیهِ السَّلام)ذَلِکَ الْحَقُّ»؛ (۲) دیگر حضرت بعد از این نماز خواندند یا نخواندند، در این حدیث نیست؛ فرمود حق همین است.این شخص عرض کرد که ما چنین چیزی شنیدیم، درست است یا نه؟ فرمود: بله درست است. این شخص عرض کرد که «ذُکِرَ لَنَاأَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ مَاتَ وَ عَلَیْهِ دِینارَانِفَلَمْ یُصَلِّ عَلَیْهِ النَّبِیُّ»؛ این جریان نماز نخواندن پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) تنها در این روایت نیست، در چند روایت دیگر هم هست که حضرت فرمود:«صَلُّوا عَلَى»؛ شما بروید نماز بخوانید. انسان تا ضرورتی نباشد، زیر بار دَین نمی رود و اگر شد، تلاش و کوشش می کند تا دَین خودش را تأدیه کند.پرسش: ...؟ پاسخ: چون «قضیه فی واقعه» بود، اما سیره آنها حجت است و سؤال و جواب وجود مبارک امام صادق نشان می دهد که یک اصل کلی است. یک وقت است که فعلی است؛ این فعل اطلاق ندارد، اما وقتی این سائل سؤال می کند که درباره کسی ما شنیدیم این درست بود؟ فرمود:«ذَلِکَ الحَقُّ»؛ بله این درست است؛ این نشان می دهد که حکم شرعی این است.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۵، ص۹۳.

۲- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۴۲۲، کتاب الضمان، باب۲، ط آل البیت.

در روایت های بعدی هم دارد که «قَالَ رَسُولُ الله(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) مَنْ ضَمِنَ لِأَخِیهِحَاجَةً لَمْ یَنْظُرِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِی حَاجَتِهِ حَتَّی یَقْضِیَهَا»؛ (۱) اگر کسی حاجت برادر مؤمن خود را برآورده کند حتماً ذات اقدس الهی حاجت او را برآورده می کند.

در روایت های باب سه همین ابواب ضمان، سه تا روایت است که همین مسائل و عناوین را دارد؛ مثلاً روایت سوم این است که جابر بن عبدالله انصاری می گوید که «أَنَّ النَّبِیَّ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) کَانَ لَا یُصَلِّی عَلَی رَجُلٍ عَلَیْهِ دَین»؛ این سیره حضرت بود که بر جنازه‌ بدهکار نماز نمی خواند.روایت سوم باب دوم از ابواب ضمان، وسائل، جلد هجدهم، صفحه ۴۲۴، روایت سوم: «عَن جَابِرِ بنِ عَبدِ الله أَنَّ النَّبِیَّ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) کَانَ لَا یُصَلِّی عَلَی رَجُلٍ عَلَیْهِ دَین فَأُتِیَ بِجَنَازَةٍ فَقَالَ هَلْ عَلَی صَاحِبِکُمْ دَین»؛ حضرت اول سؤال می کرد او بدهکار است؟ حق مردم، حق الناس به عهده اوست؟ «فَقَالُوا نَعَمْ دِینارَانِ»؛ دو دَینار بدهکار است، «فَقَالَ صَلُّوا عَلَی صَاحِبِکُمْ»؛ این احترام به «حق الناس» است، احترام به مال مردم است.فرمود شما نماز بخوانید. «فَقَالَ أَبُو قَتَادَةَ هُمَا عَلَیَّ یَا رَسُولَ اللَّهِ»؛ من ضامن هستم دَین را ادا می کنم؛ آن گاه «قَالَ فَصَلَّی عَلَیْهِ»؛ پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) بر این جنازه نماز خواند.

البته قبلًا ملاحظه فرمودید که چند تا روایت داشت که اگر کسی بمیرد و بدهکار باشد حکومت اسلامی باید بپردازد؛ آن وقت اینجا سؤال مطرح است که چرا حکومت اسلامی نپرداخت؟ این آن وقتی بود که دست حضرت تهی بود. در ذیل همین روایت سوم دارد که جابر می گوید: «فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَی رَسُولِهِ»؛ وقتی که فتوحات اسلامی نصیب حضرت شد و غنائمی به دست آمد و امثال آن، وضع حکومت اسلامییک مقدار مناسب شد «قَالَ(صَلَّی اللهُ عَلَیهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّم) أَنَا أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»؛ اینکه بدهکار است من دَینش را می پردازم، دیگر لازم نیست شما ضامن بشوید، «أَنَا أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ». بعد اعلام عمومی کرد و فرمود: «فَمَنْ تَرَکَ مَالًا»؛ هر کسی مُرد مالی گذاشت، «فَلِوَرَثَتِهِ وَ مَنْ تَرَکَ دَیناً فَعَلَیَّ»؛ اگر کسی بدهکار بود و مُرد،دَین او به عهده من است. این معنای ولایت فقیه است؛ اگر ولایت فقیه همان ولایت رسول الله است، ولایت رسول الله همین ها است؛ اگر ولایت فقیه ولایت ائمه(علیهم السلام) است، ولایت ائمه همین هاست. آن وقتی که ندارند دستشان بسته است آن وقتی که دارند اعلام عمومی می کنند که «مَنْ تَرَکَ دَیناً فَعَلَیَّ»، برای اینکه یکی از مصارف هشت گانه زکات، مسئله غارمین است.یک وقت است که کسی به سوء اختیار خود معصیت کرده رفته مال مردم را خورده، آن یک حساب خاص خود را دارد الان کسی برای تأمین نیازهای ضروری خود وام گرفته، جزء غارمین می شود و یکی از مصارف هشت گانه زکات هم غارمین است. (۲) زکات فطریه این طور است زکات مال این طور است. مصرف زکات فطریه با مصرف زکات مال یکی است؛ مصرف زکات مال آن مصارف هشت گانه است، مصرف زکات فطریه هم همان است. حضرت اعلام عمومی کرد فرمود هر کس بدهکار بود حکومت اسلام موظف است بپردازد. حالا اگر می گذاشتند که هیچ مشکلی برای این کشور با اقتصاد مقاومتی پیش نمی آمد، این همه برکات در این مملکت هست، اختلاس نبود؛دست حکومت اسلامی هم باز بود.

۱- وسائل الشیعه، الشیخ الحرالعاملی، ج ۱۸، ص۴۲۳، کتاب الضمان، باب۳، ط آل البیت.

۲- توبه/سوره۹، آیه۶۰.

بنابراین این اولین مسئله که امروز مطرح شد. پس یکی از مسائل مربوط به دَین که خواه از راه قرض حاصل شده باشد،یا از راه های دیگر، شخص بدهکار اگر مُرد، اگر ضامنی ضمانت کرد، ذمه او تبرئه می شود و حکومت اسلامی در صورتی«مبسوط الید» باشد و امکانات داشته باشد، عهده دار تأمین آن است، اما اگر نداشته باشد مثل خود پیغمبر(صلی الله علیه و آله و سلم) در اوائل که نداشت حتی دو دِینار، دیگران آمدند ضامن شدند. دو دینار زیاد نبود حضرت دو دِینار مقدورش نبود بپردازد، بعد از فتوحات اسلامی، دست باز شد و عنایت کرد. این یک مطلب.پرسش: ...؟ پاسخ: بله، آن هم به ورثه شان وصیت کردند. یک وقتیدَین داشتند وام می گرفتند برای ادای مال مردم. اینها نمونه های ولایت فقیه است، نمونه های حکومت اسلامی است. من یادم است که وقتی این کتاب شریف کلینی، کافی چاپ می شد، هر جلدی که چاپ می شد ما سعی می کردیم این را ببینیم، حدیث؛ یعنی حدیث، این فرقی با قرآن ندارد، ما غالباً این مجلداتی که می آمد سعی می کردیم همه آن را ببینیم. یکی از روایاتی که مرحوم کلینی(رضوان الله علیه) نقل می کند این است، می گوید که یکی از دست پرورده های حضرت می گوید من روزی در مدَینه داشتم دور می زدم، دیدم در ی خانه ای سر و صداست؛ بررسی کردم دیدم که درباره میراث اختلاف دارم این می گوید این قدر سهم من است، او می گوید سهم من این طور است، این مقدار است. من اینها را به خانه ام دعوت کردم گفتم وضعتان چیست، اختلافتان چیست؟ گفتند پدر مُرد و در میراث پدر، اختلافی است،«سهم الارث» ما مشخص نیست که آیا به آن دختر این مقدار می رسد و به این پسر این مقدار می رسد! دامادی هم داشت که از راه همشیره ارث به آن داماد می رسید؛ یعنی داماد آمده بود ارث همشیره را می خواست. مفضّل که این قصه را نقل می کند گفت که من به ایشان گفتم که بالاخره «ما به الاختلاف» شما چقدر است؟ گفتند فلان مبلغ است. گفت من اگر این مبلغ را به شما بپردازم اختلاف شما حل می شود یا نه؟ گفتند بله ما دیگر اختلافی نداریم. گفت بودجه ای در اختیار من هست و این اختلاف شما را به این حل می کنم. رفت و مالی آورد و اختلاف اینها را حل کرد. با دامادشان که در مسائل ارث اختلاف داشتند که باهم با کینه آمدند با مهر و صفا و وفا از مجلس داشتند می رفتند. مفضّل گفت باشید، من حرفی دیگر دارم، گفتند چیست؟ گفت این پول مال من نیست، مبادا فردا در خیابان مرا دیدید سلام بکنید، این مال من نیست، این مال وجود مبارک امام صادق است؛حضرت بودجه ای در اختیار من گذاشت، فرمود ببین هر جا در مدَینه اختلاف پیدا شد که مشکل مالی پیدا کردند، اگر با نصیحت و اینها نتوانستید حل بکنید، نیازی به کمک داشت، از این صندوق بگیر و مشکل اینها را حل بکن که بین دوستان ما اختلافی نباشد. (1) این می شود امام صادق؛ مبادا فردا در خیابان مرا دیدید از من حرف شناسیکنید، این بودجه مال امام صادق است، صندوق امام صادق است، من شاگرد امام صادق هستم، دستور امام صادق است که بین شیعیان ما اختلاف نباشد. امام برای این کار مدیون می شدند، آن وقت امام بعدی جبران می کرد وگرنه در مسائل شخصی که مثلاًـ دَینی داشته باشد و امثال آن نبود، این می شد امامت، این می شد بهشت. غرض این است این در ذیل این حدیث بود که دست او باز باشد، «فَلَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ»؛ دستش باز باشد این هست.

۱- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج۲، ص۲۰۹.

مسئله اول از مسائلی که در آخر این بحث مطرح می شود این است که ذمه میت با ضـمان تبرئه می شود و در صـحت ضمان، رضای ضامن و «مضـمون له» شـرط است و «مضمون عنه»، چه بداند و چه نداند، معتبر نیست.ببینید بخشی از این مسائل مربوط به قرض است که عقد خاص است، بخشـی مربوط به مطلق دَین است که اختصاصـی به عقد ندارد، بخشی هم مربوط به مسئله حَرَم است، حرمت حرم است و بخشـی هم مربوط به مسـئله قصاص و دیات، که اینها جزء فروع است که اگر مرحوم محقق در متن شـرایع اینهـا را ذکر نکرده، برای اینکه ارتبـاط اینهـا با کتاب تجارت خیلی ارتباط وثیق نیست. دومین مسـئله این است که طلبکار هر جا می توانـد از بـدهکار در هر زمان و در هر زمین،دَین خودش را بگیرد، اگر مأجل نباشـد. اگر وقت دارد که باید آن وقت برسـد. حالا اگر این بدهکار به حَرَم پناهنده شد، به مکه پناهنده شد، آیا این طلبکار می تواند او را تعقیب بکند برود در حرم یا اگر او در حال عبادت است در حرم، او مطالبه بکنـد تخویف بکنـد رعب و وحشت در او ایجاد بکنـد که حتماً باید بپردازی، این حق را نـدارد، ین خصوصـیت حرم است. تا این بـدهکار در حرم هست، طلبکار حق نـدارد خودش را به او نشان بدهـد که او متأثر بشود. یک وقت است که این شـخص به حرم پناهنـده نشـد، فرار نکرد کهحرم برود، رفته برای حـج عمره و این طلبکار، بـدهکار خود را در حرم دیـد، آنجا هم حق نـدارد مطالبه بکنـد، گرچه او پناهنـده نشد برای زیارت رفت؛ ولی او حق نـدارد، این دو. سوم اگر این طلبکـار و بـدهکار هر دو حَرمیو اهـل مکه بودنـد، آنجـا حساب خاص خود را دارد اگر اینها نتواننـد به آن شـخص مراجعه کنند؛ یعنی اصـلاً نمی توانند طلب خود را وصول کنند. اگر طلبکار و بدهکار هر دو اهل مکه و اهل حرم بودند بله آنجا می توانند مراجعه کنند؛ اما اگر بدهکار اهل حرم نبود، خواه طلبکار اهل حرم باشد یا نه، بدهکار اگر اهل حرم نبود به حرم پناهنـده شـد، تا مادامی که در حرم هست او حق مطالبه نـدارد. این هم «علیه النصوص» است که در باب حرم ذکر می شود، نه در کتاب تجارت یا کتاب قرض.

ص: ۱۴۸۷

سومین مسئله مربوط به این است که اگر کسی مُرد و بدهکار بود، حکم آن همین بود که در مسئله اول گذشت؛ ولی اگر کسی را کُشتند به قتل خطأ یا شبه عمد که دیه دارد، اینجا دیه، مالِ خود میت محسوب می شود، از مال او باید دَین او را ادا کرد، این طور نیست که دیه مستقیماً به ورثه برسد، بلکه از دیه میت می توان حق او را داد. مستحضرید که قتل قاتل، سه عنوان دارد: یا عمد است یا شبه عمد یا خطأ؛ فعل به «احد انحاء ثلاثه» باید به قاتل اسناد داشته باشد، اگر فعل به «احد انحاء ثلاثه» به قاتل اسناد داده شد: اینجا قتل است، اینجا فعل اوست یا عمدی است یا شبه عمد یا خطأ؛ اما اگر به احد انحاء ثلاثه به این شخص ارتباط نداشت: نه عمد است، نه شبه عمد و نه خطأ؛ یعنی کسییا اتومبیلی با سرعت مشخص و قانونی دارد می رود،یک کسی خود را به این اتومبیل زد، این کسی که خود را به اتومبیل زد و آسیب دید، این مرگ یا این مرض به احد انحاء ثلاثه به راننده اتومبیل ارتباط ندارد و فعل او نیست «لا عمداً و لا خطئاً و لاشبه عمد»، زیرا اتومبیل مورد فعل است نه مصدر فعل، اتومبیل به او نزد او خودش را به اتومبیل زد، این به احد انحاء ثلاثه به این شخص راننده ارتباط ندارد، فعل او نیست. اگر یک راننده،یک موتور سواری خود را به اتومبیل زد، این راننده قاتل نیست به نحوی از انحاء ثلاثه، چون فعل او نیست، زیرا این موتور سوار خود را به این ماشین زد. اما اگر ماشین زد به یک عابر یا موتورسوار، این به «احد انحاء ثلاثه» که به او استناد دارد، فعل اوست و قاتل است، حالا یا عمداًیا شبه عمد یا خطأ بود. پس اگر فعل به قاتل اسناد داده شود به «احد انحاء ثلاثه»، این اگر خطای محض بود یا شبه عمد بود که دیه می پردازد، البته با تفاوت دیه و اگر عمد محض بود که قصاص دارد، چون در قصاص دیه نیست. بله اگر ولیّ دم حاضر شد عفو کند که قصاص نیست، حاضر است دیه بگیرد که قصاص نمی کند، حاضر شد که قصاص کند که قصاص می کند؛ اما دیه قتل عمد، نه دیه خطاست، نه دیه شبه عمد، اصلاً دیه ندارد. قتل عمد چون دیه ندارد، بنابراین ممکن است که طرفین توافق کنند به مقدار کمتر از دیه معروف یا به مقدار خود دیه معروف یا به مقدار زائد بر دیه معروف، چون مال مشخصی در قتل عمد نیست. قتل عمد حکم اصلی آن قصاص است و اگر نخواستند قصاص بکنند و خواستند بدل بگیرند، به توافق طرفین است یا بیشتر از دیه معمول است یا فلان.

اگر کسی خطأً یا شبه خطا کشته شد، دیه دارد و از دیه او دَین او ادا می شود، اگر مقتول عمدی بود که قصاص دارد، اینجا دیه ای در کار نیست.بله اگر ورثه حاضر شدند دیه بگیرد، آن وقت از آن دیه سهم دَین میّت ادا می شود؛ ولی این اشکال می ماند که اگر کسی بدهکار بود و کشته شد، هم از اینجا آسیب دید و هم در قیامت باید معذّب بشود؛ اینجا گفتند اینکه اگر نخواستند قصاص بکنند که دیه می گیرند و دَین آن طلبکار را ادا می کنند. اگر خواستند قصاص بکنند، باید که حق غرماء محفوظ باشد و طلبکاران به حق برسند،یا از خودشان بدهند یا مقداری از آن دیه را به او بدهند و از قصاص صرف نظر کنند.تفصیل روایات این به کتاب قصاص مربوط است.

اما آخرین مسئله و آخرین فرع این است آیا کسی که بدهکار است؛ البته نیت ادا لازم است، حرفی در آن نیست، در صدد این باشد که مال مردم را بدهد این لازم است؛ اما با تمکّن از مال، مالِ مردم را نداد و تأخیر می کند، آیا عبادات او باطل است یا باطل نیست؟ اگر ما این مبنای غیر حقیقیو غیر تحقیقی را در اصول قبول کردیم که امر به شیء، مقتضی نهی از اضداد خاص است، اینجا چون امر به ادا مقتضی نهی از افعال خاصی است که ضدّ اداست. اگر گفتیم امر به شیء، مقتضی نهی از اضداد خاص است، اینجا آن اعمال مشکل پیدا می کند. اما اگر این حرف را نزدیم - چه اینکه نمی زنیم -، امر به شیء، هرگز مقتضی نهی از اضداد خاص نیست،بلکه مقتضی نهی از ضد عام به معنای ترک هست، آن هم به معنی لازم عقلی آن است. این شخص معصیت کرده که مال مردم را نداد؛ اما فلان کار او حرام نیست که این دو تا عقاب بکند و دو در جهنم برای او باشد، دو کیفر داشته باشد نیست. او مال مردم را نداد معاقب است؛ اما فلان کار را انجام دادی، فلان نماز را خواندی، فلان تجارت را کردی برای آن هم عقاب داشته باشد این نیست؛ این مال اضداد خاص است.پرسش: ...؟ پاسخ: اگر نشکند این طور نیست که نماز باطل باشد، ادایدَین واجب است نه اقامه نماز؛ منتها این مقدمه برای آن است، یعنیواجب است که آن کار را بکند، نماز او باطل نیست؛ منتها معصیت کرده، برای اینکه معصیت نکند نمازرا بشکند.پرسش: ...؟ پاسخ: اینها را قانون مشخص کرد، بنای عقلا و عرف هم هماهنگ با آن است. این سه عنوان در هر عصر و مصری مصداق های روشنی دارد که چه چیزی عمد است، چه چیزی شبه عمد و چه چیزی خطای محض.

ص: ۱۴۸۹

بنابراین چون امر به شیء مقتضی نهی از اضداد خاص نیست، دلیل بر حرمت آن اشیاء نیست. می ماند این حکم که این را مرحوم آقا شیخ حسن کاشف الغطاء دارد که برخی ها به بهانه اینکه من می خواهم زیارت بروم، می خواهم کربلا بروم، می خواهم مکه بروم، دَین مردم را نمی دهند، این یک مشکل جدّی پیدا می کنند. باید بدانند که رفتن به کربلا، مکه وانجام عمره، هیچ کدام از اینها مجوّز و مصحّح تأخیر ادایدَین نیست که کسی را بخواهد این را بهانه قرار بدهد که الآن می خواهم بروم کربلا؛ می روید کربلا و با زیارت مقبول هم برگردید، اما این را نمی توانید برای تأخیر در دَین بهانه قرار بدهید، حق ندارید، برای اینکه آن واجب فوری است و این مستحب است. بنابراین تأخیر در دَین حرام و معصیت است، اما اعمال خلافی که دارد انجام می دهد، دلیلی بر حرمتش نیست. بخشی از روایات این را در باب ضمان ذکر می کنند، بخشی درباره خود کتاب دَین ذکر می کنند، بخش مربوط به قصاص را در کتاب قصاص ذکر می کنند که آنجا در صورت قصاص دَینی که بر عهده میت است، تکلیفش چیست؟ آن روایات قصاص را دیگر در کتاب تجارت ذکر نکردند؛ اما آنچه که مربوط به دَین و قرض است یا آنچه که مربوط به ضمان است مرحوم صاحب وسائل در جلد هجدهم ذکر کرده است.

چیزی که می خواهم عرض کنم این است که شما بزرگواران در این محافل هم به عرض آن دوستان رساندیم؛ وجود مبارک ولیّ عصر(ارواحنا فداه) برکات فراوانی دارد که «وَ بِهِ يَمْلَأُ اللَّهُ الْأَرْضَ» که برکات حضرت قابل شمارش نیست، اما دو تا برنامه رسمی دارد که یکی مهم است و یکی اهم. آن برنامه مهم این است که «وَ بِهِ يَمْلَأُ اللَّهُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلاً»؛ (۱) جامعه را پر از عدل و داد می کند، این برنامه مهم اوست. امابرنامه اهم او همان است که هنگام ظهور دست را «عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ» می گذارد،«تَكمِلَ بِهِ أَحلامُهُم» (۲) عقل مردم، علم مردم بالا می آید. جامعه تا عاقل نباشد، عدل را تحمل نمی کند، این وظیفه شما آقایان است. درست است که شما در حکومت به معنای نیروی اجرایی نیستید که عدل را برقرار کنید؛ اما فرهنگ مردم، علم مردم،دین مردم به دست شماست. درست است ولیّ عصر(ارواحنا فداه) جامعه را پر از عدل و داد می کند؛ اما بالاتر از عدل، عقل است و عاقل است که عدل را تحمل می کند، عاقل است که عدل مدار است. حالا چه عنایتی ذات اقدس الهی به ایشان داد چگونه دست می گذارد، این یعنی چه؟! خدا دست می گذارد با دست ولیّ خود دست می گذارد؛ ولی عقل مردم کامل می شود. اداره مردم عاقل آن وقت سخت نیست، الآن این هفت میلیارد اگر عاقل باشند به خوبی می شود اینها را اداره کرد. این کار شما آقایان است، کار علماست؛ حالا آن کسی که قاضی هست مسئول اجرایی هست، او گذشته از این کار فرهنگی، کار عدلی و اجرای عدالت و آنها را هم داشته باشد؛ اما شما آقایانی که کار حوزوی دارید، کاری که عوام می پسندد و خوشایند عوام و عوامی است نگوییم و انجام ندهیم، براساس عقل و خرد و علم حرکت کنیم، نگوییم این را عوام می پسند، سعی کنیم عوام را بالا بیاوریم. برای این کار هر جا هستید تا نفس می کشید هر روز یا یک درس بگویید یا یک مباحثه داشته باشید یا یک نوار از نوارهایی که برای شما لازم است گوش بدهید که تا نفس می کشید، با کتاب باشید برای اینکه ما هستیم و با کتاب؛ دیگران که کارهای دیگر دارند، کسی کشاورز است، کسی دامدار است، کسی پیشه ور است، یک وقت بازنشسته شد به مقدار همان کارش در محیط کارش می رود، روزی یک ساعت می نشیند، خستگی او رفع می شود؛ اما ما که با کتاب سر و کار داریم سن که قدری بالا آمد، اگر ما در این اثناء با کتاب مأنوس نباشیم، کارهای اجرایی انجام بدهیم، آن وقت دیگر بازنشست شدیم، نه ذوق کار اجرایی را داشتیم و نه ما را می پذیرند، آن وقت ما هستیم و کتاب ما، وقتی چند سال متارکه و دست به کتاب می زنیم می بینیم نمی فهمیم، اولین افسوس و غصه ماست، بنابراین هر جا تشریف دارید، حوزه علمیه آنجا را تقویت کنید، دو تا طلبه، سه تا طلبه، چه رسد به بیشتر، آنها را زیر پوشش بگیرید،تدریس کنید! بگذارید این

علوم رواج پیـدا کنـد. دین با همین آیه و روایه محفوظ است و سـرمایه اش در دل های مردم است، این طور نیست که ما یک چیز خـارجی را بخواهیم به مردم و به این جوان هـا تزریق کنیم، نه این در درون همه اینها هست، اینکه گفته شـد:«وَ فِی قُلُوبِ مَن وَالاهُ قَبرُه»، (۳) تنها آن نیست، بلکه در قلوب موحـدان عالَم، فطرت توحیـدی هست. بنابراین هر جا تشـریف داریم طوری باشد که مصداق دعای وجود مبارک حضرت مسیح باشید که در زمان ظهور حضور پیدا می کند فرمود:(وَ جَعَلَنی مُبارَکاً أَیْنَ ما کُنْت)؛ (۴) من هر جـا باشم منشأ برکت هسـتم؛ یعنی درست است این جمله خبریه است، اما به داعی انشاء ما بخوانیم؛ یعنی خـدایا! «اجعلنی مبارکا اینما کنت»، هر جا باشم مرا منشأ برکت قرار بدهیـد که من از ذات اقدس الهی مسـئلت می کنم به همه شمـا این توفیق را بدهـد که دعـای مسـیح که از بهترین یـاران و یـاوران حضـرت(سـلام الله علیه) است درباره همه شـما و همه مستجاب بشود!

ص: ۱۴۹۰

۱- زاد المعاد، العلامه المجلسی، ج ۱، ص ۶.

۲- الکافی-ط الاسلامیه، الشیخ الکلینی، ج ۱، ص ۲۵.

۳- مفاتیح الجنان، العلامه المجلسی، ص ۵۱۱.

۴- مریم/سوره ۱۹، آیه ۳۱.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹